

19



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



HÜSEYİN MİRZA

(حسين ميرزا)

(ö. 1139/1726)

Safevî hükümdarı (1694-1722).

Safevî Hükümdarı Şah Süleyman'ın büyük oğludur. Tahta geçtiğinde yirmi beş-yirmi altı yaşlarında bulunduğuna göre 1668 veya 1669'da doğmuş olmalıdır. Dinî (Şiî) akîdelere önem vermesinden ve aza kanaat etmesinden dolayı Molla Hüseyin adıyla da anılır. Çocukluk ve gençlik yıllarını sarayda geçirdiği için kaynaklarda gerek fizik gerek zihnî bakımdan hükümdarlığa uygun bir kişi olmadığı belirtilmektedir.

Babasının ölümü üzerine 14 Zilhicce 1105'te (6 Ağustos 1694) halası Meryem Begüm ve harem ağalarının desteğiyle tahta çıktı. Hüseyin de babası gibi Şeyhülislâm Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin etkisi altına girdi ve sûfîlik kılıcını onun elinden kuşandı; içki içmeyi, savaş tâlimlerini ve güvercin uçurtma sporunu yasakladı. Mollaların etkisi altında hüküm sürmeye başlayan Hüseyin Mirza'nın saltanatının ilk yılları sakin geçti. Osmanlılar'la iyi geçinmeye çalıştı; hatta 1109'da (1697-98) Basra'nın, urbân reislerinden Benî Müntefık Şeyhi Mâni'in isyanı neticesinde Huveyze aşireti tarafından işgali üzerine burayı kurtararak o sıralarda batıda birçok devletle savaştığı için bölgeyle yeteri derecede ilgilenemeyen Osmanlılar'a geri verdi. II. Mustafa bu dostluktan çok memnun kaldı ve Basra'nın anahtarlarını getiren elçi Rüstem Han'a değerli hediyeler verdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 636, 637).

Şah Hüseyin idaresindeki Safevî Devleti'nde sükûnet önce Belûcistan'da çıkan bir ayaklanma ile bozulduysa da isyan hemen bastırıldı. Öte yandan Gürcistan'ın Gürcü Valisi XI. Giorgi de isyan etmiş, fakat daha sonra kendini affettirmek için İsfahan'a gitmişti. İslâmiyet'i kabul ettiğini bildiren Giorgi, Gurgin veya Navaz Han adıyla Kandehar'a vali tayin edildi. Ancak bu tayin halkının çoğunluğu Sünnî olan, ayrıca öteden beri Hindistan'daki

Bâbürlü Devleti ile Safevîler arasında tartışma konusu bulunan Kandehar'da büyük bir isyana yol açtı. Gılzey oymağının reisi olan ve Mekke'deki din âlimlerinden "dinsiz Gürcüler"le savaşmak için fetva alan Mîr Veys Sünnîler'i bir araya toplayarak 1708'de isyan etti. Kandehar Kalesi'ni ele geçirip Gurgin Han'ı öldürdü. Bu hadise Şah Hüseyin'i uzun süre uğraştırdı. 1715'te Mîr Veys'in ölümü üzerine yerine geçen kardeşi Abdülazîz'in (bazı kaynaklarda Abdullah) Safevîler'le anlaşma teşebbüsü, Safevî idaresine girmek istemeyen Sünnî Kandehar halkının tepkisine yol açtı. Halkın desteğiyle Mîr Veys'in oğlu Mîr Mahmud Kandehar'ın idaresini eline geçirdiği gibi Herat civarındaki Abdâlî kabilesi de ayaklanıp ona tâbi olmuştu. Öte yandan kuzeydoğudan Özbekler Safevî topraklarına girmişler, Maskat Arapları ise II. Sultan İbn Seyf idaresinde Bahreyn'i ele geçirmişlerdi (1717). İki yıl sonra Güney Dağıstan'daki Lezgiler, Gürcüler'in topraklarına saldırmışlar, fakat Gürcistan Valisi VI. Vahtang, Şah Hüseyin adına onları geri püskürtmüştü.

Safevî Devleti'ndeki bu iç karışıklıklar Osmanlı Devleti'nin dikkatini çekmeye başladı. Pasarofça Antlaşması'ndan (1718) sonra Osmanlı-Safevî münasebetlerinde gerginleşme olmuş, bazı devlet adamları batıda kaybedilen toprakların doğuda telâfi edilmesi yolunda tekliflerde bulunmuşlardı. Ancak Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığa getirilmesiyle Osmanlı-Safevî münasebetlerinde yeni bir döneme girildi. Öte yandan 1711 Prut Savaşı'nda yenilen Ruslar, Hazar-Karadeniz arasından güneye ilerleme siyasetine başlamışlardı. Dağıstan'daki Sünnî-Şiî mücadelesi Osmanlılar'ın bu bölgeyle ilgilenmesini gerektiriyordu. İran'daki olayların iç yüzünü iyice öğrenmek isteyen Damad İbrâhim Paşa, 1132 Şevvalinde (Ağustos 1720) Dürrî Ahmed Efendi'yi elçi olarak bu ülkeye gönderdi. Safevî merkezinde önce İ'timâdüddevle (başvezir), sonra da Şah Hüseyin Mirza ile görüşen Ahmed Efendi, İbrâhim Paşa'dan aldığı özel emir gereğince Safevî Devleti'nin iç durumu hakkında bilgi toplayıp 15 Safer 1134'te (5 Aralık 1721) İstanbul'a döndü. Verdiği raporda Safevî Devleti'nin yıkılmaya yüz tuttuğunu belirtiyordu. Ruslar ise daha önce 1715-1717 yılları arasında Volynsky'yi göndererek Safevî Devleti'nin iç durumundan haberdar olmuşlardı.

Öte yandan Safevîler'le yeniden mücadeleye başlayan Kandehar hâkimi Mîr Mahmud 1132'de (1720) Kirman'ı, ardından Meşhed'i zaptederek

İsfahan’a yaklaştı ve Safevî başşehrini kuşattı (1134/1722). Bu esnada bazı Safevî devlet adamları Safevî hânedanı mensuplarının esir düşmesinden korkarak Şah Hüseyin’in oğlu Tahmasb’ı Kazvin taraflarına kaçırdılar. Aynı yıl Hacı Dâvud Bey liderliğindeki Şirvan Sünnîleri ise Şemâhî, Şaburan, Ereş vb. yerleri zaptettikten sonra Osmanlı Devleti’ne katılmak için müracaat etmişler, Osmanlı hükümeti de Dâvud Bey’i Şirvan hanlığına getirmişti.

Bu arada 1133 Saferinde (Aralık 1720) Lutf Ali Han’ın başkumandanlığında Mîr Mahmud Han’ın üzerine yürüyen Safevî ordusu onu geri çekilmeye zorladı. Ancak onun önce Bahreyn üzerine gitmesini isteyenler Lutf Ali Han’a gerekli mühimmatı göndermeyince o da Kirman’dan dönüşte Şîraz’a kadar bütün çiftlikleri ve mâlikâneleri yağmalatarak aldığı levazımatı askerlerine dağıttı. Böylece Mîr Mahmud Han rahatça İsfahan’ın kuzeydoğusundaki Gülnâbâd’a geldi. Fakat Afganlılar’ın ordusu az ve savaş aletleri eksik olduğundan kuşatma uzuyordu. O sırada başlayan kıtlık sebebiyle Şah Hüseyin teslim oldu ve İsfahan’ı Mahmud’a bırakarak onun lehine tahttan feragat etti (Muharrem 1135/Ekim 1722). Onun tahttan indirilip hapse atılması sırasında daha önce veliaht tayin edilmiş olan oğlu Tahmasb kuvvet toplamaya çalışıyordu. Ancak babasına yardım için geç kaldı ve Mahmud’un baskısı üzerine Safevî şahı olarak ilân edildiği Kazvin’den kaçtı. Daha sonra Nâdir Han’ın desteği ve himayesi altında

Afganlılar ile mücadelesini sürdürmeye çalıştı. Mîr Mahmud’u bertaraf eden (1725) Gılzeyler’den Eşref Han, bu kuvvetlere karşı başarılı olamayınca hem intikam almak hem de o sırada İran’ın büyük bölümünü ele geçirmiş olan Osmanlılar’ın tahta çıkarmalarını önlemek için mahpus bulunan Hüseyin Şah’ı öldürttü (Muharrem 1139/Eylül 1726). Bazı kaynaklarda Hüseyin Şah’ın esir iken Osmanlı hükümdarına gizlice mektup gönderdiği, İran’ın Afganlılar’dan, kendisinin de esaretten kurtarılmasını rica ettiği, bunun üzerine Sadrazam İbrâhim Paşa’nın Eşref’e İsfahan’ı bırakıp Kandehar’a çekilmesi için ihtarda bulunduğu, sadrazamın mektubunu alan Eşref’in de Hüseyin’in kesik başını elçiye göstererek meselenin kılıçla halledilebileceğini ima ettiği rivayeti naklolunur (İA, XI, 650). Şah Hüseyin, vesâyet altında olmadan hüküm süren son Safevî hükümdarı olup bazı tarihçilerce müstakil Safevî hâkimiyetinin sona eriş

tarihi onun tahttan çekildiği 1722 yılı olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 636, 637; Dürrî Ahmed Efendi, Sefâretnâme-i Îrân, İÜ Ktp., TY, nr. 3228, V, 136-164, 371-408, 432-435; Râşid, Târih, II, 418-420, 428-431; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 20-24; T. Krusinski, Târîh-i Seyyâh (trc. İbrâhim Müteferrika), İstanbul 1277, s. 20 vd., 46-68; Ebü'l-Hasan Kazvînî, Fevâʾidü'ṣ-Ṣafeviyye (nşr. Meryem Mîr Ahmedî), Tahran 1368, s. 78-82; J. Malcolm, History of Persia, London 1815, I, 592-594; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 250; IV/1, s. 150, 172 vd.; L. Lockhart, The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia, Cambridge 1958, s. 1 vd.; a.mlf., "Ḥusayn", EI² (İng.), III, 603-604; Ahmed Tâcbahş, Îrân der Zamân-ı Ṣafeviyye, Tebriz 1340 hş., tür.yer.; Münir Aktepe, 1720-1724 Osmanlı-İran Münâsebetleri, İstanbul 1970, bk. İndeks; a.mlf., "Dürrî Ahmed Efendi'nin İran Sefâreti", BTTD, I/1 (1967), s. 56-60; I/2 (1967), s. 60-63; I/3 (1967), s. 64-66; I/4 (1968), s. 60-62; I/5 (1968), s. 53-56; I/6 (1968), s. 82-84; Zambaur, Manuel, s. 261; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 213-216; H. R. Roemer, "The Safavid Period", CHIr., VI, 310-324; "Hüseyin", İA, V/1, s. 643-645; Tahsin Yazıcı, "Safevîler", a.e., X, 56; Bekir Kütükoğlu, "Tahmasb II", a.e., XI, 648-650; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VI, 7958-7959; R. Matthee, "Sulṭān Ḥusayn", EI² (İng.), IX, 854.

Ahmet Taşağıl

HÜSEYİN b. MUHAMMED en-NECCÂR

(bk. NECCÂR, Hüseyin b. Muhammed).

HÜSEYİN MÛNİS

(حسين مؤنس)

(1912-1996)

Mısırlı İslâm tarihçisi, gazeteci-yazar.

Süveyş'te doğdu. 1934'te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Tarih Bölümü'nü bitirdi ve aynı üniversitede eş-Şarḳu'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱ başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. Daha sonra Fransa'ya giderek Paris Üniversitesi Ortaçağ Tarihi Kürsüsü'nden ve Ecole des Hautes Etudes'den mezun oldu. 1939-1945 yılları arasında Zürih Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ders verdi ve bu arada Essai sur la chute du califat umayyade de Cordoue adlı tezle doktor unvanını aldı (1943). Mısır'a döndükten sonra 1954'te Kahire Üniversitesi'nin İslâm Tarihi Kürsüsü'ne hoca olarak tayin edildi; ayrıca 1955'te Tâlim ve Terbiye Bakanlığı Kültür Dairesi genel müdürlüğüne getirildi. 1957-1969 yılları arasında İspanya'da Mısır Büyükelçiliği kültür ataşeliğinde bulundu ve Madrid İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün yöneticiliğini yaptı. 1969-1977 yıllarında Küveyt Üniversitesi Tarih Bölümü'nde önce öğretim görevlisi, ardından bölüm başkanı oldu. Hüseyin Mûnis Kahire'de vefat etti.

Mısır'ın kültür hayatında önemli rol oynayan Hüseyin Mûnis, ilmî eserlerinin yanı sıra çok sayıda hikâye ve roman türünde eser kaleme aldığı gibi bazı dergi ve gazetelerde editörlük yapmış ve buralarda çok sayıda yazı yayımlamıştır. Süleyman Cevdet'in verdiği bilgiye göre Hey'etü'l-kitâb'a bağışladığı 3000 ciltlik kütüphanesi Mısır'da tarih ve özellikle Endülüs tarihi konusunda en zengin koleksiyona sahiptir (Cerîdetü'l-Vefd [19.III.1992]).

Hüseyin Mûnis "İslâm tarihi" ve "İslâmî tarih" terimlerini tenkit ederek İslâm ve müslüman kavramları arasında ayırım yapılması gerektiği görüşünü savunmuştur. Çünkü söz konusu tarih din olarak İslâm'ın tarihi değil müslümanların tarihidir. Ona göre Araplar'ın ve müslümanların

hatalarla dolu tarihini dine mal etmemek gerekir (Sâmî Diyâb, el-Ehrâm [05.V.1996]). Ayrıca müslümanların kendilerine çekidüzen vermeye ve İslâm'ı savunmak için kuvvetli olmaya çaba harcamadıklarını, buna karşılık İslâm düşmanlarının çok çalıştığını, bunun ise şevklerini büsbütün kırdığını söylemektedir. İmâd el-Miğzâlî, Hüseyin Mûnis'in müslümanların geri kalmasının İslâm'la bir ilgisinin bulunmadığını söylediğini bildirmektedir (Cerîdetü'l-Vefd [30.III.1992]).

İslâm tarihindeki bazı olayların birtakım devlet adamlarının müdahalesi sebebiyle yanlış aktarıldığını ileri süren Hüseyin Mûnis'e göre bazı devlet adamları tarihçilere baskı yapmışlar ve gerçekleri yazmalarını engellemişlerdir. Hüseyin Mûnis, bu yüzden bazı tarihçilerin kitaplarındaki yanlışları düzeltmek için sonradan eksiltme ve ilâveler yaparak eserlerini tekrar kaleme aldıkları kanaatindedir (Muhammed Bekir, Cerîdetü'l-enbâʾi'l-Küveytiyye [03.XI.1995]).

Yerli ve yabancı birçok kuruluşun üyesi olan ve çeşitli ülkelerdeki üniversitelerde dersler veren Hüseyin Mûnis çalışmalarından dolayı birçok ödül aldı. Üçüncü dereceden Mısır cumhuriyet nişanı, Mısır devlet takdir ödülü ve Alfonso nişanı (İspanya) bunların başlıcalarıdır.

Eserleri. 1. eş-Şarḳu'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱ (Kahire 1935, 1938). Yüksek lisans tezi olup hocası Muhammed Şefîk Gurbâl'in bir girişiyle yayımlanan eserde Mısır'ın Fransızlar tarafından işgalinden sonraki İslâm âleminin durumu anlatılır. 2. Fetḥu'l-ʿArab li'l-Maġrib (Kahire 1947). 3. Essai sur la chute du califat umayyade à Cordoue en 1009 (Kahire 1948). Endülüs Emevî halifeliğinin yıkılışı hakkındaki doktora tezidir. 4. Ṣuver mine'l-buṭûle (Kahire 1949, 1956). 5. Mıṣr ve risâletühâ (Kahire 1955, 1956). 6. Historical Atlas of Muslim Peoples (Amsterdam 1957; R. Roolvink v.dğr.). 7. Fecrü'l-Endelüs; dirâse fî târîḫi'l-Endelüs mine'l-fetḥi'l-İslâmî ilâ ḳıyâmi'ddevleti'l-Emeviyye (Kahire 1959). 8. Nûruddîn Maḥmûd (Kahire 1378/1959, 1984). 9. Riḥletü'l-Endelüs

(Madrid 1963; Kahire 1985). Endülüs tarihi hakkındadır. 10. Dirâsât fî s̱evre 1919 (Kahire 1976). 11. el-Mesâcid (Küveyt 1981). Bu kitapta mescidlerin önemi anlatılarak çeşitli mescidler üzerinde araştırma yapılmıştır. 12. Başavât ve suber başavât: Ṣûretü Mıṣr fî ʿaṣreyn (Kahire

1984). Kavalalı Mehmed Ali Paşa zamanından başlamak üzere Enver Sedat'a kadar Mısır'ın siyasî hayatında rol oynamış devlet adamları hakkındadır. 13. et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn; dirâse fî ʿilmi't-târîḫ mâhiyetühû ve mevżûʿâtühû, meẕâhibühû ve medârisühû ʿinde'l-ġarb ve iʿlâmü külli medrese ve baḥs̱ fî felsefeti't-târîḫ ve medḫal ilâ fıḳhi't-târîḫ (Kahire 1984). 14. Dirâsât fi's-sîreti'n-nebeviyye (Kahire 1985). 15. er-Ribâ ve ḫarâbü'd-dünyâ (Kahire 1986). 16. Şüyûḫu'l-ʿaṣr fi'l-Endelüs (Kahire 1986). 17. Aṭlasü târîḫi'l-İslâm (Kahire 1987). 18. el-İslâmü'l-fâtiḥ (Kahire 1987). 19. ʿÂlemü'l-İslâm (Kahire 1989). 20. el-Kaʿbetü'l-müşriḳa ve'l-ʿudvân ʿaleyhâ (Kahire 1991). 21. Eḥâdîs̱ü münteṣıfi'l-leyl (Kahire 1993). 22. el-İslâm fî ʿışrîn âye (Kahire 1993). 23. el-Câriye ve'ş-şâʿir (Kahire 1993). 24. Târîḫu'l-Coğrâfya ve'l-coğrâfiyyûn fi'l-Endelüs (Madrid 1967; Kahire 1406/1986). İdrîsî, Bekrî, Bîrûnî, İbn Hazm, İbn Haldûn gibi çok sayıda müslüman âlim ve onların Endülüs'ün coğrafyasıyla ilgili eserleri hakkında bilgi vermektedir. 25. Târîḫu'l-müslimîn fi'l-baḥri'l-müṭevassıt: el-evḍâʿu's-siyâsiyye ve'l-iḳtiṣâdiyye ve'l-ictimâʿiyye (Kahire 1411/1991). 26. Aḫbârü'l-ʿaṣr fî inḳıḍâʾî devleti Benî Naṣr (Kahire 1992). 27. Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretühû (I-II, Beyrut 1412/1992). Bu eserde Kuzey Afrika tarihi ve kültürü geniş bir şekilde ele alınmıştır. Hüseyin Mûnis, Riḥletü İbn Baṭṭûṭa'yı neşrettiği gibi (İbn Baṭṭûṭa ve reḥalâtühû, Kahire 1980) Corcî Zeydân'ın Târîḫu't-temeddüni'l-İslâmî adlı eserini gözden geçirerek yayımlamıştır (Kahire 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Mûnis, Nûruddîn Maḥmûd, Kahire 1959, s. 421-423; a.mlf., el-Mesâcid, Küveyt 1981; Muhammed Nasr, Ṣafaḥât min ḥayâtihim, Kahire 1968; Süleyman Cevdet, Cerîdetü'l-Vefd, Kahire 19.III.1992; İmâd el-Miğzâlî, "Ḥivâr maʿa'd-duktûr Ḥüseyin Muʾnis", a.e., Kahire 30.III.1992; Muhammed M. Osmân, Mecelletü Nıṣfi'd-dünyâ, 29.III.1992; Muhammed Bekir, "Ḥadîş maʿa'd-duktûr Ḥüseyin Muʾnis", Cerîdetü'l-Enbâʾi'l-Küveytiyye, Küveyt 03.XI.1995; Sâmî Diyâb, el-Ehrâm, Kahire 05.V.1996.

Muhammed Harb

HÜSEYİN NİZAMŞAH

(حسين نظام شاه)

(ö. 972/1565)

Nizamşâhîler Devleti’nin üçüncü hükümdarı (1554-1565).

Kuzey Dekken bölgesinde 748 (1347) yılında kurulan Behmenîler Devleti’nin 934’te (1527) yıkılmasından sonra ortaya çıkan beş sultanlıktan (Âdilşâhîler, Berîdşâhîler, İmâdşâhîler, Kutubşâhîler) biri olan ve Ahmednagar’da I. Ahmed Nizamşah Barhî tarafından kurulan Nizamşâhîler Devleti’nin ikinci hükümdarı I. Burhan Şah’ın en büyük oğludur. 1554 yılında “el-müeyyed min indillâh” lakabıyla tahta geçti. Bazı kaynaklarda Şiî temayüllü olduğu yazılıdır. Saltanatının ilk yıllarında önce kendisine rakip çıkan kardeşi Abdülkadir’in isyanını bastırdı. Daha sonra diğer kardeşleri Mîrân Şah Haydar ve Mîrân Şah Ali ile mücadele etti.

Taht iddiasında bulunan kardeşlerin Bîcâpûr’a sığınmasıyla bu defa Nizamşâhîler’le Âdilşâhîler arasında aralıklarla savaşlar meydana geldi. Bu savaşlar sırasında Âdilşâhîler safında yer alan Hindû Vicayanagar racalığının Dekken’deki müslüman varlığını tehdit etmeye başlaması üzerine Gūlkünde, Âdilşâhî ve Bîdârlı sultanlıkları Nizamşâhîler ile ittifak yaptılar. Hüseyin Nizamşah’ın da içinde bulunduğu müttefik ordu, Raca Râm Ray’ın idaresindeki Vicayanagar ordusu ile savaşmak üzere Talikota’ya (Rakasa-Tangadi) geldi ve yapılan savaşta 32.000 atlı, 300.000 yaya ve 1500 kadar filin bulunduğu kalabalık Hindû kuvvetleri bozguna uğradı (5 Ocak 1565). Raca Râm Ray yakalanarak öldürüldü. Müttefiklerin ordusu racalığa girdi ve beş ay boyunca bölge yağma edildi. Bu savaş Hindistan’ın güney kısmının kaderinde önemli rol oynadı. Hüseyin Nizamşah bu savaşın ardından ülkesine döndü, fakat kısa bir süre sonra vefat etti (7 Zilkade 972/6 Haziran 1565).

Nizamşâhîler’in büyük hükümdarlarından biri kabul edilen Hüseyin Nizamşah âdil ve cesur bir idareci olarak tanınır. Ancak sonu gelmeyen

karışıklıklarla uğraşmak zorunda kaldığı için Ahmednagar'da kalıcı bir istikrar sağlanamamıştır. Bunula birlikte Talikota Savaşı'ndan sonra Ahmednagar sarayı şair ve sanatkârların toplandığı bir merkez haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, I, 450-453, 466; T. W. Haig, Turks and Afghans, New Delhi 1965, s. 443-450; a.mlf. v.dğr., The Cambridge Shorter History of India, New Delhi 1969, s. 177-178; J. Burton-Page, "Ḥusayn Niẓām Shāh", EI² (İng.), III, 625-626; M. H. Martin, "Niẓām Shāhīs", a.e., VIII, 73-74.

Enver Konukçu

HÜSEYİN PAŞA, Ağa

(1776-1849)

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasında önemli rol oynayan Osmanlı veziri, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin ilk seraskeri.

Edirne'de doğdu. Ruşçuklu bir aileye mensup olup babasının adı Hacı Mustafa'dır. Ailesiyle birlikte Edirne'den Bender'e giderek burada Yeniçeri Ocağı'na girdi. 1203'te (1788-89) İstanbul'a geldikten sonra 1807'de yapılan Rusya seferine katıldı ve cesaretiyle dikkati çekti. Ardından Sadrazam Silâhdar Ali Paşa'ya intisap etti ve yenilikçi fikirlerle yetişti. Ocak içinde hızla ilerleyerek kısa sürede zağarcıbaşılığa yükseldi. II. Mahmud Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmak için yüksek rütbeli ocak zâbitliklerine kendi fikrinde yenilikçi adamlar yerleştirirken Hâlet Efendi'nin engellemeye çalışmasına rağmen Ali Paşa'nın tavsiyesiyle Hüseyin Ağa'yı önce kul kethüdâlığına, sonra da yeniçeri ağalığına getirdi (1823).

Hüseyin Ağa, yenilik düşmanı olan ocak ileri gelenlerini birer bahane ile ya ortadan kaldırdı veya iş başından uzaklaştırdı. Ustaların ocak içindeki nüfuzunu iyi bildiğinden odabaşıları gizlice toplayarak ocak ustalarının tahriklerine alet olmamalarını söyledi. Böylece ustalarla odabaşıların arasını açtı. Aynı şekilde ocaktaki tayın ustaları ile seğirdim aşçı ustalarını da birbirine düşürdü (Cevdet, XII, 72-73). Amacı, ocak içindeki nüfuzlu kimseleri temizleyip yerlerine kendi adamlarını yerleştirmekti. Bu faaliyetleri esnasında Kethüdâyeri Celâleddin Ağa'nın büyük yardımlarını gördü. Yeniçeri ağalığı sırasında ayrıca İstanbul'un Asmaaltı, Tahtakale, Balıkpazarı gibi yerlerdeki işsiz güçsüz takımının barındığı bekâr odalarını ve kahvehaneleri yıktırdı (Lutfî, I, 153). Böylece kısa süre içinde İstanbul'da büyük temizlik yaptı, bu arada çok sayıda düşman kazandı. Bu hizmetlerine karşılık 26 Ekim 1823 tarihinde vezirlikle taltif edildi ve bundan böyle Ağa Paşa unvanıyla anılmaya

başlandı (BA, HH, nr. 90). Fakat herhangi bir suikasta uğramaması için yeniçeri ağalığından alınarak aynı yılın sonlarında, üzerinde Bursa ve İzmit sancakları mutasarrıflığı da olduğu halde vezirlikle İstanbul Boğazı'nın Rumeli yakası muhafızlığına getirildi (BA, HH, nr. 17480). İstanbul'dan uzaklaştırılmamasının sebebi gerektiğinde emrindeki kuvvetlerle hemen yardıma koşması idi.

Hüseyin Paşa'nın asıl önemli rolü Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması sırasında oldu. Onun kararlı tutumu ve tavsiyesiyle Eşkinci Ocağı'nın teşkilinden sonra, yeniçerilerin yeni tâlim şekillerini reddedip 15 Haziran 1826 tarihinde ayaklanmaları üzerine emrindeki sekban askerleri ve topçularla yetişerek Boğaz'ın Anadolu yakası muhafızı Darendeli İzzet Mehmed Paşa ile birlikte yeniçeri kışlalarını top ateşine tuttu (Lutfî, IX, 77). Bu hizmetlerine karşılık, üzerinde eski görevleri olduğu halde yeni kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye seraskerliğine getirildi. Bu görevi sırasında da özellikle âsi yeniçerilerin bertaraf edilmesinde önemli hizmetleri geçen Ağa Hüseyin Paşa, Mayıs 1827'de seraskerlikten istifa ettiyse de Boğaz muhafızlığı görevi üzerinde kaldı. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında ordu seraskeri olarak Şumnu ve Balkanlar'ın savunmasıyla görevlendirildi (a.g.e., II, 25). Şumnu'yu azimle müdafaa etti, fakat Ruslar'ın Aşağı Tuna'daki istihkâmları ele geçirmesine engel olamadı. Daha sonra "sevâhil seraskeri" unvanıyla Kamçı Suyu'na, ardından Rusçuk muhafızlığına tayin edildi, savaştan sonra Edirne valiliğine getirildi (1831). İşkodra'daki Arnavut isyanı dolayısıyla Üsküp'e gönderildi. 1832'de Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır kuvvetlerine karşı gönderilen ordunun başında serdar olarak Halep'e gitti. Bazı kaynaklara göre Hüseyin Paşa bu göreve sadâret pâyesiyle getirilmiştir (Sicill-i Osmânî, II, 226). Ancak Osmanlı kuvvetlerinin önce Humus civarında, sonra da Belen Geçidi'nde arka arkaya mağlûp olması üzerine aynı yıl içinde serdarlık görevinden ve Edirne valiliğinden alındı (Lutfî, IV, 17). Bir süre İstanbul'da ikamet etti ve bu sırada II. Mahmud tarafından "iftihar" nişanıyla ödüllendirildi. Halep'ten dönerken yanında bulunan pek çok para, mücevherat, değerli eşya ve birkaç kölesinin hazine memurlarınca bir ecnebi gemisine yüklenmesine ve bu geminin de firar etmesine çok üzülen Hüseyin Paşa 1833 Ağustosunda Vidin muhafızlığına getirildi. Uzunca bir süre bu görevde kaldıktan sonra 1843 yılında İstanbul'a çağrıldı. Burada Kılâ-i Hâkāniyye nâzırlığı yaptı ve bazı meclislerde görev aldı.

1847’de ikinci defa tayin edildiği Vidin muhafızlığı sırasında 25 Nisan 1849 tarihinde vefat etti. Önce burada kale içine defnedildiyse de Vidin ve dolaylarının Bulgarlar tarafından işgali üzerine kemikleri Şûrâ-yı Devlet âzasından oğlu Ali Şevket Paşa tarafından İstanbul’a getirildi ve Topkapı Mezarlığı’na gömüldü.

Zeki, gayretli, cesur, sadık, ciddi bir kimse olan Hüseyin Paşa’nın geceleri huzurunda kitap okutup dinlediği, Sultan Abdülmecid’in kendisini huzuruna kabulde ona saygı gösterdiği ve oturmasına müsaade ettiği nakledilmektedir (a.g.e., I, 236; VIII, 180).

Hüseyin Paşa’nın görev yaptığı yerlerde pek çok hayratı vardır. Boğaz muhafızı iken “Kılâ-i Hâkāniyye” denilen yirmi sekiz kaleyi, Baltalimanı ve Çakalburnu tabyalarını tamir ettirmiş, bazısına yeni sarnıçlar yaptırmış, Kalender Kasrı’na dağdan tatlı su getirtmiştir. Bâb-ı Seraskerî’deki kâgir yangın kulesini de (bk. BEYAZIT YANGIN KULESİ) II. Mahmud’un emriyle Ağa Hüseyin Paşa yaptırmıştır. Hatta kule inşaatının tamamlanmasına tarih düşüren Keçecizâde İzzet Molla’ya görevli bulunduğu Şumnu’dan câize göndermiştir (a.g.e., VIII, 181). İstanbul Emirgân’da iskele başında kâgir bir muvakkithânesi de bulunan Hüseyin Paşa Şumnu’ya dört saatlik mesafeden tatlı su getirtmiş ve bunun için bir çeşme, yine Şumnu’da kâgir olarak Fedâi ve Çengel adlarında iki tabya yaptırmıştır. Ayrıca Semendire’de köprüsü, Silistre’de cami, mektep ve medresesi, Lom kasabasında iç kalede camisi ve Lom Suyu üzerinde yedi gözlü kâgir bir köprüsü de mevcut olup Niğbolu’da iki çeşme, iki erzak ambarı inşa ettirmiş ve Niğbolu Kalesi’ni onartmıştır. Aynı şekilde Belgradcık kazasındaki Eski Kale’yi stratejik önemi sebebiyle yeniden inşa edip genişletmiş, burada yeni tabyalar ve yirmi topu alacak büyüklükte bir kale ile çeşme yaptırmıştır. Vidin’de “koç” denilen büyük ambarlarla otuz iki topu alacak şekilde cephaneli bir karakolhane ile Kumbayırı Kapısı’nda yirmi sekiz topu alacak kapasitede kâgir bir kale yaptıran Hüseyin Paşa Vidin ve Varna’da askerî hastahaneler inşa ettirmiştir. Filibe’ye iki buçuk saat mesafeden getirttiği tatlı su için kırk üç adet çeşme ile kâgir büyük bir şadırvan, Edirne’de Havâss-ı Mahmud Paşa’da (Hasköy) çeşme ve şadırvan yaptırdığı gibi Lüleburgaz Camii’ni tamir ve burası için de yine bir şadırvan inşa ettirmiştir (a.g.e., VIII, 182). Hüseyin Paşa, Edirne valiliği sırasında şehrin manzaralı bir yerinde inşa ettirdiği büyük konakta 1846 yılında

Sultan Abdülmecid’i ağırlamıştır (DİA, X, 433).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 18, 90, 130, 134, 17480, 42987; TSMA, nr. E. 5216/41; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 101-102; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 109-110; Cevdet, Târih, XII, 55, 70, 72-73, 146-148, 176; Lutfî, Târih, I, 128, 153-155, 236; II, 25-26, 39, 72; IV, 17-18; VIII, 178-182; IX, 77; Sicill-i Osmânî, II, 226; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 410, 442, 519, 522 vd., 548 vd.; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 16-17; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 120, 129-130, 146, 151; Kāmûsü’l-a‘lâm, I, 225; IV, 3189; “Ağa Hüseyin Paşa”, TA, I, 220; J. H. Mordtmann, “Ağa Hüseyin Paşa”, İA, I, 147-148; H. A. Reed, “Ḥusayn Pasha”, EI² (Fr.), III, 649-650; Ali Ekber Diyânet, “Aġā Ḥüseyn”, DMBİ, I, 437-439; Semavi Eyice, “Edirne (Mimari)”, DİA, X, 433.

Abdülkadir Özcan

HÜSEYİN PAŞA, Amcazâde

(bk. AMCAZÂDE HÜSEYİN PAŞA).

HÜSEYİN PAŞA, Cezayirli

(bk. CEZAYİRLİ HÜSEYİN PAŞA).

HÜSEYİN PAŞA, Deli

(ö. 1069/1658)

Girit serdarı ve sadrazam.

Bursa Yenişehir'de doğdu (Silâhdar, I, 178). Genç yaşta İstanbul'a gitti. Önce Eski Saray'da, ardından Topkapı Sarayı'nda eğitildi. Zülüflü baltacılar sınıfına girerek burada ağa dairesinde hizmet etti. Enderun'da bulunan pehlivanlar arasında adı geçen ve bedenen çok güçlü bir yapıya sahip olan Hüseyin Ağa, İran elçisinin kimsenin kuramayacağını iddia ettiği yayı kurunca IV. Murad'ın dikkatini çekti ve onun yakınları arasında yer aldı. Daha sonra küçük mîrâhurluğa, ardından da büyük mîrâhurluğa getirildi, buradan vezirlik rütbesiyle kaptan-ı deryâlığa tayin edildi (Haziran 1634). Donanma işlerini kethüdâsı Piyâle Bey'e bırakarak "derya kalemi"ne bağlı zeâmet ve timar sahipleriyle birlikte IV. Murad'ın yanında Revan Seferi'ne katıldı (1635). Revan Kalesi'nin fethinde özellikle topçuluktaki maharetiyle padişahın gözüne girdi. Daha sonra katıldığı Tebriz Seferi sırasında Mısır valisi oldu ve bu görevde bir yıl dokuz ay kadar kaldı. Mısır'da adı bazı suistimallere karışınca görevinden alındı, bir süre Çinili Köşk'te

hapsedildi, mal ve emlâkinin müsâdere edilmesiyle cezalandırıldı.

Kısa süre sonra eski itibarını elde ederek padişahın nedimi olan Hüseyin Paşa vezirlik rütbesini yeniden kazandı. 1638 Bağdat Seferi'ne padişah musâhibi olarak katıldı ve ordu Konya'ya yaklaşırken Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Bağdat muhasarasında iki kulenin ele geçirilmesinde, Bağdat sokaklarındaki çarpışmalarda ve iç kaledeki Narin Kule'nin alınmasında büyük hizmetleri görüldü. IV. Murad tarafından sefer dönüşünde tekrar kubbe vezirliğine tayin edildi. O sırada Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa aleyhindeki faaliyetlerde önemli rol oynadı ve sadâret kaymakamı Tabanıyassı Mehmed Paşa'nın öldürülmesi hadisesinde etkili oldu; ardından ondan boşalan kaymakamlığa getirildi (16 Aralık 1639). Ocak 1640'ta ikinci defa kaptanpaşalığa tayin edildi; aynı yıl içinde

Karadeniz'de ticareti engelleyen Rus-Kazak korsanlarını takiple görevlendirildi. Ele geçirdiği otuz kadar korsan gemisini İstanbul'a gönderdi. Sekiz ay sonra Özi muhafızı oldu. Bu görevde iken Rus işgaline uğrayan Azak Kalesi'ni kurtarmakla vazifelendirildi. Maiyetinde Silistre kuvvetleriyle Kaptanıderyâ Siyavuş Paşa, yeniçeri kethüdâsı Haydar Ağazâde, Kırım Hanı Bahadır Giray ve Kefe Valisi Yûsuf Paşa olduğu halde Azak'ı kuşattı; ancak mühimmatın bitmesi ve Siyavuş Paşa ile olan anlaşmazlık yüzünden üç ay kadar sonra muhasarayı kaldırmak zorunda kaldı.

1642 Şubatında Bosna, ardından Bağdat valiliklerine getirilen Hüseyin Paşa, buralarda bir süreden beri bozulmuş olan asayişi sağladığı gibi Bağdat'ta Şat üzerindeki Kameriye Camii'ni onarttı. Tayin edildiği yerlerdeki başarılı hizmetlerinden dolayı itibarı yükseldi ve padişah musahipliği için Bağdat'tan çağrıldıysa da rakiplerinin tesiriyle İstanbul'da fazla kalamadı, Budin valiliğine tayin edildi. Bu arada Girit seferi başlamış, tayinler de hızlanmıştı. Hanya'nın fethi üzerine ikinci vezir rütbesiyle Hanya muhafızlığına getirildi. Emrindeki kuvvetlerle Anabolu'dan Girit'e hareket eden Hüseyin Paşa kuvvetli bir fırtına çıkması üzerine Benefşe Limanı'na sığındı. Venedik donanmasının tehdidinden orada kışlayacağı söylentisini yayarak kurtuldu; bir süre sonra İstanbul'dan gönderilen yedi kadırga ve on Rodos gemisinin himayesinde üç günde Hanya'ya ulaştı (1646). Burada önce devam etmekte olan Venedik saldırılarını önledi, özellikle Hanya-Tuzla arasında güvenliği sağladı; bu arada da Venedikliler'in teşvikiyle çeteler kurarak etrafı rahatsız eden atlı dağ köylülerine karşı adada 300 kişilik bir süvari birliği meydana getirdi. Daha sonra Girit serdarı Civan Kapıcıbaşı Mehmed Paşa'nın maiyetinde Suda kuşatmasına katıldı. Bu sırada serdarın ölümü üzerine vekâleten kuşatmayı sürdürdü, bir süre sonra da Girit serdarlığına getirildi (1646). Hüseyin Paşa hemen ordu erkânını toplayarak çok muhkem olmasından ve deniz tarafından donanmanın yetersiz kalmasından dolayı Suda Kalesi'nin muhasarasının kaldırılmasını teklif etti ve bu teklifi benimsendi. Daha sonra bu kalenin civarında bir miktar kuvvet bırakılarak Resmo'nun kuşatılması kararlaştırıldı. Hüseyin Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri kırk günlük bir kuşatmadan sonra 14 Kasım 1646'da Resmo Kalesi'ni fethetti. İstanbul'da büyük sevinçle karşılanan bu başarısı üzerine Sultan İbrâhim bazı hediyeler göndererek Hüseyin Paşa'yı tebrik etti. Böylece Hüseyin

Paşa'nın Girit'e gelişinden sonra Kisamo, Apokorano, İstirni, Değirmenlik, Granbosa, Milapotomo ve Resmo gibi kale ve müstahkem mevkiler alınarak adanın doğu kısmı Türk hâkimiyetine girmiş oldu. Hüseyin Paşa Resmo'da bir kiliseyi Sultan İbrâhim adına camiye çevirip kendi adına da bir cami, medrese ve hamam inşa ettirdi. Ayrıca şehrin imarı için çeşitli tedbirler aldı.

Nisan 1647'de Kandiye'yi kuşatmak için Resmo'dan ayrılan Hüseyin Paşa önce şehir civarındaki müstahkem yerleri ele geçirdi. Kandiye adanın en müstahkem kalesiydi, içinde bol miktarda top ve tüfek vardı. Durum İstanbul'a bildirilmiş, top ve cephane istenmişti. Ancak Çanakkale Boğazı'nı kapatan Venedikliler Girit'teki Osmanlı kuvvetlerine yapılacak yardımı engelliyorlardı. Ayrıca o sıralarda hükümet merkezindeki karışıklıklar devlet erkânına Girit'teki sıkıntıyı âdeta unutturmuştu. Böylece bir yıldan fazla zaman geçti. Hüseyin Paşa bütün bunlara rağmen kuşatmayı sürdürdü. 13 Eylül 1649'da Kandiye Kalesi'ne yapılan üçüncü hücumdan da olumlu bir sonuç alınamadı. Fakat kale abluka altında tutulmaya devam edildi. Bu arada Hüseyin Paşa müstahkem Kandiye Kalesi'ni kontrol altında tutabilmek için yeni yapılacak bir kalenin planlarını ve masraf defterini İstanbul'a gönderdi. Fakat merkezden gerekli 250.000 kuruşu ödemenin imkânsız olduğu belirtilerek masrafı Girit vâridâtından karşılanmak üzere kalenin inşası hususunda serdar serbest bırakıldı. Bunun üzerine Hüseyin Paşa dört buçuk ayda İnâdiye Kalesi'ni inşa ettirdi.

Beş yıldır Girit'te bulunan Hüseyin Paşa bütün imkânsızlıklara rağmen yavaş yavaş adanın fethini gerçekleştirirken aldığı yeni idarî tedbirler, düzenlemeler ve âdil vergi sistemiyle halkı Türk idaresine ısındırmış, hatta bazılarının müslüman olmasını sağlamıştı. Onun bu faaliyetlerini kıskanan İstanbul'daki rakipleri tekrar entrikalara başladılar. İnâdiye Kalesi'nin inşası dolayısıyla eksilen Girit gelirlerini gözden geçirmek üzere adaya müfettiş gönderilmesi onu oldukça etkiledi. Bu arada uzunca bir süreden beri ulûfe alamayan asker de otağını yağmaladı. Bu isyanın planlayıcısı o sırada Rumeli beylerbeyi olan Zurnazen Mustafa Paşa idi. Bu hadise üzerine Hüseyin Paşa istifa ettiyse de kendisine görevinde kalması bildirildi; az sonra da 28 Şubat 1656'da Süleyman Paşa'nın yerine sadrazamlığa tayin edildi, mührü Girit'e gönderildi. Zurnazen Mustafa Paşa da sadâret kaymakamı oldu. Ancak sadâret mührü daha

Girit’e ulaşmadan Mustafa Paşa asaleten vezîriâzamlığa getirildi; böylece Hüseyin Paşa haberi bile olmaksızın azledilmiş sayıldı.

Hüseyin Paşa, Köprülü Mehmed Paşa’nın sadrazamlığı zamanında Kandiye muhasarasında başarısız olduğu ithamıyla Girit serdarlığından alınarak merkeze çağrıldı. Edirne’de IV. Mehmed tarafından huzura kabulü sadrazamı tedirgin etmişti. Köprülü, Girit’teki kuvvetlere gönderilen parayı kötüye kullanma ve Kandiye’nin fethinde gevşeklik gösterme gibi suçlamalarla kendisine rakip olarak gördüğü Hüseyin Paşa’yı ortadan kaldırmak istiyordu. Hatta bunun için dönemin şeyhülislâmı Bolevî Mustafa Efendi’den fetva istemiş, fakat alamamıştı. Şeyhülislâmdan başka Dârüssaâde ağasının ve Vâlide Turhan Sultan’ın da himayesi sayesinde Köprülü rakibini kaptan-ı deryâlığa tayine mecbur kaldı. Bu onun üçüncü kaptanpaşalığı idi.

Hüseyin Paşa, Köprülü’nün kendisi aleyhindeki emellerini bildiği için kaptanpaşalığı esnasında çok dikkatli davranıp herhangi bir şikâyete fırsat vermemeye çalışmış, hatta derya beylerinin kaptan-ı deryâya sunmaları gelenek olan hediyeleri bile almamıştı. Bunun üzerine Köprülü onu 13 Aralık 1658’de geniş yetkilerle Rumeli beylerbeyiliğine tayin etti. Bu görevi sırasında Hüseyin Paşa, kapı halkının masraflarını karşılamak üzere halktan bir miktar cerîme talep etmişti. Köprülü tarafından her hareketi takip edilen Hüseyin Paşa’nın bu talebi üzerine Filibe Kadısı Süleyman Efendi merkeze bir şikâyetnâme gönderdi. Ayrıca Rumeli’den bazı şikâyetçilerin de gelmesi üzerine Hüseyin Paşa görevden alınarak İstanbul’a çağrıldı. Aslında bu şikâyet olaylarının sadârette rakipsiz kalmak isteyen Köprülü’nün bir tertibi olduğu anlaşılmaktadır. Padişahın huzurunda sorgulanan Hüseyin Paşa, suçu sabit görülerek dostlarının ricasına rağmen Yedikule Zindanı’nda idam edildi (3 Rebîülâhir 1069/29 Aralık 1658). Bu olay halk arasında büyük bir infiale sebep olmuştur. Hüseyin Paşa’nın mezarı Yedikule dahilindeki has bahçede Yaldızlı (Mücevher) kapıdadır. Mezartaşı Üsküf serpuşlu olup kitâbesizdir. Oğlu Sarı Mustafa Paşa III. Ahmed’in kızı Sâliha Sultan’la evlenmiştir.

Halk arasında “Er”, atılganlığı, cesareti ve pervasızlığından dolayı da “Deli” lakabıyla tanınan Hüseyin Paşa güçlü vücut yapısına sahip bir vezirdi. Revan ve Bağdat kuşatmalarında özellikle Girit’in fethinde

gösterdiği kahramanlıklarla halk arasında haklı bir şöhret kazanmıştı. Hanya, Kandiye ve Ayatodori kaleleri dışında Girit'in fethinde büyük payı olduğunda şüphe yoktur. Harp sanatında mahir, kararlarında isabetli bir kumandan olan Hüseyin Paşa Hanya, Resmo ve İnâdiye'de cami, mektep, medrese, tekke, hamam, çeşme vb. eserler yaptırmıştır (Silâhdar, I, 178 vd.). Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa Kandiye'nin fethini tamamladıktan sonra bir kiliseyi Deli Hüseyin Paşa adına camiye çevirterek kadirşinaşlık örneği göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 447; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (s.nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 177, 180 vd., 193, 196, 214; a.mlf., Fezleke, II, 171, 221, 289, 357 vd.; Solakzâde, Târih, s. 757; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 595; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1346, s. 36; Vecîhî Hasan Efendi, Târih, Köprülü Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 255, vr. 4b, 16a, 20a, 33a, 64a-b, 65a, 95a, 109b; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, TSMK, Koğuşlar, nr. 915, tür.yer.; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, II, 123-124; Naîmâ, Târih, III, 33, 169, 400, 403, 405, 420, 428; IV, 157 vd., 201 vd., 380, 387, 417, 430 vd.; V, 22-24, 41 vd., 82, 213, 219-221, 273, 299, 388; VI, 50, 133, 149, 155, 158, 255, 315, 325-327, 384 vd.; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 398-399; Silâhdar, Târih, I, 178-180; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 88, 89, 150, 151, 153; Sefînetü'l-vüzerâ, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 245, vr. 5b, 6a, 7b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 15; Hammer (Atâ Bey), IX, 209, 215, 231, 267; XI, 33, 34, 47; Atâ Bey, Târih, II, 217; Sicill-i Osmânî, II, 193-194; Mehmed Ziya, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 86; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 200, 206, 219 vd., 231, 262, 288, 290, 328 vd., 395, 420; III/2, s. 476; Danişmend, Kronoloji, III, 400 vd., 512, 549, 550; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 105, 107; İsmet Parmaksızoğlu, "Hüseyin Paşa", İA, V/1, s. 650-654; a.mlf., "Ḥusayn Pasha", EI² (İng.), III, 626.

Mücteba İlgürel

HÜSEYİN PAŞA, Küçük

(ö. 1218/1803)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı ve veziri.

Vefatında kırk altı yaşlarında olduğu belirtildiğine göre 1172'de (1758-59) doğmuş olmalıdır. Bazı kaynaklarda Çerkez veya Gürcü asıllı olduğu, aslen Ahıskalı olan Vezir Silâhdar İbrâhim Paşa tarafından 1181'de (1767-68) III. Mustafa'ya takdim edildiği belirtilir. Enderun'da öğrenim gördükten sonra Şehzade Mehmed'in hizmetinde bulundu. III. Selim hükümdar olunca (7 Nisan 1789) mâbeyincilik ve tebdilcilik göreviyle hâne-i hassaya nakledildi ve beş altı ay kadar sonra başçuhadarlık makamına getirildi. Cevdet Paşa bu tayinin usule aykırı olduğunu belirtmektedir. Hüseyin Ağa bu görevde iken hükümdarın Beşiktaş'ta Ihlamur'daki nişan tâlimlerinde bulunduğu gibi Fransız elçisi H. Sebastiani ile İshak Bey arasında Osmanlı ordusuna verilecek yeni nizam çalışmalarına da katıldı. Böylece III. Selim'in sevgi ve takdirini kazanarak 16 Receb 1206'da (10 Mart 1792) vezâret rütbesiyle kaptan-ı deryâlığa tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Ayrıca I. Abdülhamid'in kızı Esmâ Sultan'la nikâhlanarak (7 Şevval 1206/29 Mayıs 1792) saraya damat olmuştur (düğün tarihi 5 Cemâziyelevvel 1207/19 Aralık 1792).

Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâ ve vezir olarak faaliyetlerini dört grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki Ege denizinde korsanlarla yaptığı mücadeledir. Bu sıralarda Ege denizinde bazısı Rus bandıralı pek çok korsan Osmanlı tüccar gemilerinin seyrü seferine engel olmakta, bunları yağmalamakta, kıyılara da baskınlar düzenlemekteydi. Bu sebeple Küçük Hüseyin Paşa görevi devralır almaz denize açılmış ve korsanlardan on beş parça tekne ile etrafı kasıp kavuran Lambro isimli korsanı etkisiz hale getirmiş, Karakaçan adlı bir diğeri de yakalanarak idam edilmişti. Onun kısa süredeki bu başarıları padişah nezdinde itibarını arttırmakla birlikte diğer devlet adamlarını kıskandırmıştır. İkinci görev alanını Vidin seraskerliği sırasındaki faaliyetleri oluşturur. 1794'ten sonra âsilerin merkezi haline gelen Vidin'de Pazvandoğlu Osman'ın itaate alınmasına

çalışılmış, fakat başarılı olunamayınca 27 Kasım 1797'de Bâbıâli'de toplanan Meclisi Umûmî'de onun bertaraf edilmesine karar verilmişti.

Bunun üzerine 1 Aralık 1797'de Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa Vidin'e serasker tayin edildi. Onun İstanbul'dan uzaklaştırılmasını isteyen rakipleri bu tayinde etkili olmuşlar ve başarısızlığı halinde de itibarının azalacağını düşünmüşlerdi. Hüseyin Paşa bu görevi ilkbahardan önce cepheye hareket etmemek, görevi sona ermeden donanmaya dönmesi istenmemek ve Anadolu Valisi Seyyid Ali Paşa (Alo Paşa) Eflak'a gönderilmek kaydıyla kabul etti. Kendisine seraskerlik kürkü ve unvanı verilmemesi teklifi ise uygun bulunmadı. Küçük Hüseyin Paşa, 23 Şevval 1212'de (10 Nisan 1798) Vidin'e hareket ederek 22 Nisan'da kale yakınlarına ulaştı. Rumeli Valisi Mustafa Paşa, Anadolu Valisi Seyyid Ali Paşa ve Tepedelenli Ali Paşa ile diğer civar vilâyet valileri de orada toplanmışlardı. Vidin Kalesi karadan ve ince donanma vasıtasıyla Tuna'dan muhasara edildi. Etkili topçu ateşi şehirdeki bazı binaların yıkılmasına, yangınlar çıkmasına yol açtıysa da yeterli asker ve malzeme bulunmadığından beklenen sonuç alınamadı ve muhasara uzadı. Soğuk ve hastalıklar asker arasında ölümleri arttırdı, kumandanlar arasında geçimsizlikler de kuşatmayı etkiledi. 2 Temmuz 1798'de Napolyon'un Mısır'a çıkması üzerine Hüseyin Paşa geri çağrıldı. Bunun üzerine Hüseyin Paşa, Pazvandoğlu Osman'ın af taleplerini merkezî hükümet nezdinde destekleyerek hakkında idam fetvası olan âsiyi bağışlattı ve ona kapıcıbaşılık rütbesi verdirdi. Böylece bu meseleyi halletmiş ve başarısızlığını örtbas ederek Ocak 1799'da İstanbul'a dönmüştü.

Onun üçüncü faaliyet sahasını Mısır meselesi teşkil eder. Küçük Hüseyin Paşa, Vidin dönüşü donanma ile Akdeniz'e açılarak Mısır sahillerini abluka altına alan İngiliz donanmasına katıldı. Ancak bu ablukaya rağmen Napolyon'un Mısır'dan gizlice Fransa'ya kaçması önlenemedi (Ağustos 1799). Hüseyin Paşa Mart 1801'de kethüdâsı Hüsrev Ağa'yı 6000 kişilik bir kuvvetle karaya çıkarttı. Reşîd ve Rahmâniye şehirleri alındı, Fransızlar mağlûp edilerek teslim olmaya zorlandı. 27 Haziran 1801'de ise antlaşma yapıldı. Kahire'de Kansu Gavri Sarayı'nda Mısır ulemâsı toplanarak III. Selim adına fetih hutbesi okunduğu gibi kale anahtarları da İstanbul'a hükümdara yollanmıştı. Hüseyin Paşa'nın bu faaliyetleri ve kazandığı başarılar III. Selim'i çok memnun etmiştir.

Hüseyin Paşa'nın dördüncü grupta zikredilebilecek en önemli faaliyetini donanmada yapılan ıslahat oluşturur. Bu yolda öncelikle tersane ve donanma nizamında birtakım değişiklikler yaptı. Seferden dönüşte gemi mürettebatı bahriyelilerin memleketlerine gönderilmeleri usulü kaldırılarak bunların kış aylarında da tersanede kalıp tâlim ve terbiyelerinin devamının sağlanması, donanma kaptanlarının ehliyetlerine göre sınıflandırılması, kabahati olmayanların rütbelerinin indirilmesinin önlenmesi, marangozların donanma gediklileri arasına alınıp ustaişçi sınıfı meydana getirilmesi, kalyonların büyük ve küçük olarak ayrılması sağlandı. Ayrıca eğitime büyük önem verilerek 1793'te gemi inşasındaki uzmanlığı herkesçe kabul edilen Fransız gemi mimarı Jacques Balthasard le Brun, iki asistanı Jean Baptiste Benoit ve Toussaint Petit ile birlikte İstanbul'a getirildi. Le Brun'ün teklifiyle tersanedeki mühendishânede eğitim hesap-hendese, gemi resim ve planı ile öğrenilen nazarî bilgilerin tatbikatı olmak üzere üç grupta düzenlendi. Öğrencilere coğrafya ve harita bilgisi de veriliyordu. Öğrenci sayısı yirmi olarak sabit tutulmuştu. Herhangi bir boşalma durumunda tersane mensuplarının çocuklarının onların yerlerine alınması öngörülmüştü. Öğrencilere aylık da bağlanmıştı. Eğitim hizmetleri yanında bu dönemde gemi yapımına hız verildi. Osmanlı donanması 1789-1798 arasında kırk beş yeni savaş gemisiyle takviye edildi. Bunlardan 1796'da denize indirilen Selimiye 122 top, 1200 mürettebata, 1797'de tamamlanan Bâdî-i Nusret ve ertesi sene donanmaya katılan Tâvûs-i Bahrî seksen iki topa ve 900 bahriyeliye sahipti. Donanmanın ateş gücü 2156 topa, asker sayısı da 40.000'e ulaşmıştı. Böylece Osmanlı donanması Avrupa'nın en güçlü donanmalarından biri haline gelmişti. Hasköy'deki Bahriye Mühendishânesi'nde le Brun'ün yanında Türk mühendisler yetişti ve bunlar başka tersanelerde görevlendirildi. Tersanede birkaç havuz inşa edilmiş, Tersane Sarayı da onarılmıştı.

Bütün bu faaliyetler sürerken Küçük Hüseyin Paşa 1803 Kasımında verem hastalığına yakalandı. Öleceğini hissettiği için bir vasiyetnâme yazıp bunu III. Selim'e sundu. Burada esas olarak borçlarının ödenmesi için hükümdardan ricada bulunmuş ve mallarının satışını istemişti. Çok geçmeden aynı yılın 8 Aralığında vefat ederek Eyüp'te Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi'nin yanına defnedildi. "Gülşen-i aden ola mesken Kapudan Paşa'ya" mısraı Tarihçi Vâsıf'ın onun ölümüne düşürdüğü tarihtir.

Hüseyin Paşa'nın Napolyon'un Mısır'dan ayrılmasından sonra Fransızlar'la Osmanlı Devleti arasındaki dostluk münasebetlerinin tesisinde katkısı büyüktür. Bundan dolayı ölümü Paris'te üzüntü ile karşılanmış, bizzat Napolyon Osmanlı elçisi Hâlet Efendi'ye en sadık dostlarının Hüseyin Paşa olduğunu, onun ölümüyle III. Selim'den başka dostlarının kalmadığını söylemişti.

Kaynakların bildirdiğine göre Küçük Hüseyin Paşa kendini beğenmiş, haris, çabuk kızan bir mizaca sahipti. Bu sebeple vezirler arasında pek çok düşmanı vardı. Onun tersanedeki faaliyetleriyle ilgili olarak G. A. Ollivier tenkidî bir yaklaşımla bir devlet adamına yaraşır görüşlere ve bilgiye sahip bulunmadığını, iyi niyetli olduğunu, en ince ayrıntıyla bizzat uğraşıp işçilerin başından ayrılmadığını ve onları teşvik ettiğini, ancak sınırlı bilgi ve düşünceleri sebebiyle pek çok gemi yaptırmakla bahriyeyi ihya ettiğini zannettiğini, tayfa yetiştirilmesinde herhangi bir planı bulunmadığını, ticareti teşvik etmediğini, tersanedeki mektebe de gereken himayeyi göstermediğini belirtir. Bununla birlikte III. Selim'e sunduğu, ona atfedilen lâyihada yer alan bilgiler tersane ve donanma hakkındaki görüşlerini, bu konudaki derinliğinin derecesini ortaya koyar. Ayrıca 1801'de Mısır'da Fransızlar'a karşı giriştiği harekâtı konu alan Gazavât-ı Hüseyin Paşa adlı bir risâlenin varlığı bilinmektedir (Levend, s. 159). Mehmed Hafîd Efendi eserini onun denizcilikteki

başarılarından dolayı kaleme almıştır. Kasımpaşa'da Hastahane Yokuşu'nda bir çeşme yaptırdığı belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 201, s. 73, 169, 173; BA, MAD, nr. 8882, s. 121-122; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5849; BA, HH, nr. 2185, 2252, 2378, 2521, 3624, 3960, 4497, 4500, 4546, 5766, 6605, 6856, 8263, 8779, 12262, 12505, 14965, 15482; TSMA, nr. E. 6693; III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (nşr. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 63, 81, 266, 305; Ömer, Târîh-i Sultân Selîm Hân-ı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, TY, nr. 2152, vr. 24a, 27a, 62a, 76b, 135a vd.; Nûri, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, TY, nr. 239, vr. 34b, 90a, 135a vd.; Vâsıf, Târih, Millet Ktp., Ali Emîrî, TY, nr. 608, s. 213-217, 233; nr. 609, s. 197 vd.; Mehmed Hafîd Efendi, Sefînetü'l-vüzerâ, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 245, vr. 12a; Yorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, V, 124 vd.; Atâ Bey, Târih, II, 197; Cevdet, Târih, VI, 294 vd.; VII, 266 vd.; G. A. Ollivier, Voyage dans l'empire ottoman et l'Egypte, Paris 1801, 5. kısım; Enver Ziya Karal, Selim III. ün Hatt-ı Humayunları, Ankara 1942, s. 30, 78, 87, 141-142, 164; a.mlf., "İngiltere'nin Akdeniz Hakimiyeti Hakkında Vesikalar", TV, I/2 (1941), s. 122-134; a.mlf., "Selim III Devrinde Osmanlı Bahriyesi Hakkında Vesikalar", a.e., I/3 (1941), s. 203-211; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 502-504, 508, 528-537; Levend, Gazavatnâmeler, s. 159; S. J. Shaw, Between Old and New: the Ottoman Empire under Sultan Selim III: 1789-1807, Harvard 1971, s. 155 vd.; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 23-25; a.mlf., "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Risâlesi", TED, XIII (1987), s. 394-402; İdris Bostan, "Osmanlı Bahriyesinde Modernleşme Hareketleri, Tersâne'de Büyük Havuz İnşâsı: 1794-1800", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 69-90; Zarif Orgun, "Osmanlı İmparatorluğunda Kaptan Paşalar ve Donanmaya Yapılan Merasim", TV, I/2 (1941), s. 135-144; Tahsin Öz, "Selim III.'ün Sırkâtibi Tarafından Tutulan Rûznâme", a.e., III/13-15 (1944-49), s. 26-35, 102-116, 183-199; Nejat Göyünç, "Kapudan-ı Deryâ Küçük Hüseyin Paşa", TD, II (1952), s. 35-50.

Nejat Göyünç

HÜSEYİN PAŞA, Mere

(ö. 1033/1624)

Osmanlı vezîriâzamı.

Arnavut asıllıdır. Bazı eserlerde Merre (مرّه) imlâsıyla yazılan lakabının, cezalandırılmasını istediği kimseler için yakın adamlarına, Arnavutça “alın götürün” anlamındaki bu kelimeyle seslenme âdeti dolayısıyla verildiği belirtilir.

Muhtemelen Enderun’da yetiştikten sonra çavuş olarak 1597 Haziranının ilk günlerinde Macar seferi serdarlığına getirilen Satırcı Mehmed Paşa’nın hizmetine girdi ve onun aşçıbaşıları arasında yer aldı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 158). Ardından Enderun’da aşçı olduğuna dair bilgi gibi (Sicill-i Osmânî, II, 188) sipahiliğe geçtikten sonra sokak silâhdarı olduğu yolundaki ifadeler de (Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 69) ihtiyatla karşılanmalıdır. Satırcı Mehmed Paşa’nın azledilip 6 Temmuz 1599’da öldürülmesine kadar onun maiyetinde bulundu. Daha sonra Defterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa ve Dârüssaâde ağalarına intisap etti. Malkoç Ali Paşa’nın 16 Ekim 1603’te vezîriâzamlığa ve Macar seferi serdarlığına tayininde koyun emini, Kara (Öküz) Mehmed Paşa’nın aynı makama gelişinden (17 Ekim 1614) hemen sonra çavuşbaşı, Kayserili Halil Paşa’nın vezîrâzam oluşu sırasında (17 Kasım 1616) kapıcıbaşı olmuştu. Ardından kapıcılar kethüdâlığına, mîrâhûr-ı sânîliğe ve Kara Mehmed Paşa’nın 18 Ocak 1619’daki ikinci vezîriâzamlığında mîrâhûr-ı evvelliğe getirildi (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 196, 207, 326, 446, 504, 506, 519). Bu son vazifede iken Başdefterdar Bekir Paşa’nın teftişinde bulundu. Nisan 1620’ye kadar bu görevde kaldığı anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 7027, s. 60).

II. Osman’ın dikkatini çekerek Şâban 1029’da (Temmuz 1620) Mısır beylerbeyiliğine tayin edilen Hüseyin Paşa 23 Ağustos’da Kahire’ye vardı (Abdülkerîm b. Abdurrahman, nr. 705, vr. 39a). Burada yiyecek maddeleri darlığı, fiyatlarının kontrolü ve uzun süren veba salgınıyla meşgul oldu.

Ancak aşırı harcamalar sebebiyle tenkide uğradı. Beylerbeyilik gelirlerini alıkoyduğuna ve diğer bazı suistimallerine dair şikâyetlerin İstanbul'a ulaşması üzerine azledildi. Halefi Mustafa Paşa'nın buraya 7 Ocak 1622'de tayin edilmesi (BA, KK, nr. 257, s. 47, 63, 84) bu tarihten bir süre önce görevden alındığını gösterir.

Hüseyin Paşa İstanbul'a geldiğinde kendisini II. Osman'ın saltanatına karşı meydana gelen olayların içinde buldu. I. Mustafa'nın 19 Mayıs 1622'de ikinci defa cülûsu, Vezîriâzam Kara Dâvud Paşa'nın isyancılarla olan bağı karışıklıkları sona erdiremedi. Bu sırada gizlice Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin konağına giderek askerlerin kontrolünün temini vb. taahhütlerde bulunan Hüseyin Paşa sadârete tâlip oldu. Şeyhülislâmın vâlide sultana yazdığı ve devrinde de garip karşılanan bu tezkirenin ardından 3 Şâban 1031'de (13 Haziran 1622) vezîriâzamlığa getirildi (BA, KK, nr. 372, vr. 2b). Vezîriâzamlığa tayininde Mısır'da iken elde ettiği paraların rolü olduğu belirtilir.

Vezîriâzam olduktan sonra iyice sarsılmış olan idarenin ve düzenin yeniden kurulması için birtakım tedbirler aldı. Uzun zamandır toplanamayan Dîvân-ı Hümâyun'a işlerlik kazandırdı. Yeniçeri ve sipahilere "koyun bahası" adıyla para dağıtarak onları yatıştırdığı ve kendisine bağlamaya çalıştığı gibi II. Osman'ın ihmal ettiği cuma selâmlığına I. Mustafa'yı büyük merasimlerle çıkararak padişah hakkındaki olumsuz fikirleri bertaraf etmeye gayret etti. Erdel Beyi Bethlen'e (Gabor) yardım için Sarhoş İbrâhim Paşa'yı Bosna beylerbeyiliğine getirdi. Bunun sonucunda önemli bir Avusturya taburu Sokol yakınlarında yenilgiye uğratılarak kumandanlarıyla birlikte esir alındı. Ancak hazineden hesapsız para sarfına engel olunamadı. Ayrıca onun, sultanların vakıflarının tevliyet ve nezâretlerinin sipahilerin eline geçerek harap olmasına göz yumduğu, silâhdar ve sipahi mülâzımlarının sürekli tartışma konusu olan dirlik meselelerine önem vermeyip bunları birer bahane ile İstanbul'dan uzaklaştırmaya çalıştığı belirtilir. Bu arada yeniçeri ağası Derviş'i Karaman beylerbeyiliğine tayin etmesi, 7 Temmuz gecesi bir Mudanya kayığı ile Burgazada'ya gönderdiği yeniçeri ağasının öldürüldüğü yolundaki yalan haberler, azliyle neticelendi. Nitekim eski sadrazam Kara Dâvud Paşa'nın tahrikiyle hareket eden ocak ihtiyarlarının onun azlini temin için I. Mustafa'nın adı bilinmeyen annesiyle ("mestûre" olarak) emsaline daha

önce rastlanmadığı üzere görüştükleri bilinmektedir (28 Şâban 1031/8 Temmuz 1622; Hüseyin Tûgī Çelebi, s. 47-48). Bir gün sonra Lefkeli Mustafa Paşa vezîriâzam olurken Derviş Ağa da vezâretle eski görevine iade edildi (BA, KK, nr. 257, s. 106-107). Hayatından endişe ettiği için saklanan Hüseyin Paşa, II. Osman'ın katline karışanları ortadan kaldırmaya çalışan Gürcü Mehmed Paşa'nın sadâreti sırasında yeniden bu makamı elde etmek için birtakım tertiplere girişti. Vezîriâzamın kendilerine yönelik hareketlerinden memnun olmayan yeniçeri ve sipahileri para dağıtmak suretiyle elde etti (Hüseyin Tûgī Çelebi, s. 81; Solakzâde, s. 730). Nitekim divanın toplandığı gün hazırlanan plan uyarınca yeniçeriler isyan edip sadrazamın azli ve Hüseyin Paşa'nın tayinini istemişler, Mehmed Paşa da mührü iade ederek görevden çekilmişti. Saraydan çıkan hatt-ı şerifte Kayserili Halil Paşa'nın vezîriâzamlığa uygun görüldüğü, Hüseyin Paşa'nın kabul edilmediğinin yazılı olduğu olayların içinde bulunan Bostanzâde Yahyâ Efendi

tarafından aktarılmaktadır. Bostanzâde yine Kaptanıderyâ Kayserili Halil Paşa'nın kargaşa dolayısıyla bunu kabule yanaşmadığını, reîsülküttâb ile birlikte yazdıkları yeni bir telhisle ortalığın yatışması için vezîriâzamlığın Mere Hüseyin Paşa'ya tevcihinin gerekli olduğunu belirttiklerini, cevabî hattın da bu yönde verildiğini kaydeder (Vak'a-i Sultan Osman Han, vr. 50a-b). Böylece adamlarından haber beklemekte olan Hüseyin Paşa, kısa sürede buraya gelip 4 Rebîülâhir 1032'de (5 Şubat 1623) ikinci defa sadâreti ele geçirmiş oldu (BA, KK, nr. 372, vr. 61b).

Bu ikinci vezîriâzamlığında ilkinin aksi bir yol takip eden Hüseyin Paşa, yeniçeri ve sipahilerin desteğinin devamını sağlamaya itina gösterdi. Evkaf tevliyetlerinin birçoğunu bunlar arasında paylaştırdığı gibi ocağın bulunduğu Etmeydanı'nı sıkça ziyaret ederek aşçılarına ayrıca ilgi gösterdi ve buradaki Orta Cami'yi ibrişim halılarla döşetip cuma namazlarını da çok defa burada kıldı. Ayrıca kendisini de yeniçeri yazdırdı. Bu sırada uzun süredir Kamaniçe'de bekleyerek İstanbul'a gelmeyi geciktiren Leh elçilik heyeti zorla getirtildi ve İngiliz elçisi T. Roe'nin de katkısıyla daha önceki Hotin Muahedesi'nin hükümlerine uygun on dokuz maddelik bir antlaşma 18 Şubat'ta imzalandı.

Bu arada II. Osman'ın kanını dava ederek Anadolu'da hükümet merkezine

karşı büyük bir isyan çıkaran Abaza Paşa üzerine Cigalazâde Mahmud Paşa serdar olarak gönderildi. Beypazarı'na kadar giden Cigalazâde, Ankara'yı kuşatmış bulunan Abaza Paşa ile birtakım temasların sonunda Bursa'ya çekilmek zorunda kaldı. Eski vezîriâzam Gürcü Mehmed Paşa merkezden uzaklaştırıldı; Halil Paşa da Malkara'ya gönderildi (Nisan 1623). Kırım hanlığı Mehmed Giray'a tevcih edilirken II. Osman'ı hacca gitmeye teşvik ettiği bilinen hocası Ömer Efendi'ye Mekke şeyhülharemliği verildi. Bu arada Bağdat'ta beylerbeyinin öldürülmesiyle başlayan çekişmeler Diyarbekir Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa tarafından yatıştırıldı.

Bu olaylar cereyan ederken Hüseyin Paşa malî işlerle uğraşıyordu. Artan akçe talebine karşılık vâlide sultanla anlaşarak darphâneyi Enderun'a taşıttı ve altın, gümüş eşyanın eritilmesiyle askerin mevâciblerini karşıladı. Yerinde bırakılmasına karşılık yüklü bir meblağ göndereceğini bildiği Eflak beyinden böyle bir girişim sonucunda istediğini elde etti (Hammer, VIII, 255). Ancak ayarı düşük akçeden dolayı sıkça toplanarak seslerini yükselten sipahi mülâzımlarını yatıştırmakta zorlandı. Ardından divanda mîr-i mîrân pâyeli bir ihtiyara dayak attırmasının ölümle sonuçlanması, sâdâttan olduğu belirtilen bir kadıyı ikindi divanı sırasında tahkir etmesi ve dövdürmesi ulemânın büyük tepkisine yol açtı. İlmiye mensupları Fâtih Camii'nde toplanarak sadrazamın azlini ve muhakeme edilmesini istediler. Eski kazaskerlerin İstanbul kadısının ve diğer ileri gelen müderrislerin aralarında bulunduğu kalabalık bir ulemâ topluluğunun bu nümayişi büyük bir yankı uyandırdı. Buradaki toplantıya istemeyerek gelen şeyhülislâmın önce azlin gerektiğini söylemesi saray ve ocakla temasa geçilmesine yol açtı. Ağakapısı'ndan gelişmeleri takip etmekte olan Hüseyin Paşa, ulemânın dağıtılması için içlerinde Abdülmecid Sivâsî ile Nakîbüleşraf Gubârî Kāsım Efendi'nin de bulunduğu nasihat heyetleri gönderdi. 6 Haziran 1623'te cereyan eden ve benzerine pek rastlanmayan bu olaya dair devrin kaynaklarına yansıyan birçok haber arasında, I. Mustafa'nın cülûsunu gecikmeyle kabullenmiş olan ulemânın Abaza Paşa ile mektuplaştığına, Şehzade Murad'ı tahta çıkarmak düşüncesinde olduklarına dair bilgiler de yer alır. Aynı gün ikindi vaktinde vezîriâzamın şeyhülislâm, kazaskerler, mülâzımlar, acemi oğlanları ile birlikte Şehzade Camii avlusuna kadar geldiği, ulemânın bir kısmını kendi yanına çektiği, ancak bu sırada Fâtih Camii'nde başlayan mücadele sonucu on dokuz kişinin öldüğü kaynaklarda tafsilâtlı şekilde anlatılır.

Yine sert tedbirlerle otorite kurmak isteyen Hüseyin Paşa, kendisini de zaman zaman zor durumda bırakan sipahileri ortadan kaldırma planları kurdu. Hazırlanan plana göre Mısır askerleri gibi donatılan bostancı ve yeniçeriler saraya yerleştirilerek elçi kabulü ve dirlik tevcihi bahanesiyle bir divan günü toplanan sipahileri ortadan kaldıracaklardı. Fakat kurban bayramı dolayısıyla ertelenen bu planın açığa çıkması üzerine Hüseyin Paşa Ağakapısı'na sığındı. Taşrada ve seferde sipahilerin çok olduğunu ve kendilerine düşman olacaklarını anlayan yeniçeriler vezîriâzama destek vermekten vazgeçti, bunun üzerine mührü vermemekte direnen Hüseyin Paşa makamını bırakmak zorunda kaldı, yeniçeri ağasının kefaletiyle hapisten kurtuldu ve saklandı (4 Zilkade 1032/30 Ağustos 1623). Ancak IV. Murad'ın cülûsuyla birlikte entrikalarından çekinildiği için, Vezîriâzam Kemankeş Ali Paşa'nın ısrarlı aramaları sonucunda 8 Şevval 1033'te (24 Temmuz 1624) yakalanarak öldürüldü (Atâî, s. 679). Mezarının Karacaahmet'te Miskinler yakınlarında bulunduğu belirtilmektedir.

Osmanlı müelliflerinden ilmiye mensubu olanlar Hüseyin Paşa'yı kaba, cahil, zalim gibi ağır ifadelerle anarlar (a.g.e., s. 679; Mehmed b. Mehmed, vr. 34b; Kara Çelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 552). Bunda Fâtih Camii'ndeki hadise etkili olmuştur. Şiddet ve hiddetle hareket ettiği belirtilen (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 347) Hüseyin Paşa'yı "seyfiyye"ye mensup tarihçiler âdil bir vezir olarak tanıtırlar (Hüseyin Tûgī Çelebi, s. 85; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 623). Mısır'da kendisini tanıyanlara göre ise göründüğü kadar sert bir kimse değildi (Abdülkerîm b. Abdurrahman, nr. 4877, vr. 33a). Bostanzâde Yahyâ Efendi, başına buyruk olmakla beraber akıllıca hareketlerine ve fitneye izin vermediğine, ancak yanlış işlerinin çokluğuna işaret etmektedir (Vak'a-i Sultân Osmân Hân, vr. 51b-52b). Hüseyin Paşa İpek'te (Peć) bir cami, han ve hamam yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 257, s. 47, 63, 84, 106-107; nr. 372, vr. 2b, 61b; BA, MAD, nr. 7027, s. 60, 124; Hüseyin Tûgī Çelebi, Musîbetnâme (haz. Nezihi Aykut,

doçentlik tezi, 1988, İÜ Ed. Fak.), s. 43-44, 46-49, 81-86, 89-95; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 678-680, 715; Bostanzâde Yahyâ Efendi, Vak'a-i Sultan Osman Han, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 611, vr. 31b-32a, 34b, 42a-b, 47b-62b; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 57, II, 345-353, 356; III, 599; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 158, 196, 207, 326, 446, 504, 506, 519, 547, 555-556, 559, 606, 609-624, 629-631; Mehmed b. Mehmed, Târîh-i Âl-i Osmân, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Efendi, nr. 300, vr. 34b-35a; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 352, 374, 389-393, 397-398; Ahmed b. Hemdem Süheylî, Târîh-i Mısri'l-cedîd (nşr. İbrâhim Müteferrika), İstanbul 1142, s. 62b-63a; Rıdvanpaşazâde Abdullah, Târîh-i Mısır, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 900, vr. 110b, 118a; Abdülkerim b. Abdurrahman, Tevârîh-i Mısır, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 705, vr. 39a-b; a.e., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4877, vr. 33a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 25-26, 34-38, 46; Solakzâde, Târih, s. 721-723, 730-738; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 550-555; Abdurrahman Hibrî Efendi, Defteri Ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3648, vr. 22a-b, 23a; Naîmâ, Târih, II, 176, 206, 233-236, 241, 250-269, 291-292; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 68-70; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 40b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 49; Cedvel-i vüzerâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3622/2, vr. 46a; Hammer (Atâ Bey), VIII, 232-235, 239, 245-248, 252-261; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1956; Sicill-i Osmânî, II, 188; Danişmend, Kronoloji, III, 313-323; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri, III/3, 44-45.

Fikret Sarıcaoğlu

HÜSEYİN PAŞA, Mezemorta

(bk. MEZEMORTA HÜSEYİN PAŞA).

HÜSEYİN PAŞA, Tunus Beyi

(ö. 1152/1739)

Tunus'ta hüküm süren Hüseynî hânedanının kurucusu (1705-1735).

Babası, Girit'in Kandiye şehrinden geldiği rivayet edilen ve Tunus'ta uzun zaman Arap kabilelerine karşı yaptığı çarpışmalarla şöhret kazanan Ali et-Türkî adlı bir Osmanlı sipahisidir. Hüseyin Tunus beyleri Mehmed, Ramazan ve Murad'ın dönemlerinde tecrübeli bir asker ve idareci olarak temayüz etti. Murâdîler sülâlesine son verip (1702) dayı, bey ve paşa unvanlarını şahsında toplayan İbrâhim Şerif zamanında önemli bir kumandan oldu ve 1116 (1704) Tunus-Cezayir savaşı esnasında sipahi ağalığı görevini yürüttü. Cezayir beylerbeyinin Tunus'u istilâsı ve İbrâhim Şerif'in esir düşmesi üzerine ileri gelenler ve ocak ağalarından oluşan emâret meclisi (divan) 20 Rebîülevvel 1117 (12 Temmuz 1705) tarihinde Muhammed Hoca'yı dayı, Hüseyin'i de bey seçti. Hüseyin Bey, aynı yıl Cezayirliler'in saldırısını püskürttükten sonra Muhammed Hoca'yı ve serbest bırakılan İbrâhim Şerif'i öldürtüp Tunus'un idaresini tek başına ele geçirdi (1117/1705). İstanbul'daki Osmanlı idarecileriyle kurduğu iyi münasebetler sayesinde kendisine paşalık unvanıyla birlikte Tunus beylerbeyiliğinin verilmesi (1708) nüfuzunu daha da arttırdı. Başlangıçta çocuğu olmadığından yeğeni Ali Bey'i kendisinden sonra beyliğe aday göstermesine rağmen daha sonra bir câriyesinden çocuğu doğunca meclisi toplayarak iktidarın kendi çocuklarına intikali için karar aldırdı (1710). Böylece Tunus'ta kısa bir kesintiden sonra 1957'ye kadar hüküm süren Hüseynî hânedanı kurulmuş oldu.

Hüseyin Paşa'nın otuz yıl süren iktidarını iki dönemde incelemek mümkündür. 1705-1729 arasındaki ilk dönem sükûnet içinde geçti. İmar işleriyle bizzat uğraşan Hüseyin Paşa iç karışıklıklar sırasında zarar gören Kayrevan'ın surlarını yükseltti; birçok camiyi ve su yollarını tamir ettirdiği gibi pek çok köprü ve sarnıçla Tunus, Sefâkus, Kafsa, Nefta ve Sûs şehirlerinde cami ve medreseler yaptırdı. Halkın vergi yükünü hafifletti. Yakın yardımcılarından biri Raynaud adlı bir Fransız olan Hüseyin Paşa

Avrupa ülkeleri ile iyi münasebetler içerisindeydi. Osmanlı Devleti'nin himayesi altında Fransa (1710, 1728), İngiltere (1716), İspanya (1720), Avusturya (1725) ve Hollanda ile (1728) deniz ticareti ve korsanlık konusunda ikili antlaşmalar yaptı. Ancak Tunuslu korsanlar faaliyetlerini sürdürdüler, hatta Fransa 1728 ve 1731'de Goletta önüne donanma göndererek bu durumu protesto etti.

1729-1735 arası, Hüseyin Paşa'nın bütün gücünü iktidarını koruma savaşına harcadığı dâhilî karışıklık yıllarıdır. Hüseyin Paşa'nın, on beş yıl önce emâret meclisinden çıkarttığı iktidarın kendisinden sonra çocuklarına geçeceğine dair karar çerçevesinde büyük oğlu Mehmed'i resmen veliaht tayin edip ülkede yılda iki defa yapılan vergi toplama işiyle görevlendirmesi yeğeni eski veliaht Ali Bey'in infialine sebep oldu. Hüseyin Paşa, Sultan III. Ahmed ve sadrazamı Damad İbrâhim Paşa'ya müracaatla Tunus beylerbeyiliğinin yeğenine verilmesini sağladı (1138/1725). Ancak İstanbul'dan gelen paşalık fermanı ve kaftan Ali Bey'in hoşnutsuzluğunu gidermeye yetmedi. Çünkü beylerbeyilik sadece isimden ibaret bir makamdı. Asıl güç ve nüfuz ise Tunus Ocağı beylerinin başında bulunan ve vatan beyi olan amcasının elindeydi ve ondan sonra bu görev çocuklarına geçecekti. Bu durumu kabullenemeyen Ali Paşa, oğlu Yûnus'la birlikte bazı kabileleri de ayaklandırarak Cebelüssalât mevkiinde direnişe geçti (1729). Hüseyin Paşa'nın karşısında yenilince de Cezayir'e kaçtı (İlter, II, 24, 31) ve 1734'e kadar orada kaldı. Bâbıâli, Ali Paşa ile oğlunun İstanbul'a gönderilmesi için Cezayir beylerbeyine emir verdi. Fakat emre uyulmadı. Cezayir Dayısı Kör Abdi, Hüseyin Paşa ile anlaşarak kendisini hapse attırdıysa da halefi İbrâhim serbest bıraktı ve onunla birlikte Tunus topraklarına girdi. Emrindeki Arap birliklerinin bir kısmı tarafından terkedilen Hüseyin Paşa, 4 Eylül 1735'te Simence'de mağlûp oldu ve Kayrevan'a çekilmek zorunda kaldı. Böylece Ali Paşa hem beylerbeyiliği hem de vatan beyliğini ele geçirdi; yardımını gördüğü Cezayir dayısına da daha önce söz verdiği gibi yıllık haraç ödemeyi taahhüt etti. Bu sırada Hüseyin Paşa Kayrevan'da kuvvet toplayıp tekrar saldırıya geçerek Ali Paşa'nın oğlu Yûnus'u yendi (3 Kasım 1735) ve Tunus surlarına kadar ilerledi; fakat şehri kuşatma cesaretini gösteremeyip tekrar Kayrevan'a çekildi. Kayrevan'da beş yıl kuşatma altında yaşayan Hüseyin Paşa, 16 Safer 1152'de (25 Mayıs 1739) şehrin düşmesi üzerine Cezayir'e kaçarken yakalandı ve Yûnus tarafından öldürüldü. Bu gelişmeler karşısında fiilen bir

şey yapamayan Bâbıâli, Ali Paşa'nın beylerbeyiliğini ve Vatan beyliğini kabul ve tasdik etmek zorunda kaldı (1739). Hüseyin Paşa'nın oğulları Mehmed ve Ali beyler sahil şehirlerinde tutunmaya çalıştılarsa da bir sonuç elde edemediklerinden Cezayir'e çekildiler (bk. HÜSEYNÎLER).

BİBLİYOGRAFYA

A. Rousseau, Annales tunisiennes, Alger 1864, IV, 93 vd.; İbn Ebü'd-Diyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân bi-aḫbâri mülûki Tûnis ve ʿahdi'l-emân (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Tunus 1964, II, 83-84, 98-99, 117 vd.; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 24, 31, 150-155; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 269; M. H. Chérif, Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn Ben Ali: 1705-1740, Tunis 1984-86, I-II; Muhammed b. el-Hoca, Ṣafaḥât min târîḫi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, bk. İndeks; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâratüh, Beyrut 1412/1992, II/2, s. 370; Abdurrahman Çaycı, La question tunisienne et la politique ottomane: 1881-1913, Ankara 1992, s. 4; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Tunus'un 1881'de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseynî Ailesi", TTK Belleten, XVIII/72 (1954), s. 547-549; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'un Osmanlı Devletinden Ayrılması", MÜİFD, IV (1986), s. 143-145; G. Yver, "Hüseyin", İA, V/1, s. 640-641; R. Mantran, "al-Ḥusayn", EI² (İng.), III, 604-605.

Atilla Çetin

HÜSEYİN RÂCİ EFENDİ

(ö. 1902)

Daha çok Târihçe-i Vak'a-i Zağra adlı eseriyle tanınan Osmanlı âlimi.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde kalan Karinâbâd kasabasına bağlı Mollaşeyh köyünde doğdu. Babasının adı Hacı Hasan'dır. Râci Efendi, memleketinde başladığı tahsilini İstanbul'un çeşitli medreselerinde tamamladı. Tasavvuf terbiyesini,

Çırpan'da kütüphanecilik yapan ve daha sonra şehid olan Nakşî şeyhi el-Hâc İsmâil Efendi'den aldı. Birçok mektepte hoca ve müdür olarak görev yaptı. Doksanüç Harbi devam ederken başlayan büyük göç sırasında Eski Zağra'dan ailesiyle birlikte önce Edirne'ye, oradan da İstanbul'a gitti (28 Ağustos 1877). Eski Zağra ve çevresinde olduğu kadar İstanbul'da da sevilip sayılan Râci Efendi bu sırada diğer muhacirler gibi oldukça sıkıntılı günler geçirirken Eski Zağra'da ve göç sırasında başından geçenleri kaleme aldı. Râci Efendi'nin göçten sonra İstanbul'da çok kalmadığı anlaşılmaktadır. 13 Temmuz 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile, Ruslar ve Bulgarlar'ın büyük zulümler yaparak işgal ettikleri bölgenin Eski Zağra sancağının da bulunduğu güney kısmında Rumeli-i Şarkî Vilâyeti kurulunca 1879 Eylülünden itibaren muhacirler eski topraklarına dönmeye başladılar. Râci Efendi de bu sırada Eski Zağra'ya dönmüş olmalıdır. Nitekim 17 Ekim 1881'de Eski Zağra müftülüğüne tayin edildiği ve ihtiyaç sebebiyle 22 Mart 1883'te müftülükten ayrılıp muallim olarak rüşdiyeye geçtiği bilinmektedir (Aydın, s. 207, 225). Ayrıca Bulgarlar'ın vilâyeti ilhak faaliyetleri, müslüman ahaliye yapılan zulümler ve bunlara karşı alınması gereken tedbirlerle ilgili olarak Bulgaristan Cemâat-i İslâmiyyesi tarafından Bâbıâli'ye sunulan 1302 (1885) tarihli lâyihanın altında "Müftü ve Cemâat-i İslâmiyye Reisi" unvanıyla imzasının bulunması 1885 yılı sonlarında Eski Zağra'da bulunduğunu göstermektedir (Derviş Vahdetî, s. 170). Râci Efendi'nin Ma'lûmat'ta Yunan harbi dolayısıyla yazdığı tebrik ve tarih manzumesinde de (12 Haziran 1897) "Zağra-i Atîk Cemâat-i İslâmiyyesi Reisi" imzası vardır. Ancak aynı derginin 27 Zilhicce 1317 (27 Nisan 1900)

tarihli sayısındaki şiiri “Meclisi Kebîr-i Maârif âzâsından” unvanıyla yayımlandığından 1897’den sonraki bir tarihte İstanbul’a geldiği anlaşılmaktadır. Eski Zağra Müftüsü olarak tanınan Râci Efendi Meclisi Kebîr-i Maârif üyeliği görevinde iken vefat etti ve Eyüpsultan Mezarlığı’nda toprağa verildi.

Eserleri. Manzum ve mensur bazı eserleri bulunan Râci Efendi’nin yayımlanan kitapları şunlardır: 1. Telhîsü’l-inşâ (İstanbul 1313). Sağlığında yayımlanan tek eseri olan bu kitabı müellif, Zağra’da rüşdiye mektebinde muallimi evvel olarak çalıştığı sırada kaleme almıştır. Güzel okuma ve doğru yazmayı öğretmek amacıyla orta öğrenim seviyesine uygun tarzda hazırlanmış bir ders kitabıdır. 2. Târihçe-i Vak‘a-i Zağra (İstanbul 1326). Müellifi hayatta iken basımı için gerekli izin alındığı halde savaş yüzünden yayımlanamayan eser daha basılmadan okuyanlarca çok beğenilmiş, bazı nüshaları Nâmık Kemal, Recâizâde Ekrem gibi devrin tanınmış edebiyatçılarına da gönderilmiş ve onlar tarafından takdir edilmiştir. Râci Efendi’nin son şeklini 1897’de verdiği, ölümünden sonra oğlu topçu binbaşısı Necmi Râci tarafından yayımlanan eser “Târihçe-i Vak‘a-i Zağra”, “Hercümerc-i Kıt‘a-i Rumeli” ve “Hicretnâme” başlıkları altında üç bölümden meydana gelmektedir. Başında Necmi Râci ve müellifin kısa birer sunuş yazısı bulunan ilk bölüm hâtıra tarzında kaleme alınmış olup Ruslar’ın 21 Haziran 1877 tarihinde Tuna’yı geçerek Osmanlı topraklarına girmesiyle başlamakta; Eski Zağra’ya ulaşan işgal haberleri, buradaki tedirgin bekleyiş, Bulgarlar’ın Rus işgali sırasında yaptıkları zulüm, Süleyman Paşa yönetimindeki Osmanlı ordusunun kasabayı kurtarması anlatılmakta, arkasından başlayan göç ve yaşanan faciaların tasviriyle son bulmaktadır. Bu ilk bölüm yazarın bizzat şahit olduğu veya duyduğu olayların hikâyesidir. Kitapta yer alan birçok trajik olayın anlatılışı esere edebî bir hüviyet kazandırmaktadır. İkinci bölümün ilk kısmında Doksanüç Harbi esnasında Rumeli cephesindeki askerî harekât özetlenmekte, bu sırada yapılan hatalar ve bunların nelere mal olduğu anlatılmaktadır. Eserin nüshalarından biri o sırada Bağdat’ta sürgünde bulunan Doksanüç Harbi kumandanlarından Süleyman Paşa’ya gönderilince paşa eserde yer alan askerî konularla ilgili olarak tenkidî mahiyette bir mektup göndermiştir (bu mektup Râci Efendi’nin oğlu Binbaşı Necmi Bey tarafından ayrıca yayımlanmıştır). M. Ertuğrul Düzdağ, Hüseyin Râci’nin bu bölümün ilk kısmını, Süleyman Paşa’nın bu mektubunda verdiği bilgileri bazı

değişikliklerle iktibas suretiyle hazırladığını belirtmektedir. Râci Efendi'nin kaleminden çıkan ikinci kısımda, Ruslar'ın Zağra'yı ve çevresindeki beldeleri ikinci defa işgal ettikleri 1878 yılı Ocak ayı başından itibaren meydana gelen olaylar, müslümanların katledilişi ve ikinci göçün acıklı manzaraları anlatılmakta, bu faciayı gören yabancı gazetecilerin yazılarından da parçalar nakledilmektedir. Eserin üçüncü bölümü 364 beyitlik bir manzumeden oluşmaktadır. "Müfteilün müfteilün fâilün" vezniyle yazılan bu manzumede göç ve göç sırasında yolda çekilen sıkıntılarla İstanbul'a gelen yüz binlerce muhacirin burada karşılaştığı zorluklar dile getirilmektedir. Henüz yayımlanmadan Recâizâde Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyyât (İstanbul 1299/1882, s. 185-186) ve Mehmed Celâl'in Osmanlı Edebiyatı Numûneleri (İstanbul 1312, s. 64) adlı eserlerine bazı parçalarını aldıkları Târihçe-i Vak'a-i Zağra, Yahya Kemal'in çocukluğunda Ta'lîm-i Edebiyyât'ta okuduğu bölümüyle dikkatini çekmiştir. Yayımlandıktan sonra ise şair kitabın başındaki, "Azîz-i kavm idik a'dâ zelîl kıldı bizi / Esîr-i bend-i belâ vü sefîl kıldı bizi" beytini uzun zaman dilinden düşürmemiştir. Yahya Kemal, "Türkler'in vatan edebiyatında en samimi, yüksek bir şâheseri" olarak nitelediği eseri Falih Rıfkı Atay gibi nesir üstatlarına da tavsiye etmiştir (Dergâh, II/14 [1921], s. 17-20). Arif Nihat Asya bu mısralardan ilham alarak her bendin sonunda ilk mısraın tekrar edildiği bir mersiye yazmıştır (Şiirler, İstanbul 1976, II, 47). Târihçe-i Vak'a-i Zağra, M. Ertuğrul Düzdağ tarafından sadeleştirilerek "Hercümerc-i Kıt'a-i Rumeli" bölümündeki Süleyman Paşa'ya ait kısım çıkarılıp geniş açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1973).

Ma'lûmat'ın 11 Muharrem 1315 (11 Haziran 1897) ve 27 Zilhicce 1317 (28 Nisan 1900) tarihli sayılarında dört manzumesi yayımlanan Hüseyin Râci Efendi'nin Eser-i Aşk, Bedreka, İlzâm-ı Avâm, İlcâm-ı Hisân adlı manzum eserleriyle bir kısım şiirlerini topladığı divançesinin ne olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Râci Efendi, Zağra Müftüsünün Hatıraları: Tarihçe-i Vak'a-i Zağra (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1990; Süleyman Paşa, 1293 Türk-Rus Muharebesi Hakāyıkından Hulâsa-i Vukūât-ı Harbiyye (nşr. Necmi Râci), İstanbul 1324, s. 55; Derviş Vahdetî, Volkan (İstanbul 1908-1909; nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, s. 134, 140, 154, 170; Osmanlı Müellifleri, II, 207; Mahir Aydın, Şarkî Rumeli Vilâyeti, Ankara 1992, s. 207, 225; Yahya Kemal, "Balkan'a Seyahat", Dergâh, II/14, İstanbul 1921, s. 17-20; Ali Canip Yöntem, "Yakın Tarihimizin Tek Bir Faslına Dair Küçük, Fakat Değerli Bir Eser: Tarihçe-i Vak'a-i Zağra", Yakın Tarihimiz, VI/41, İstanbul 1962, s. 39-41; M. Ertuğrul Düzdağ, "93 Hicreti ve Bulgar Zulmüne Dair Manzum Bir Risâle", İslâmî Edebiyat, sy. 13, İstanbul 1991, s. 12-16; "Râci Hüseyin Efendi", TDEA, VII, 265.

Mustafa Uzun

HÜSEYİN RAHMİ GÜRPINAR

(bk. GÜRPINAR, Hüseyin Rahmi).

HÜSEYİN ŞAH

(bk. HÜSÂMEDDİN HÜSEYİN ŞAH).

HÜSEYİN ŞAH, Alâeddin

(علاء الدين حسين شاه)

(ö. 925/1519)

Bengal’de hüküm süren Hüseyinşâhîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1494-1519)

(bk. HÜSEYİNŞÂHÎLER).

HÜSEYİN ŞAH ARGUN

(ö. 962/1555)

Argun hânedanı hükümdarlarından (1524-1554).

876'da (1471-72) veya 896'da (1491) Kandehar'da doğdu. Şah Hasan Argun ve Mirza Şah Hasan adlarıyla da anılır. Soyu Cengiz Han'a kadar ulaşmaktadır. Bâbürlüler Kandehar'ı ele geçirince Hüseyin Şah'ın babası Şah (Şah Şücâ) Bey İndus kıyısındaki Bakkar'ı başşehir yaptı (1522). Şah Bey'in 1524'te ölümü üzerine yerine daha önce Sultan Bâbür'ün hizmetine girmiş olan oğlu Hüseyin Şah geçti ve Bâbür adına hutbe okutarak bağlılığını bildirdi. Daha sonra hâkimiyetini tanımayan Câm Fîrûz üzerine yürüdü ve onu mağlûp ederek Tatta'yı ele geçirdi. Vekāyî'de Hüseyin Şah'ın faaliyetlerinden sık sık bahsedilmektedir.

Mültan'daki Lengâh hânedanı Argunlular için tehlike arzetmekte ve zaman zaman Argunlu arazisine saldırmaktaydı. Mültan sıkı bir muhasaraya alındı ve uzun süren bir kuşatmadan sonra şehir zaptedildi (1526). Hüseyin Şah, kalenin idaresini güvenilir bir kimse olan Hâce Şemseddin Mâhûnî'ye bırakarak geri döndü. Daha sonra da Argunlular'a karşı hücum hazırlığı içinde olan Kutç hâkimi Rây Hangâr'a karşı sefere çıkarak onu da ağır bir bozguna uğrattı. Bu dönemde Bâbürlü Sultanı Hümâyun ile Delhi Sultanı Şîrşah arasındaki mücadele Argun Hânedanı'nı da etkiledi. Şîrşah karşısında mağlûp olan Hümâyun Sind'e sığındı, fakat Hüseyin Şah Şîrşah'tan çekindiği için ona yardım edemedi. Hümâyun daha sonra Sind'e saldırıp Sihvân'ı kuşattı. Hüseyin Şah, Argun'un başarılı müdafaası karşısında hiçbir sonuç alamadan Cûn'a çekildi. Hüseyin Şah hayatının son yıllarında aklî dengesini kaybetti. Bunun üzerine devlet ileri gelenleri onu tahttan indirdiler ve yerine geçecek oğlu bulunmadığından aynı soya mensup Mirza Muhammed Îsâ Tarhan'ı sultan ilân ettiler (1554).

Osmanlı kaptan-ı deryâlarından Seydi Ali Reis Hint sahillerine yaptığı sefer sırasında fırtınaya tutulup Gucerât'a sığınmıştı. Geri dönüşü esnasında Hüseyin Şah tarafından huzura kabul edilmiş, ondan ilgi ve itibar görmüştür

(Mir’âtü’l-memâlik [nşr. Ahmed Cevdet], s. 37).

el-Melikü’l-Müeyyed unvanıyla anılan Hüseyin Şah 12 Rebîülevvel 962’de (4 Şubat 1555) Alipoto köyünde öldü ve Tatta yakınında Maklî’de toprağa verildi. İki yıl sonra naaşı Sind’den alınarak Mekke’ye nakledildi ve Cennetü’l-Muallâ’da babasının yanına defnedildi. Onun ölümüyle Argun hânedanı sona ermiş oldu. Hüseyin Şah ilimle de meşgul olup Muslihuddîn-i Lârî ve Şeyh Yûnus es-Semerkandî gibi âlimlerden ders okumuştu. İlim adamlarını sever, onlara ihsanda bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekāyi‘ (Arat), II, 238, 244, 253, 257, 262, 266, 267, 271, 273, 275-276, 374; Seydi Ali Reis, Mir’âtü’l-memâlik (trc. A. Genceli), Tahran 2535 şş., s. 78-88; a.e. (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1313, s. 36-37; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî (nşr. B. De), Kalküta 1935, III, 520, 541-544; Gülbeden Begüm, Hümâyunnâme (trc. Abdürrab Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 51, 72-73, 80-81, 82-84, 87, 89, 99, 170-171, 173-174, 178, 184, 196, 211; Mîr Muhammed Ma‘sûm, Târîḫ-i Maʿ ṣûmî (nşr. U. M. Duodpota), Poona 1938, s. 144-184; Abdülkādir Bedâûnî, Münteḫabü’t-tevârîḫ, Kalküta 1886, I, 436-442; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, IV, 92-93; C. Collin Davies, “Arghūn”, EI² (İng.), I, 627-628; A. S. Bazmee Ansari, “Ḥusayn Shāh Arghūn”, a.e., III, 632-633; Abdülkerim Özaydın, “Argun”, DİA, III, 357.

Enver Konukçu

HÜSEYİN ŞAH CAMİİ ve TÜRBESİ

Üsküp yakınında XVI. yüzyıl ortalarında inşa edilen cami ile bânisinin türbesi.

Makedonya'da Üsküp şehrinin 10 km. kadar dışında, Kalkandelen'e giden eski anayolun kenarındaki Saray köyünde bulunan cami, kapısı üstündeki dört beyitlik Arapça kitâbeye göre 961 (1554) yılında Hüseyin Şah tarafından yaptırılmıştır. Ancak kitâbede bâni için kullanılan "merhum" ibaresi kabir taşındaki 974 (1566-67)

tarihiyle tezat teşkil etmekte, bazı araştırmacılar, buradan hareketle ilk tarihin inşaata başlama yılı olabileceğini ve mâbedin muhtemelen 974'ten sonra bitirilmiş bulunduğunu ileri sürmektedir (Lidija Kumbaradži-Bogoević, s. 76-77).

Caminin bânisi Hüseyin Şah Rumeli'de vakıfları bulunan Karlıili beyleri soyundandır. Bulgaristan'da Karlova kasabasında da vakıfları vardır (bk. ALİ BEY CAMİİ). Yine aynı ailenin Üsküp'te 1925'te yıktırılan bir camisiyle bir türbesi vardı. Elezović, bu aileye dair inanılması güç bazı söylentilere dayanarak Toko adında Mağribli bir Fransız soyundan geldiğini bildirir ve caminin Avusturyalılar'ın istilâsı sırasında XVII. yüzyıl sonlarında harap olarak o tarihten beri öylece kaldığına işaret eder. Ayrıca 1915'te Üsküp'ün Bulgar istilâsına uğraması sırasında caminin mihrap ve mahfeli yıkıldığı gibi türbe de tahrip edilmiştir. 1963 Üsküp depreminde zarar gören mâbed, ancak 1977'de Tarihî Eserler Koruma Kurumu'nun hazırlattığı proje uyarınca restore edilmiştir. Cami ile kurucusunun türbesinin Saray adını taşıyan bir köyde olması Karlıili beylerinin saraylarının burada bulunduğunu gösterir. Nitekim buranın eskiden Hüseyin Şah adıyla anıldığını Bogoević de belirtmektedir (a.g.e., s. 76).

Hüseyin Şah Camii 8,25 × 8,25 m. ölçülerinde kare planlı bir yapı olup harimi basık sekizgen, sağır bir kasnağa oturan bir kubbe örter. Duvarların

kubbe kasnağı eteğinde dört köşesi aşağıya doğru meyillidir. Bu pahlar ve kubbe 1160 (1747) yılına ait bir bilgiye göre kurşunla kaplı iken şimdi alaturka kiremitle örtülmüştür. Moloz taşlardan inşa edilen binanın dış cepheleri sıvanmıştır. Mâbed oldukça gösterişli bir eser olmasına rağmen kâgir bir son cemaat yerine sahip değildir. Fakat giriş cephesinde görülen kiriş deliklerinden ahşaptan bir son cemaat yerinin varlığı anlaşılmaktadır. Harimde kareden kubbeye geçiş köşelerde tromplarla sağlanmıştır. Bunların altında köşeyi trompun alt kenarına yediren birkaç dizi mukarnas görülür. Mekân üç cephede açılmış pencerelerle aydınlanmıştır. Bunlar altta iki, ortada iki ve en üstte tek olmak üzere beşer adettir. Alt sıra pencerelerin sivri biçimli boşaltma kemerleri beyaz ve kırmızı renkli taşlardan yapılmıştır. Mukarnaslı mihrap kavsarasının dışında içeride sanat değerine sahip başka bir mimari unsur yoktur. Minber ise alelâde tahtalardan yapılmış çok basit ve perişan görünüşlüdür. Caminin belki bir yangın geçirdiği ve bu yüzden mimarisiyle bağdaşmayan bu duruma girmiş olduğu düşünülebilir.

Çok köşeli bir kürsü üstünde yükselen minare 22,5 m. olup Rumeli’deki birçok benzeri gibi yanındaki camiye nisbetle çok uzundur. Çok köşeli gövdesi yassı taşlardan yapılmış, şerefe altı çıkmaları ise mukarnaslı olarak işlenmiştir. 1929’da yayımlanan eski fotoğrafında şerefe korkulukları yokken sonraları bu eksiklik giderilmiştir.

Caminin yanında yer alan türbenin kapısı üstünde vakfın kurucusu olan Hüseyin Şah’ın adını veren 974 (1566-67) tarihli, dört kartuş içine istiflenmiş sekiz satırlık bir kitâbe yer almıştır. Sekizgen biçiminde ve üstü kiremit kaplı bir kubbe ile örtülü olan türbe, yanındaki cami ile yarışırcasına hemen hemen onunla aynı yükseklikte dir. Bunun da her cephesinde altlı üstlü iki pencere vardır ve altta olanların kemerleri camidekiler gibi çift renkli taşlardandır. Kubbe sekizgen bir kasnağa oturur. Yanındaki hazîrede Hüseyin Şah’ın 1032’de (1622-23) vefat eden oğlu Ali Bey’in üstüvâne biçiminde, kavuksuz ve çok sade mezar şâhidesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, II, 183; Glisa Elezović, “Turski Spomnenici u Skoplju”, Glasnik Srpskog Naucnog Drustva, Skopje 1929, s. 254-267, rs. 5-7; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 308, nr. 6382-6383, rs. 1473-1478; Z. Palov, Evidencija na Nedvizno Kulturno Nasledstvo na Teritorja na Republika Makadonija Islamski Sakralni Spomenici, Skopje 1994, III/1, s. 18; Lidija Kumbaradzi-Bogoević, Osmanliski Spomenici vo Skopje, Skopje 1998, s. 76-78; Mehmed İbrahimi, “Burmali Džamija vo Skopje”, el-Hilâl, III/13, Skopje 1989, s. 12; Olga Čolančevska, “Islamskite Spomenici na Arhtekturata vo Skopje”, a.e., III/14 (1989), s. 12; Dragica Zivkova, “Nekolku Natpisi na Turbinjata vo Skopje”, Mlada Mesecina, X/80, Skopje 1996, s. 6.

Semavi Eyice

HÜSEYİN ŞAH LENGÂH

(حسين شاه لنكاه)

(ö. 908/1502)

Mültan’da hüküm süren Lengâh hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1469-1502)

(bk. LENGÂHLAR).

HÜSEYİN ŞAH ŞARKĪ

(حسين شاه شرقى)

Hüseyn Şâh b. Mahmûd Şâh Şarkī (ö. 911/1505)

Cavnpûr'da hüküm süren Şarkî Sultanlığı'nın son hükümdarı (1458-1495).

Delhi Sultanı Behlûl-i Lûdî'ye karşı başlatılan bir savaşta ölen ağabeyi Muhammed Şah'ın yerine tahta geçti (863/1458) ve hemen ardından Behlûl ile dört yıllık bir antlaşma imzaladı. Bundan faydalanarak Tirhut ve Orissa'ya doğru güçlü bir ordu sevketti. Her iki yeri de ele geçirip Orissa Hindû emîrini yüklü bir fidye ödemeye mahkûm etti. 871'de (1466) Racpût veliahdı Mân Singh'in elindeki Gvalyor Kalesi'ni muhasara altına aldı ve savaş tazminatını ödeterek barış yaptı. Mülteci Delhi Sultanı Alâeddin'in kızı olup Melike-i Cihân diye mâruf olan gözde melikesi Bîbî Hunza'nın babasının tahtını tekrar ele geçirmesi yönündeki baskıları neticesinde 878'de (1473) Behlûl'ün Pencap'tan uzakta olmasını fırsat bilerek Delhi üzerine yürüdü. Oldukça kalabalık bir orduya sahip olmasına rağmen barış isteyen Behlûl'ün bu talebini reddetti. Fakat çatışmalar sonunda şartlar aleyhine dönünce canını kurtarmak için kaçmak zorunda kaldı. Aralarında melikenin de bulunduğu haremi Behlûl'ün eline geçti. Hüseyin Şah, 879 (1474) yılında bu yenilginin intikamını almak için Kutub Han Lûdî'nin elindeki Etâve'ye saldırdı ve yine yenildi. Üçüncü girişiminin sonunda da aynı âkıbete uğradı. 883'te ise (1478) askerî taktikleriyle Lûdîler'i yenmeyi başardı. Ancak ordusu geri dönerken Behlûl tarafından arkadan vuruldu ve Kanplî, Patiâlî ve Doâb'daki diğer şehirlerden çekilmek zorunda kaldı. Bu darbeden sonra Hüseyin 892'de (1487) Sunhar'da (Etâve bölgesi) Behlûl ile karşılaştıysa da bozguna uğradı. Bunun üzerine Cavnpûr düştü ve ilk önce Mübârek Han'ın, sonra da Behlûl'ün oğlu Bârbek Şah'ın eline geçti. Zor durumda kalan Hüseyin Bihâr'a kaçtı, Behlûl tarafından Ganj üzerindeki Haldi'ye kadar takip edildi. Bihâr'da kaldığı müddet zarfında, Cavnpûr'a hâkim olan Bârbek Şah ile Delhi Sultanlığı'nın başındaki kardeşi İskenderi Lûdî'yi birbirine düşürmek için entrika çevirmeye devam etti. Sonunda İskender başarılı bir manevra ile Bârbek'i yendi ve esir alınan Bârbek'in

hâkimiyetindeki topraklar Delhi Lûdî Sultanlığı’na katıldı. 900 (1495) yılında Bihâr’da İskenderi Lûdî’ye mağlûp olarak

kaybettiği tahtını ele geçirmekten ümidini kesen Hüseyin Şah Bengal’deki Kahlgaon’a (Colgong) çekildi ve 911 (1505) yılında ölümüne kadar Bengal Sultanı Alâeddin Hüseyin Şah’ın emanı altında yaşadı. Onun 905’te (1500) öldüğü de rivayet edilir (EI2 [İng.], III, 632). Böylece Şarkî Sultanlığı da (mülûkü’ş-Şark) sona ermiş oldu. Arzusu üzerine naaşı Cavnpûr’a nakledilerek Şeyh Îsâ Tâc b. Ahmed Îsâ’nın el-Câmiu’ş-Şark’ın yakınındaki hankahı içinde bulunan aile kabristanına defnedildi. Hüseyin Şah döneminde tamamlanan bu cami Şarkî Sultanlığı mimarisinin en güzel örneğidir. Güzel sanatlara düşkün olan ve kültürlü bir emîr olarak temayüz eden Hüseyin Şah aynı zamanda bir müzisyendi ve Hint mûsikisinde “hayâl” adıyla bilinen nağmeyi icat etmişti. Mûsiki alanındaki kabiliyet ve ehliyeti ona “Nâik” (mûsiki üstadı) lakabını kazandırmıştır (S. İkbâl Ahmed, s. 548-555).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-i Ekberî, Kalküta 1935, III, 284-287; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî (Târîḫ-i Firişte), Leknev 1864, II, 309-310; Zülfikar Ali, Coġrafyâ-i Dârü’s-sürûr Cavnpûr, Leknev 1874; Ni‘metullah b. Habîbullah el-Herevî, Târîḫ-i Ḫân Cihânî (nşr. S. M. İmâmüddin), Dakka 1960, I, 150-183; Hayreddin Muhammed İlâhâbâdî, Cavnpûrnâme, Leknev 1874; Seyyid Gavs Ali, Selâṭîn-i Cavnpûr, Kanpûr 1286; J. Fergusson, History of Indian and Eastern Architecture, London 1876, II, 225; A. Führer - E. Simith, The Sharqi Architecture of Jaunpur, Calcutta 1889; H. R. Nevill, Gazetteer of Jaunpur, Allahâbâd 1908, s. 159-164, 244-245; [Anomim], Beyânü’l-ensâb Sâdât-i Zeydiyye, Allahâbâd 1914, s. 129-130; Nezîrüddin, Târîḫ-i Cavnpûr, Kanpûr 1921; Mohammad Fasih-ud-Din, Kings of the East, Allahâbâd 1922; a.mlf., Sharqi Monuments of Jaunpur, Allahâbâd 1922; Cambridge History of India, Cambridge 1929-37, III, 231-234, 236 vd., 239, 254-260, 271, 625, 628; Nûreddin Zeydî Zaferâbâdî, Çirâġ-ı Nûr, Kanpûr 1932; Abdullah, Târîḫ-i Dâvûdî (nşr. Şeyh Abdürreşîd), Aligarh

1954, s. 18-42, 47-49, 53; S. İkbâl Ahmed, Târîḫ-i Şîrâz-i Hind Cavnpûr, Kanpûr 1963, s. 156-177, 183, 190, 546-559; K. A. Nizami, "The Sharqī Kingdom of Jaunpur", CHIn., V, 710-732; a.mlf., "Sharḳīs", EI² (İng.), IX, 355-356; "Hüseyin Şah", İA, V/1, s. 663; J. Burton-Page, "Djawnpur", EI² (İng.), II, 498-499; A. S. Bazmee Ansari, "Ḥusayn Shāh", a.e., III, 632.

DİA

HÜSEYİN TEVFİK PAŞA

(1832-1901)

Osmanlı devlet adamı ve matematikçisi.

Günümüzde Bulgaristan sınırları içinde yer alan Vidin'de doğdu. Hem bundan dolayı hem de kendisi gibi matematikçi olan sınıf arkadaşı Tevfik Paşa'dan ayırt edilmek için daha çok Vidinli lakabıyla anıldı. Babası Hasan Tahsin Efendi'dir. İlk okulu ve rüşdiyeyi Vidin'de okuduktan sonra on beş-on altı yaşlarında iken İstanbul'a giderek Hasköy'deki Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'un resim sınıfına kaydoldu. Resim hocasının perspektif üzerine yaptığı açıklamaları kavrayamadığından şikâyet etmesi üzerine daha önce Öklid geometrisi okumadığı anlaşılınca Maçka'daki askerî idâdîye gitmesi uygun görüldü. Bu okulu bitirdikten sonra Mektebi Harbiyye'ye girdi. Burada Cambridge Üniversitesi mezunu matematik öğretmeni Tâhir Paşa onun üstün matematik yeteneğini farkederek kendisine özel dersler verdi ve yanına yardımcı alıp bazı günler kendi yerine derslere girmesini sağladı. Böylece Hüseyin Tevfik bir yandan öğrenim görürken bir yandan da küçük sınıflara öğretmenlik yaparak kısa sürede hem hocalar hem öğrenciler arasında şöhrete kavuştu. Sonraları Hüseyin Tevfik, "Her ne elde ettimse Tâhir Paşa sayesinde olmuştur" diyerek ona karşı beslediği minnet duygusunu dile getirmiştir. 1859'da diplomasını alınca Erkân-ı Harbiyye'ye girdi ve 1860 yılında buradan mezun olduktan sonra muallim kadrosuyla Harbiye'ye ve muallim muavini kadrosuyla Erkân-ı Harbiyye'ye tayin edildi. Tâhir Paşa'nın vefatı üzerine üst sınıflara cebir, yüksek cebir, geometri, analiz, diferansiyel ve entegral hesap, mekanik ve astronomi derslerini de o verdi. Bu sıralarda Tâhir Paşa'nın Avrupalı matematikçiler tarzında yazdığı cebir kitabına da türevler ve seriler bahislerini eklemiştir (aş. bk.).

Hüseyin Tevfik 1863 yılında kolağasılığa, 1867'de binbaşılığa ve 1869'da kaymakamlığa yükseltilmesinden sonra pek iyi geçinemediği sınıf arkadaşı Şevket Paşa'nın Harbiye kumandanı olması üzerine Harbiye'deki dersleri de uhdesinde kalmak şartıyla Tophâne-i Âmire'de kurulan Tecrübe ve

Muayene Komisyonu'na üye tayin edildi. Bunun üzerine Harbiye'den Bahriye'ye geçmek istediyse de kendisinden çok şey bekleyen yeni serasker Hüseyin Avni Paşa onu, önce balistik ve tüfek imalâtı üzerine incelemelerde bulunmak üzere Fransa'ya göndereceğini söyleyerek ikna etti. Hüseyin Tevfik iki yıl Paris'te kaldı ve bu süre zarfında bir silâh fabrikasının yanı sıra Paris Üniversitesi'ne ve College de France'a da devam ederek matematik bilgisini geliştirdi; bu arada Nâmık Kemal başta olmak üzere orada bulunan zamanın aydınlarından da büyük itibar gördü. 1872 yılında geri döndüğünde miralaylığa terfi etti ve Tophâne-i Âmire'deki görevine başladı. Bu görevi sırasında silâhlar hakkında Paris'te elde ettiği bilgileri daha da geliştirmiş, ayrıca dürüstlüğü ve çalışkanlığı ile de tanınmıştır. 1 Ağustos 1872'de Winchester Şirketi'ne 200.000 ve 1873'te de Providence Tool Kumpanyası'na 500.000 adet Martini-Henry tüfeği sipariş edilmişti. Tüfeklerin şartlara uygun imal edilmesini denetlemek ve silâhları teslim almak üzere görevlendirilen komisyonda bulundu. İmalâtın başlamasından altı ay önce İngilizce öğrenmek amacıyla Amerika'ya gitti. Bu görevi esnasında mirlivâlık rütbesini aldı. Söz konusu silâhlar 1876'da Hüseyin Avni Paşa'nın seraskerliği zamanında askerlere dağıtılmaya başlanmıştı.

Silâhlarla birlikte geriye döndüğünde ferikliğe yükseltilen Hüseyin Tevfik Paşa Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun nâzırlığına, henüz bir yıl dolmadan Tophâne-i Âmire Meclisi reisliğiyle beraber Umûr-ı Nâfia Komisyonu üyeliğine tayin edildi. Ardından 23 Aralık 1880'de Maliye nâzırlığına getirildiyse de 27 Temmuz 1881'de görevden alındı. 15 Ağustos 1882'de Tophâne-i Âmire fabrikaları müfettişliğine ve 1883 yılında ortaelçilikle Washington sefirliğine gönderildi. Üç yıl sonra Askerî Teftiş Kurulu üyeliğine getirildi. Bu görev çerçevesinde Mauser tüfeklerinin (mavzer) muayenesi için Almanya'ya yollanan komisyonun başkanlığını yürütürken bir jurnal üzerine geri çağrılıp Roma sefirliğine tayin edildi, fakat bu göreve gitmedi; 1891'de Ticaret ve Nâfia nâzırlığına getirildi. 1893'te müşir oldu ve beş yıl kadar Nâfia nâzırlığı yaptıktan sonra Dîvân-ı Muhâsebât reisliğine tayin edildi. 2 Ekim 1897'de ikinci defa Maliye nâzırı oldu ve

ertesi yıl yine Askerî Teftiş Kurulu üyeliğine getirildi ve bu görevde iken 16 Haziran 1901'de vefat etti; mezarı Eyüp'te Beybaba sokağı kenarındaki kabristandadır.

Fransızca ile İngilizce'yi çok iyi bilen ve büyük bir matematikçi olan Hüseyin Tevfik Paşa resmî görevleri dışında kalan zamanlarını özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunduğu yıllarda tamamen matematiğe ayırmıştır. Linear Algebra adlı İngilizce eserini Amerika'da yazmış, üzerinde çok çalıştığı halde bir sonuca ulaştıramadığı Argand sistemindeki eksiklikleri de ikinci defa Amerika'ya giderken yolda tamamlamıştır. Ünlü matematikçi Sâlih Zeki, Hüseyin Tevfik Paşa'nın bu problemi kamarasında âdeta Allah'tan gelen bir ilhamla bir sigara paketinin arkasında çözdüğünü ve kendisinin bu sigara paketini gördüğünü, ancak bunun paşanın vefatından sonra evrakı arasından çıkmadığını yazmaktadır. Hüseyin Tevfik Paşa, Amerika'da bulunduğu yıllarda uğraştığı ilmî konulara ait bütün kitapları toplayıp Türkiye'ye getirmiştir; bunlardan 1873'te Kelland ve Taid tarafından yayımlanan kuaterniyonlara (üstün karmaşık sayılar) dair kitabın hemen her sayfasına çeşitli açıklama ve ilâveler yaptığı görülür.

Hüseyin Tevfik Paşa Yûsuf Ziyâ Paşa, Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Sakızlı Ahmed Esad Paşa ve Ali Nakī Efendi ile beraber fakir müslüman çocukların eğitim ve öğretimlerine yardımcı olmak amacıyla 30 Mart 1864'te Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'yi kurdu. Bu cemiyetin 1867 yılından itibaren aylık olarak neşretmeye başladığı Mebâhis-i İlmiyye adlı dergide makaleler yayımladı.

Eserleri. 1. Linear Algebra. XVII. yüzyıldan itibaren İslâm âleminde fen alanında yazılan eserlerin tamamının Doğu'dan veya Batı'dan yapılmış derlemelerden ibaret olmasına karşılık 1882'de İngilizce olarak kaleme alınan ve o dönemdeki matematiğin en yeni konularından kuaterniyonları işleyen kitap tamamen orijinal içeriğiyle önemli bir istisna teşkil etmiş ve 1920'lere kadar bu niteliğini korumuştur. Hüseyin Tevfik Paşa bu eserinde, 1843'te İrlandalı matematikçi-astronom William Rowan Hamilton tarafından bulunan ve fiziğe uygulanmasıyla büyük önem kazanan kuaterniyonlar üzerinde yoğunlaştırdığı çalışmasının sonunda, kompleks sayılar cebrini içine alan ve üç boyutlu uzay vektörleri kümesini oluşturan üç boyutlu cebiri inşâ etmiştir. Bu metodun elemanter geometriye ait çeşitli problemlere tatbikini de gösteren bu orijinal eser Türk ve İslâm bilim tarihi bakımından çok önemli bir yere sahiptir. 1882 yılında İstanbul'da yayımlanan kitabın birinci baskısı 68, 1892'de gerçekleştirilen genişletilmiş ve düzeltilmiş ikinci baskısı ise 185 sayfa olup Kâzım Çeçen tarafından bu

baskının ofset neşri yapılmıştır (bk. bibl.). Eserin çok az sayıda yapıldığı anlaşılan ilk baskısının bir örneği Kandilli Rasathânesi Kütüphanesi'nde (nr. A 401/1776), ikinci baskısının iki örneği de İstanbul Teknik Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde (nr. 2635/236) bulunmaktadır. 2. Zeyl-i Usûl-i Cebr. Tâhir Paşa'nın Usûl-i Cebr adlı taş basması kitabına yazdığı türevler ve Taylor, Mc. Lauren serileri gibi konuları içeren ektir (İstanbul 1278, 2. baskısı da yapılan eser bulunamamıştır). 3. Cebr-i Alâ (bulunamamıştır). 4. Fenn-i Makina (İstanbul, ts.). 5. Usûl-i İlm-i Hisâb (yalnız 224 sayfası basılan eser bulunamamıştır). 6. Mahsûsât ve gayr-i mahsûsât (felsefe ile ilgilidir, bulunamamıştır). Hüseyin Tevfik Paşa'nın bunlardan başka astronomi ve rubu' tahtasına dair iki kitap daha kaleme aldığı ve Mebâhis-i İlmiyye dergisinde çeşitli yazılarının yayımlandığı bilinmektedir (bu dergi İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı katalogunda olmasına rağmen bulunamamıştır).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 1, s. 574-575; Salnâme-i Nezâret-i Hâriciyye (1302), İstanbul 1310, s. 384-385; Osmanlı Müellifleri, III, 258-259; Mehmed Esad, Mir'ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1310; a.mlf., Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, İstanbul 1986, s. 103, 135; Salih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İÜ Ktp., TY, nr. 908, V, 450-452; Hüseyin Tevfik Paşa ve "Linear Algebra" (haz. Kâzım Çeçen), İstanbul 1988, hazırlayanın girişi, s. 18-43; "Sâlih Zeki'nin Hatıratı", Muallimler Mecmuası, II/22, İstanbul 1924, s. 682-707; Halis Ayhan - Hakkı Maviş, "Dârüşşafaka", DİA, IX, 7.

Kâzım Çeçen

HÜSEYİN TÛGĪ

(ö. 1032/1623'ten sonra)

II. Osman Vak'ası'na dair Musîbetnâme adlı eseriyle tanınan müellif.

Daha ziyade şiirlerinde kullandığı Tûgī mahlasıyla tanınır. Musîbetnâme'nin baş kısmında künyesini Hüseyin b. Sefer b. Abdullah olarak kaydeder. Eserin son kısımlarında yer alan ve "Arz-ı Hâl-i Fakīr Tûgī-i Kesîrü't-taksîr" başlığını taşıyan altmış bir beyitlik şiirde hayat hikâyesini anlatan müellif Belgrad civarında Srem bölgesinde Egrebeli adlı yerde doğduğunu, kul asıllı olduğunu belirtir. Kendisini kul oğlu kul olarak tanıtması, babası Sefer'in muhtemelen bu bölgeden devşirilmiş ve daha sonra buraya yerleşmiş olduğunu gösterir. Küçük yaşlarda İstanbul'a giderek Yeniçeri Ocağı'na giren Hüseyin, yine bu şiirinden anlaşıldığına göre Kuyucu Murad Paşa'nın sadrazamlığı zamanında (1606-1611) Canbolatoğlu Ali Paşa ve Kalenderoğlu Mehmed gibi Celâlîler'e karşı yapılan savaşlara katıldı. Murad Paşa'nın 1610 yılında çıktığı İran seferine de iştirak etti, bu seferden sonra solaklığa yükseltildi. Padişah muhafızı olan solaklar cesur, kuvvetli, boylu poslu, sözü dinlenir ve güvenilir yeniçeriler arasından seçildiğinden Hüseyin Tûgī'nin de bu vasıfları taşıdığı anlaşılmaktadır. Sekiz yıl devam eden solaklık hizmetinden sonra emekliye ayrılan Tûgī Yeniçeri Ocağı çevresiyle yakın münasebetini sürdürmüş ve bazı ileri gelen ocak mensuplarının maddî desteğiyle emeklilik yıllarını geçirmiştir. Bu yıllar zarfında başka bir görev aldığına dair bir bilgi bulunmayan ve hangi tarihte vefat ettiği bilinmeyen müellif muhtemelen IV. Murad'ın hükümdarlık döneminin ilk yıllarını idrak etmiştir.

II. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan olayların görgü şahidi olan Hüseyin Tûgī'nin Musîbetnâme'si İbretnümâ (Hüseyin Tûgī, Tûgī Târihi, s. 489; Kütükoğlu, s. 42), Vak'a-i Sultan Osman (Babinger, s. 173), Târîh-i Tûgī (Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 9) ve Tûgī Târihi (Naîmâ, II, 209) gibi adlarla da anılır. Babinger'e göre eser IV. Murad'ın cülûsundan bir süre sonra yazılmıştır. Telif tarihi veya bunu ima eden bir kayıt yoksa da bazı ipuçlarından eserin 10 Receb 1031 (21 Mayıs 1622) - 1 Şevval 1031 (9

Ağustos 1622) tarihleri arasında yazıldığı, ancak daha sonra birkaç defa müellifi tarafından ele alındığı ve IV. Murad'ın cülûsunun ardından

muhtemelen Zilhicce 1032'ye (Ekim 1623) doğru son şeklinin verildiği anlaşılmaktadır.

Musîbetnâme'de esas olarak II. Osman'ın hal'i ve katliyle ilgili vak'alar anlatılmaktaysa da I. Mustafa'nın birkaç aylık ikinci saltanatı dönemi olayları hakkında da bilgi verilmekte ve eser IV. Murad'ın cülûsunu müteakip sona ermektedir. Eserin birkaç telif merhalesi vardır. İlk yazımında bulunan mukaddime diğer teliflerde mevcut değildir. Muhteva bakımından Musîbetnâme İstanbul'da ve taşrada vuku bulan hadiseler olarak iki bölüme ayrılabilir. İlk bölümde gün gün II. Osman'ın cülûsu ve hal'iyle sonuçlanan olaylar, ikinci bölümde Sultan Osman'ın ülkenin her tarafına gönderdiği gizli emirler üzerine taşradaki yeniçerilere karşı takınılan tavır ele alınmıştır. Eserde ayrıca bazı tayin, azil ve ölümler de yer almaktadır.

Kâtib Çelebi, Solakzâde Mehmed Hemdemî, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ve Müneccimbaşı Ahmed Dede gibi XVII. yüzyıl tarihçileri Musîbetnâme'yi kaynak olarak kullanmışlardır. Ancak bunlar eserden alıntılar yaparken bazan tarih kayıtlarını, mansıb, şahıs adı, sıfatı ve lakaplarını belirtmeyip yer yer olaylar arasında takdim-tehirler yaparak bazı tasarruflarda ve hatalı nakillerde bulunmuş, hadiselerin anlaşılmasını güçleştirmişlerdir. Hammer-Purgstall, II. Osman ve I. Mustafa dönemleri için kendi koleksiyonundaki müellif hattı nüshayı kullanmıştır. Hüseyin Tûgī olayları kronolojik sırayla aktarmakta, bazan da olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Musîbetnâme, diğer Osmanlı tarihçilerinin ele almadığı bu olayın yeniçeri muhitindeki görünüş ve yorumunu yansıtması bakımından ayrıca önem kazanmaktadır. Eser sade bir üslûpla yazılmış, yer yer mısra, beyit, kıta, gazel, mersiye, methiye ve müseddes gibi manzum parçalarla süslenmiştir.

Musîbetnâme'nin İstanbul, Konya, Avusturya, Almanya, Fransa ve İngiltere'de dokuz yazma nüshasının varlığı bilinmektedir. İstanbul'dakiler Nuruosmaniye (nr. 3134, vr. 175a-222b) ve Râgıb Paşa (nr. 987, vr. 361a-389a) kütüphanelerinde mevcut Hasanbeyzâde tarihlerinin içinde,

Konya'daki İzzet Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi'nde (nr. 13316), Avusturya'dakiler Wien Nationalbibliothek'te (nr. H. O. 74, H. O. 19, vr. 303b-326b, nr. H. O. 65, vr. 144b-185a), Almanya'daki yazma Dresden Landesbibliothek'te (nr. 178, vr. 27a-51b) bulunmaktadır. Bunlardan Wien Nationalbibliothek'te kayıtlı nüsha (nr. H. O. 74) bizzat müellif tarafından yazılmış ve yer yer tashih edilmiştir. Fransa'daki yazma Bibliothèque Nationale'de (Suppl. Turc, nr. 871) kayıtlıdır (Blochet, II, 80). Bu nüsha, İstanbul'daki Fransız elçiliği tercümanlarından Philibert Deval tarafından Nev'î diye birine izâfe edilerek 1733'te istinsah edilmiş ve Fransızca'ya çevrilmiştir (Vak'a-i Sultan Osman Han [nşr. Fahir İz], s. 120). İngiltere'deki nüsha ise Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Babinger, s. 173).

Musîbetnâme, ilk olarak Antoine Galland tarafından Relation de la mort du sultan Osman et du couronnement sultan Mustapha adıyla Fransızca'ya çevrilerek neşredilmiştir (Cologne 1678). Nev'î adlı bir kişiye izâfe edilen eser M. A. Danon tarafından da Fransızca'ya çevrilmiş ve "Contributions à l'histoire des Sultans Osman II et Moustafa I" adıyla yayımlanmıştır (JA, XIV [1919], s. 68-139, 244-310). Danon, sadece Tûgī'nin Musîbetnâme'sini değil aynı yerde II. Osman dönemiyle ilgili dört belge de neşretmiştir. Daha sonra İsmail Hami Danişmend tarafından Türkçe'ye çevrilen Danon'un bu makalesi İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi'nin yeni tertip basımının (1971) VI. cildinde yayımlanmıştır (s. 282-321). İbretnümâ adıyla Midhat Sertoğlu tarafından da neşredilen eseri (bk. bibl.) Fahir İz, Dresden ve Danon nüshalarına dayanarak Vak'a-i Sultan Osman Han adıyla yayımlamıştır (bk. bibl.). Son olarak Nezihi Aykut eserin tenkitli metnini yayıma hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Tûgī, Musîbetnâme: Vak'a-i Sultan Osman Han (nşr. Fahir İz, TDAY Belleten [1967], içinde), s. 119-164; a.mlf., Tûgî Tarihi: İbretnümâ (nşr. Midhat Sertoğlu, TTK Belleten, XI/43 [1947], içinde), s. 489-514; Hasanbeyzâde, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak.,

Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 306-307; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 9 vd.; a.mlf., Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 285; Naîmâ, Târih, II, 209; H. O. Fleischer, Catalogus codicum manuscriptorum orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis, Leipzig 1831, nr. 1960; Hammer (Atâ Bey), VIII, 215; Flügel, Handschriften, II, 254-257; Sicill-i Osmânî, II, 53-54; Blochet, Catalogue, II, 80; TCYK, I/2, s. 117-118; Danişmend, Kronoloji2, VI, 266 vd.; Bekir Kütükoğlu, Kâtib Çelebi “Fezleke”sinin Kaynakları, İstanbul 1974, s. 41-46; Babinger (Üçok), s. 173-174.

Nezihi Aykut

HÜSEYİN VÂİZ-i KÂŞİFÎ

(حسین واعظ کاشفی)

Mevlânâ Kemâlüddîn Hüseyn b. Alî-i Beyhakī-yi Sebzevârî (ö. 910/1504-1505)

İranlı müfessir, mutasavvıf ve şair.

İran'ın Horasan bölgesinde Sebzevâr'da doğdu. 860'ta (1456) Meşhed'e gittiği sıralarda otuz yaşlarında olduğu kabul edilirse 830 (1427) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Vaazlarıyla tanındığı için "Vâiz" lakabı ve şiirlerinde kullandığı Kâşifî mahlasıyla tanınır. Çocukluk ve gençlik yıllarını Sebzevâr ve

yöreresinde geçiren Hüseyin Vâiz'in iyi bir öğrenim gördüğü, Herat'a gittiğinde ilmi ve vaazları ile kendisini kısa sürede kabul ettirmesinden anlaşılmaktadır. Hüseyin Vâiz, geniş bilgisi ve etkili vaazlarıyla şöhreti etrafa yayılınca ülkesinden ayrılıp Nîşâbur'a gitti, oradan Meşhed'e geçti. Dönemin büyük Nakşibendî şeyhi Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin Herat'ta öldüğünü (Mayıs 1456) öğrendiği günlerde rüyasında onu görmesi, mezarını ziyaret etmek üzere Herat'a gitmesine sebep oldu. Burada Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin müridi ünlü sûfî ve şair Abdurrahman-ı Câmî ile tanıştı ve onun vasıtasıyla Nakşibendî tarikatına intisap etti. Herat'ta verdiği vaazlarla kısa zamanda meşhur olan Hüseyin Vâiz, bir süre sonra Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî'nin himayesine girdi. Onların teşvikiyle çeşitli kitaplar telif etti. Câmî'nin ölümünden (898/1492) sonra Herat'tan ayrılan Kâşifî 910 (1504-1505) yılında Sebzevâr'da vefat etti. Türbesi Sebzevâr'ın güneybatısında Dervâze-i Nîşâbûr denilen yerdedir. Hüseyin Vâiz halkın çoğunluğu Şiî olan Sebzevâr'da Sünnîlik, Herat'ta yaşadığı dönemde ise Şiîlik'le itham edilmiştir. Şiî olarak tanınmasında daha çok Ravżatü'ş-şühedâ˒ adlı eserinin etkisi vardır. Bu eserin bir beytinde, "Ali içinde doğduğu için müslümanlara Kâbe'yi tavaf etmek vâcip olmuştur" diyen Kâşifî'nin Ehl-i beyt'e duyduğu büyük sevgi ondaki Şiîlik eğiliminin daha kuvvetli olduğunu gösterir. Nakşibendiyye tarikatının temel eserlerinden

Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât adlı eserin müellifi Fahreddin Ali Safî (ö. 939/1532-33) onun oğludur.

Eserleri. Hüseyin Vâiz tefsir, tasavvuf, edebiyat ve gizli ilimler başta olmak üzere çeşitli konularda eserler kaleme almıştır. Kâşifî mahlasıyla şiirler yazmakla birlikte şair olarak önemli bir varlık gösterememiştir. Kâşifî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Cevâhirü't-tefsîr li-tuḥfeti'l-emîr (Tefsîrü'l-ʿarûs, Tefsîrü'z-zehrâveyn). Müellif, dört cilt olarak planlayıp ancak ilk cildini yazabildiği eseri Ali Şîr Nevâî'ye ithaf etmiştir. Kur'an'ın başından Nisâ sûresinin 84. âyetine kadar olan kısmının tefsirini ihtiva eden eserin giriş bölümünde dört ana başlık altında Kur'an ilimlerine dair yirminin üzerinde konu ele alınmıştır. Eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Storey, I/1, s. 12). 2. Mevâhib-i ʿAliyye (Tefsîr-i Ḥüseynî). Hüseyin Vâiz, Cevâhirü't-tefsîr'in geri kalan kısmını yazmaktan vazgeçerek 897-899 (1492-1494) yılları arasında daha sade bir dille ve daha kısa olarak bu eseri kaleme almıştır. Birçok baskısı yapılan eser (Bombay 1268, 1279, 1290, 1295, 1303, 1312; Delhi 1294, 1304; Agra 1308; Leknev 1313; I-IV, Tahran 1329 hş.) Ebülfazl Mehmed Efendi (ö. 982/1574) tarafından Türkçe'ye çevrilmiş (Atâî, s. 189), İsmâil Ferruh Efendi de 1830'da eseri bazı ilâve ve kısaltmalarla Mevâkib adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bu çevirinin 1282 (1865) tarihinden itibaren birçok baskısı yapılmıştır (Özege, III, 1128). Mevâhib-i ʿAliyye'nin Urduca ve Peştuca tercümeleri de mevcuttur (Storey, I/1, s. 13). 3. Câmiʿu's-sittîn. Yûsuf sûresinin tasavvufî tefsiridir (a.g.e., I/2, s. 1195). 4. Ravżatü'ş-şühedâʾ. Ehl-i beyt'e yapılan zulümleri ve Kerbelâ Vak'ası'nı anlatan eser, 908'de (1502) Hüseyin Baykara'nın kız tarafından torunu Mirza Mürşidüddin için yazılmıştır. On bölümden meydana gelen Ravżatü'ş-şühedâʾ müellifin en tanınmış eseridir. İlk defa Bombay'da basılan eserin ilmî neşri Muhammed Ramazan ve Ebü'l-Hasan Şa'rânî tarafından yapılmıştır (Tahran 1331 hş., 1349 hş.). Eseri Âşık Çelebi Tercüme-i Ravzatü'ş-şühedâ, Câmî-i Rûmî Saâdetnâme adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş, Fuzûlî de Hadîkatü's-suadâ'sını yazarken bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır. Eserin Deh Meclis ve Müntehab-ı Ravżatü'ş-şühedâʾ adıyla kısaltılmış şekilleri de vardır (Storey, I/1, s. 212). 5. Aplâḳ-ı Muḥsinî*. Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebü'lMuhsin Mirza adına 900 (1495) yılında yazılan eser birçok defa basılmış (Bombay 1298, 1312, 1313; Leknev 1271, 1279; Tahran 1321, 1326, 1328) ve çeşitli dillere çevrilmiştir. 6. Envâr-ı Süheylî. Müellif, Kelîle ve Dimne'yi Hüseyin Baykara'nın

emîrlerinden Şeyh Ahmed Süheylî’nin isteği üzerine bu adla yeniden kaleme almıştır. On dört bölümden meydana gelen Envâr-ı Süheylî’nin birçok yazma nüshası vardır. Müellifin sağlığında istinsah edilen 897 (1492) tarihli bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 4215). Eser ilk defa Kalküta’da basılmış (1804), bunu J. W. J. Ouseley’in neşriyle (Hertford 1851) Kalküta (1916) ve Berlin (1301 hş./1922) baskıları takip etmiştir (diğer baskıları için bk. Hânbâbâ, I, 581-583). Envâr-ı Süheylî Alâeddin Ali Çelebi tarafından Hümâyunnâme adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Avrupa’da çok tanınan ve eserin ilk Fransızca tercümelerine esas teşkil eden bu çeviriden sonra E. B. Eastwick (Hertford 1854) ve A. N. Wollaston tarafından (London 1877) İngilizce’ye tercüme edilmiştir. Urduca’ya da çevrilen Envâr-ı Süheylî’ye Ekber Şah’ın veziri Ebü’l-Fazl el-Allâmî ʿİyâr-ı Dâniş adıyla bir nazîre yazmıştır. 7. Maẖzenü’l-inşâʾ. Kâşifî, Hüseyin Baykara ve Ali Şîr Nevâî için kaleme aldığı mektup yazma sanatıyla ilgili bu eseri 907 (1501-1502) yılında tamamlamıştır (Rieu, II, 528). 8. Esrâr-ı Ḳāsımî. Sihir, tılsım ve kimyaya dair olan eser ilki Bombay’da (1302) olmak üzere dört defa basılmış, oğlu Fahreddin Ali Safî esere Keşf-i Esrâr-ı Ḳāsımî adıyla bir şerh yazmıştır (Bombay 1894, 1910). 9. Fütüvvetnâme-i Sulṭânî. Fütüvvet ve fütüvvet erbabı hakkında yazılmış olan bu eseri Muhammed Caʻfer Mahcûb yayımlamıştır (Tahran 1348 hş.). Eser Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tanıtılıp özet bir tercümesi yapılmıştır (İFM, XVII/1-4 [1956], s. 127-155). 10. Bedâyiʿu’l-efkâr fî ṣanâyiʿi’l-âs̱âr. Edebî sanatlardan bahseden eser Rahim Müslüman Ali tarafından Rusça bir önsözle neşredilmiştir (Moskova 1977). 11. Risâle-i Ḥâtimiyye (Ḳıṣaṣ u Âs̱âr-i Ḥâtim-i Ṭâʾî) Müellifin 891’de (1486) Hüseyin Baykara adına yazdığı bu eser cömertliğiyle efsaneleşmiş Hâtem et-Tâî ile ilgili hikâyeleri içerir. Schefer (Paris 1883) ve M. R. Celâlî (Tahran 1320) tarafından yayımlanan eser Dâstân-ı Hâtim-i Tâî (Hâtem-i Tâî Hikâyesi) adıyla Türkçe’ye çevrilmiş ve birçok defa basılmıştır (Özege, I, 253; II, 517). Eserin Kuzey Türkçesi’ndeki bir versiyonu Kazan’da yayımlanmış (1876), Hint, Urdu, Felemenk ve Malay dillerine de çevrilmiştir. 12. Leṭâyifü’ṭ-ṭavâʾif. Fıkralardan ibarettir (Tahran 1957). 13. Lübb-i Lübâb-i Maʿnevî. Müellifin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sinden yaptığı seçmeleri ihtiva eder (nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran 1319 hş./1940). 14. er-Risâletü’l-ʿaliyye fi’l-eḥâdîs̱i’n-nebeviyye. Kırk hadis konusunda 875 (1470) yılında Farsça yazılmış bir şerh olup Şemseddin Ebü’l-Meâlî Ali el-Muhtâr en-Nessâbe en-Nakīb’e

ithaf edilmiştir. Eser Abdurrahman Hibrî ve Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 15. Ṣaḥîfe-i Şâhî. Müellifin Arapça ve Farsça mektuplarını ihtiva eden bu risâlenin taş basması yapılmıştır (Leknev 1844; Cawnpore 1848).

Hocası Fahreddin Hâce Ehad'ın astronomiyle ilgili Lübâbü'l-iḫtiyârât fî taʿyîni'l-evḳāt adlı eserini tamamlayan Hüseyin Vâiz'in astronomi ve astrolojiye dair Mevâhibü'z-Zuḥal, Meyâminü'l-Müşterî, Ḳavâṭiʿi'l-Mirrîḫ, Levâmiʿu'ş-Şems, Mebâhicü'z-Zühre, Menâhicü'l-ʿUṭârid ve Levâʾiḥu'l-Ḳamer adlı risâleleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şir Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis (nşr. S. Ganieva), Taşkent 1961, s. 143; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 345-346; Fuzûlî, Hadikatü's-sü'edâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, hazırlayanın önsözü, s. XXXIX; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1375 hş., I, 113-114, 547-548; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 189; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 35, 37, 368, 421, 446, 448, 612, 613, 646, 878-879, 902-903, 920-921; II, 1305, 1508, 1574, 1588, 1638, 1648, 1895, 1915-1916; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 9-10, 11, 44, 152; II, 443, 528, 756; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 29-31; E. G. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1960, s. 639-641, 643-645; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 114; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 245-248; Rypka, HIL, s. 313-314; Storey, Persian Literature, I/1, s. 12-13, 212-213, 1195; Şeybî, eṣ-Ṣıla, II, 308-314; Hânbâbâ, Fihrist, I, 197, 581-583; IV, 5047; Özege, Katalog, I, 253; II, 517; III, 1128; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 121-124; Safâ, Edebiyyât, IV, 523-526; M. Takī Bahâr, Sebk-i Şinâsî, Tahran 1370 hş., III, 195-197; Abdülbaki Gölpınarlı, "Fütüvvetnâme-i Sultânî", İFM, XVII/1-4 (1956), s. 101-155; Mahmûd Anbarânî, "Mürûrî ber Zindegânî-yi Kâşifî", Keyḥân-ı Endîşe, sy. 40, Kum 1370/1992, s. 83-89; T. W. Arnold, "Kâşifî", İA, VI, 413-414; Gholam Husein Yousofi, "Kās̲h̲ifī", EI² (İng.), IV, 732-733; DMF, I, 2145; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XXI, 15886-15887.

Adnan Karaismailoğlu

HÜSEYİN VASSÂF

(1872-1929)

Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr adlı eseriyle tanınan tasavvuf tarihçisi, mutasavvıf.

8 Mart 1872'de İstanbul Aksaray'da doğdu. Hayatı hakkında bilinenler Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr'ın sonunda verdiği bilgilere dayanmaktadır (V, 280-299). Babası Ürgüplü Hacı Osman Efendi, Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın ve oğlu İbrâhim Paşa'nın hizmetinde bulunmuş, bunların vefatından sonra Mehmed Ali Paşa'nın damadı Yûsuf Kâmil Paşa'nın hizmetine girerek uzun yıllar Mısır ve İstanbul'da görev yapmış, Yûsuf Kâmil Paşa'nın eşi Zeyneb Hanım tarafından Fatma Emsâl Hanım'la evlendirilmiştir.

Hüseyin Vassâf Ağayokuşu İbtidâî Mektebi, Medrese-i Hayriyye, Mektebi Osmânî, Aksaray Vâlide Rüşdiyesi ve Mektebi Mülkiyye İdâdîsi'nde öğrenim gördü. Rüsûmat Emaneti Evrak Kalemi'nde çalışan ağabeyi vasıtasıyla burada göreve başladı (Nisan 1892). Ertesi yıl Şirket-i Hayriyye Tahrîrat Kalemi'ne girdi. Burada bir yıl kadar çalıştıktan sonra eski görevine döndü. Rüsûmat Mektûbî Kalemi mümeyyizi, Galata Emtia-i Dâhiliyye Gümrüğü kontrol memuru, müskirat, zahire ve ihracat gümrükleri müdürü ve Sirkeci Gümrüğü müdürü olarak görev yaptıktan sonra İstanbul Rüsûmat başmüdürlüğüne tayin edildi (Mart 1920). 1922 yılı sonunda kendi isteğiyle emekli oldu.

Tasavvufa karşı ilgisi küçük yaşlarda aile çevresinde başlayan Hüseyin Vassâf'ın annesi Fatma Emsâl Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'ye mensuptu. Babası Hacı Osman Efendi ise Şehremini'nde bulunan Ümmî Sinan Tekkesi'nin şeyhi Sâlih Efendi'nin dervişiydi. Hüseyin Vassâf da Aksaray Vâlide Rüşdiyesi'ne devam ettiği yıllarda Mehmed Esad Dede'den Farsça dersleri aldı. Gümrük memuru olarak çalışmaya başladığı yıllarda İstanbul'a gelen Kerbelâ hatibi Şeyh Nâsır Efendi'den Süleymaniye Camii'nde bir yıl kadar Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okudu. Beyazıt Camii'nde Hoca Hüsnü Efendi'nin Buhârî derslerine devam etti. Nakşibendî şeyhi Abalı

Hâfız ile Sünbül Efendi Dergâhı şeyhi Ziyâeddin Efendi'nin sohbetlerinden faydalandı. 1896'da Şam'dan İstanbul'a gelen ve evinde misafir kalan Şâbânî-Bekrî şeyhi Muhammed Sultan Efendi'ye intisap etti. Birkaç yıl sonra icâzetnâme aldı. Küçük Ayasofya'da oturan Şâbânî şeyhi Hacı Kâmil Efendi'nin sohbetleriyle Sünbül Efendi ve Seyyid Nizâm dergâhlarındaki zikir ve sohbetlere düzenli olarak katıldı. Şeyhi Muhammed Sultan Efendi'nin vefatından sonra sürekli mektuplaştığı Gülşenî şeyhi Şuayb Şerefeddin Efendi'nin daveti üzerine Edirne'ye giderek kendisine intisap etti. On yıl kadar hizmetinde bulunduğu Şerefeddin Efendi'nin vefatından sonra da damadı Şeyh Ahmed Müslim Efendi'ye biat etti. Ahmed Müslim Efendi'nin emriyle halifesi Şeyh Şehrî Efendi'den Gülşenî hilâfetnâmesi aldıktan sonra Kasımpaşa'da Hüsâmeddin Uşşâkī Dergâhı şeyhi Mustafa Hilmi Efendi'nin yanında yeniden seyrü sülûke başladı. Mustafa Hilmi Efendi'nin vefat etmesi üzerine halifelerinden İnegöl müftüsü Mehmed İzzet Safiyyullah Efendi İstanbul'a gelip Hüseyin Vassâf'ın seyrü sülûkünü tamamlattı ve şeyhinin taç, hırka ve kemerini bir icâzetnâmeyle birlikte kendisine teslim etti (Haziran 1925). Kādirî şeyhlerinden Müştak Baba'nın oğlu Edhem Baba'nın halifesi Mehmed Kemterî Efendi de ona teberrüken Kādirî icâzeti verdi. Böylece Şâbâniyye, Gülşeniyye, Uşşâkıyye ve Kādiriyye tarikatlarından hilâfeti olan Hüseyin Vassâf dört kişiye (Pötürgeli Ali Rızâ, Sivaslı Ömer Rüşdü, Göreleli Osman Sıdkı, Ankaralı Mehmed Mecdi) Uşşâkıyye tarikatından hilâfet vermiştir.

Hüseyin Vassâf telifi için yirmi yıl çalıştığı Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr'a malzeme toplamak için birçok yer dolaştı, buralarda bulunan mutasavvıflarla görüştü, tekke ve türbelerde incelemelerde bulundu. 2000'e yakın sûfî biyografisini ihtiva eden eserini 1925'te tamamladı. 21 Ekim 1929'da Arnavutköy'deki evinde vefat etti; vasiyeti üzerine Rumelihisarı Kabristanı'na defnedildi.

Tâhirülmevlevî, İbnülemin Mahmud Kemal, Ahmed Remzi Akyürek, Bursalı Mehmed Tâhir, Tâhir Ağa Tekkesi şeyhi Ali Behcet Efendi, Halil Nihat Boztepe, Mehmet Ali Ayni gibi devrin birçok tanınmış siması ile dostluk kuran Hüseyin Vassâf bunların bazıları hakkında müstakil eserler kaleme almıştır. Kitaplarının müellif hattı nüshalarının çoğu oğlu Suat Erler tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanmıştır. Tâhir Ağa Dergâhı'n-dan intikal eden bazı eserleri ise Çemberlitaş'taki Karababa

Tekkesi’ndedir.

Eserleri. Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr’ın sonunda ikisi tercüme olmak üzere otuz iki eserinin adını zikretmiş, muhtevaları hakkında kısa bilgiler vermiştir. Bu eserleri şunlardır:

1. Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr*. Hüseyin Vassâf, tarikat silsileleriyle meşâyih biyografilerini ihtiva eden bu önemli eseri Mehmed Sâmi’nin Esmâr-ı Esrâr’ını şerhetmek amacıyla yazmaya başlamışsa da yirmi yıl süren bir çalışma sonunda beş büyük ciltten oluşan telif bir eser meydana gelmiştir. Müellif hattı tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309) eserin ilk cildi Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1990). 2. Divan. Müellifin, birçoğu Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr’ı yazarken dolaştığı türbe ve tekkelerde medfun tarikat büyükleri ve devrinin meşhur şeyhleri hakkında yazdığı şiirlerle tanıdıklarının vefatı münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumelerini ihtiva eden eserde tekkelerin, camilerin inşa ve tamirine dair şiirler ve düşürülen tarihler de önemli yer tutmaktadır. Şiirler büyük boy 265 sayfalık bir deftere harf sırasıyla yazılmaya başlanmış, ancak bu düzen daha sonra sürdürülmemiştir. 504 şiir ihtiva eden defterin bazı sayfaları daha sonra doldurulmak üzere boş bırakılmıştır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2311). 3. Gülzâr-ı Aşk. Süleyman Çelebi’nin Mevlid’inin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2315). 4. Vesîletü’n-necât. Bursalı Mehmed Tâhir’in isteği üzerine Sırât-ı Müstakîm’de yayımlanan Süleyman Çelebi ve mevlidiyle ilgili iki makalesinin genişletilmesiyle meydana gelmiştir (İstanbul 1329). 5. Kitâb-ı Külliyyât. İslâmî edep ve faziletlere dair bazı konuları ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2318). 6. Müntehabât-ı Ezhâr-ı İrfân. Dinî-tasavvufî eserlerden aldığı notlardan oluşan beş defterlik bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2314). 7. Mürâselât. Şeyh Şuayb Şerefeddin Efendi’nin biyografisini ve mektuplarını ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2310). 8. Es‘adnâme. Mesnevîhan Mehmed Esad Dede hakkındaki eser Esad Dede’nin şiirlerini ihtiva etmesi bakımından önemlidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2098, 2324). 9. Risâle-i Hayriyye. Yahyâ Efendi Dergâhı şeyhi Hasan Hayri Efendi’nin hayatı hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2326). 10. Risâle-i Müştâkiyye. Müştak Baba ve oğlu Edhem Baba’nın hayatı ve halifeleri

hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2320). 11. Risâle-i Salâhiyye. Selâhaddin Uşşâkī'ye dairdir. Önceki risâleyle aynı cilt içindedir. 12. Kemâlnâme-i Şeyh Hakkı. İsmâil Hakkı Bursevî'nin hayatı ve eserleri hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2324). 13. Gülzâr-ı Şâdî der Beyân-ı Menâkıb-ı Mehmed Emin Tokadî (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2315). 14. Ravza-i Sâdâttan Bir Şemme. Müellif, Ahmed er-Rifâî'nin hayatını ve menâkıbını ihtiva eden bu eserinin bir Rifâî şeyhinde kaldığını söyler. 15. Bursalı Mehmed Tâhir Bey (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2324). 16. Kemâlü'l-Kemâl. İbnülemin Mahmud Kemal hakkındaki 600 sayfalık bu eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin İbnülemin bölümündedir. 17. Aynü'l-hayât. Hüseyin Vassâf, Mehmed Ali Ayni hakkındaki bu eseri okuyup değerlendirmesi için kendisine gönderdiğini belirtir. 18. Lücec-i Asrî Şerh-i Kelâm-ı Mısrî. Niyâzî-i Mısrî'nin, "İlm bahr vücûd esdâf onun dürdânesiyem ben" mısraıyla başlayan şiirinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2319). 19. Mir'ât-ı İncilâ-yı Hakîkat. Niyâzî-i Mısrî'nin, "Halk içre bir âyîneyem herkes bakar bir an görür"; "İbn-i vaktem ben ebü'l-vakt olmazam" mısralarıyla başlayan iki gazelinin şerhidir. Eserin sonunda Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr için yazdığı biyografi sondan birkaç paragraf eksiğiyle yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2313).

Diğer eserleri şunlardır: Tertîb-i Cedîd Coğrafyâ-yı Umûmî, Hulâsa-i Coğrafyâ-yı Umûmî (İstanbul 1309), Hâtıra-i Hicâziyye, Suriye'de Bir Cevelân (1913'te Halep, Humus, Hama, Trablusşam, Yafa ve Kudüs'e yaptığı seyahati anlatır), Bursa Hâtırası, Vâkı'ât (Seyrü sülûk sırasında yaşadığı mânevî halleri anlatan risâleyi şeyhi Mustafa Hilmi'nin emriyle kaleme almıştır), Mir'âtü'l-Kemâl, Feyzü'l-Kemâl (bu iki risâle İbnülemin'in bir na'tıyla bir kıtasının şerhidir), Tevfiknâme (İbnülemin'in kardeşi Tevfik Bey hakkında yazılmış manzum bir risâledir), Risâle-i Şevkiyye (Kaygusuz Dergâhı şeyhi Mustafa Şevki Efendi hakkındadır), Remzînâme (Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi Dede hakkındadır), Esrâr-ı Kur'âniyye'den Bir Nebze (İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân adlı tefsirinin Yâsîn sûresiyle ilgili bölümünün tercümesidir, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2312), Güldeste-i Hakîkat (Rûḥu'l-beyân'dan iki cüzün tercümesidir). Hüseyin Vassâf'ın ayrıca Mahfel, Sırât-ı Müstakîm, Cerîde-i Sûfiyye gibi dergilerde şiir ve makaleleri

yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 280-299; Divan Ebediyatı Müzesi, Cemaleddin Server Revnakoğlu'nun Dosyaları, nr. B170, s. 172-196; BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, s. 361-362; Ahmed Sâfî, Sefînetü's-Sâfî, İÜ Cerrahpaşa Tıp Fak. Tıp Tarihi Enstitüsü Ktp., nr. 2096, XII, 1436-1440; Tâhirülmevlevî, Manzum Bir Muhtıra, İstanbul 1931, s. 74-77; a.mlf., Şair Anıtları, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1398, s. 32-33; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, IV, 1915; "Mehmet Ali Aynî, Hatıraları", Canlı Tarihler, İstanbul 1945, II, 86; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 396; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., nr. 611, II, 1165; Yavuz Balıkcı, Osmanzâde Hüseyin Vassaf Efendi'nin Cerîde-i Sofiye'de Yayınlanmış Olan Şiir ve Makaleleri (lisans tezi, 1996, Gazi Üniversitesi Eğitim Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü); İsmail Kasap, Hüseyin Vassaf ve Divanı (yüksek lisans tezi, 1996, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Tatcı, Edebiyattan İçeri, Ankara 1997, s. 559-589; a.mlf., "Kendi Kaleminden Hüseyin Vassaf Bey ve Kayıp Bir Eseri İncilâ-yı Mir'ât-ı Hakikat", Yedi İklim, sy. 71, İstanbul 1996, s. 54-64; Mustafa Uzun, "Şeyh Hüseyin Vassaf Efendi'nin Bir Mektubu", MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 371-380; Mustafa Erdoğan, "Niyazî-i Mısrî Şerhleri", Dergâh, sy. 71, İstanbul 1996, s. 15-17; Mustafa Kara, "İbnülemin'e Mevlid", a.e., sy. 93 (1997), s. 4; Ekrem Işın, "Hüseyin Vassaf", DBİst.A, IV, 108-109.

Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı

HÜSEYİNŞÂHÎLER

1494-1538 yılları arasında Bengal'de hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Hânedanın kurucusu Seyyidü's-sâdât Ebü'l-Muzaffer Alâeddin Hüseyin Şah'tır. Babası Seyyid Eşref Hüseynî ve Mekkî nisbeleriyle anılır. Hüseyin Şah'ın Bengal'de yerleşmiş Hz. Hüseyin'in soyundan gelen bir aileye mensup olduğu ileri sürülmekte ve bundan dolayı kurduğu hânedana Seyyidîler de denilmektedir. Mahallî rivayetlere göre ise ailesinin aslı Kuzey Bengal'in Rangpûr bölgesindendir. Çândpûr eyaletinin küçük Râdh kasabasına yerleşen babasının Tirmiz'den geldiği de söylenir.

Hüseyin Şah ilk eğitimini Râdh kadısından aldı ve daha sonra onun kızıyla evlendi. Ardından Bengal'de hüküm süren Habeşîler'den Şemseddin Muzaffer Şah'ın hizmetine girerek üstün kabiliyet ve meziyetleri sayesinde vezirliğe kadar yükseldi. Ancak daha sonra ordunun başına geçerek hükümdarın baskıcı tutumu karşısında ayaklanan halkın yanında yer aldı ve sarayı zaptedip öldürttüğü Şemseddin Muzaffer Şah'ın tahtına oturdu. Adına basılmış 900 (1494) tarihli bir altın sikkeye dayanarak tahtı bu tarihte veya biraz önce ele geçirdiği söylenebilir. Hüseyin Şah, ilk iş olarak sarayın zaptından sonra şehri yağmalamaya devam eden askerlere durmaları için bir ferman çıkardı ve emrine uymayan yaklaşık 12.000 kişiyi öldürttü. Arkasından daha önceki yönetimde saray muhafızlığı yapan kimseleri dağıttı ve onun yerine yeni güvenlik birimleri oluşturdu. Ayrıca iş başında bulunan Habeşîler'i ülkeden uzaklaştırdı ve Şemseddin Muzaffer Şah'ın kendisine muhalif olmalarından çekinerek görevden aldığı Hindû ve müslüman aristokratlara eski itibarlarını iade etti. Bu tedbirler sayesinde halkın teveccühünü kazanıp iktidarını kuvvetlendirdikten sonra yönetim merkezini Gavr'dan İkdâlâ'ya taşıdı ve "halîfetullah" unvanını kullanmaya başladı.

1495 yılında Cavnpûr Sultanı Hüseyin Şah Şarkī, Delhi Sultanı İskenderi Lûdî ile Bihâr'da yaptığı savaşı kaybederek Hüseyin Şah'a sığındı. Başlangıçta bundan haberi olmayan İskenderi Lûdî, daha sonra harekete geçerek Darveşpûr'dan Bengal sınırındaki Tuğlukpûr'a doğru ilerledi.

Bunun üzerine Hüseyin Şah oğlu Dânyâl'i ona karşı gönderdi. İki ordu Patna'nın doğusundaki Barh'ta kamp kurduysa da bir çatışmaya girmeden anlaşmaya vardı. Yapılan antlaşmaya göre Dânyâl, Lûdîler'in düşmanlarına sığınma hakkı tanımayacaklarına dair söz verdi (1498). Ancak İskenderi Lûdî'nin bölgeden ayrılmasından sonra Bengal Sultanlığı'nın Kuzey Bihâr'ın bütününü ve Güney Bihâr'ın bir kısmını ele geçirdiği anlaşılmaktadır. Aynı yıl Hüseyin Şah, sınırlarını Karatoya'nın doğu kıyılarına kadar genişleten Kamtapûr Kralı Nilambara'ya karşı da İsmâil Gazi kumandasında bir ordu gönderdi. Uzun bir kuşatmadan sonra Kamtapûr'u ele geçiren İsmâil Gazi bölge topraklarını sultanlığın sınırlarına kattı ve Hüseyin Şah buranın valiliğine oğlu Dânyâl'i tayin etti. Daha sonra Tipperah bölgesine yapılan ilk üç seferde ordularının ağır yenilgi alması üzerine bizzat askerin başına geçerek şiddetli çarpışmaların ardından bazı yerleri ve Çitagong'u zaptetti ve buraya Fethâbâd adını verdi (1512). Hüseyin Şah'ın harekâtını ileriye doğru sürdürmesini fırsat bilen güneydeki Arakanlılar bir ara Çitagong'u ele geçirdilerse de 1517'de veliaht şehzade Nâsırüddin kumandasında bölgeye gönderilen kuvvetler şehri geri aldılar.

1519 yılında Hüseyin Şah'ın vefatı üzerine oğlu Nâsırüddin, Ebü'l-Muzaffer Nusret Şah unvanıyla tahta geçti. Nusret Şah da babası gibi devletin sınırlarını genişletmeye devam etti. 1521'de saraya Portekizli bir elçinin gelmesi Bengal'in Avrupa ile bilinen ilk diplomatik ilişkisidir. 1522'de Bihâr'da ortaya çıkan Luhânî Krallığı'nın Lûdîler karşısında durumunu korumak için Bengal Sultanlığı ile dostluk kurmak zorunda olması Nusret Şah'ın işine yaradı ve hâkimiyetini Tirhut'a kadar genişleterek o bölgenin yönetimini kayınbiraderleri Alâeddin'e ve Mahdûm-i Âlem'e verdi.

1526'da Bâbür'ün Luhânîler'i Cavnpûr'dan çıkarıp Bengal üzerine sefer hazırlıklarına başlaması üzerine Nusret Şah Bâbürlü sarayına bir elçi gönderdi. Bu diplomatik girişimin sonucunda Bâbür Bengal seferini durdurdu. Ancak bir süre sonra Gogra'ya ulaşabilmek için Bengal topraklarından geçiş izni istedi ve Nusret Şah buna yanaşmadığı için ordusunun başında Sâran'a kadar ilerledi (1529); Nusret Şah kumandanlarının da etkisiyle istenen izni vermek zorunda kaldı. 1530'da Bâbür'ün yerine Hümâyun geçince Nusret Şah onun muhtemel saldırılarını önlemek amacıyla Gucerât Sultanı Bahadır Şah'la bir ittifak kurma

girişiminde bulundu; ancak kesin sonuç alamadan bir kölesi tarafından öldürüldü (1532).

Nusret Şah'tan sonra yerine oğlu Ebü'l-Muzaffer Alâeddin Fîrûz Şah geçtiyse de birkaç ay sonra amcası Abdülbedr tarafından öldürüldü (1533). Gıyâseddin Mahmud unvanıyla tahta çıkan hânedanın son hükümdarı Abdülbedr, Gucerât'ta çarpışan Bâbürlüler'e askerî bir darbe indiremediği gibi politikada da başarılı olamadı. O sırada henüz Şîr Han adıyla anılan komşusu Sûrî Afganlar'ın reisi Şîr Şah Sûr ile bir ittifak kurabilecekken düşmanı Patna Luhânîleri'yle iş birliği yaparak onun karşısında yer aldı. Şîr Han, önce Gıyâseddin Mahmud'un Bihâr'ı ele geçirmek üzere yolladığı Kutub Han'ı mağlûp edip öldürttü; arkasından da eskiden beri arasının açık olduğu Kuzey Bihâr Valisi Mahdûm-i Âlem'i kendi yanına çekti. Gıyâseddin Mahmud 1534 yılında Sûrajgarh'ta meydana gelen savaşta Şîr Han karşısında ağır bir yenilgiye uğradı. Bu yenilginin en önemli siyasî neticesi, onun toprak ve itibar kaybetmesinden çok Şîr Han'ın hükümdarlık yolunda büyük bir mesafe kazanmasıdır.

Hümâyun'un Gucerât ile meşgul olmasından faydalanan Şîr Han, Bengal Sultanlığı'na karşı daha kesin bir tavır ortaya koyarak 1536'da başşehirlerine doğru yürüdü. Bengalliler Portekizliler'in de yardımıyla Taliagarhi Geçidi'ni şiddetle savundular. Ancak Şîr Han, bir manevra yapıp oğlunu geçitte bırakarak yanındaki kuvvetle Gavr'a ulaştı ve çok zor durumda kalan Gıyâseddin Mahmud tazminat ödemek şartıyla ateşkes antlaşması imzaladı. Bir müddet sonra Şîr Han tazminatın ödenmemesini bahane ederek tekrar Gavr üzerine sefere çıktı. Ancak bu

sırada Şîr Han'ın gittikçe güçlendiğini gören Hümâyun onun başşehri Çunâr'ı kuşattı. Şîr Han'ın geri dönmesine rağmen kumandanları Gavr'ı düşürdüler (1538). Gıyâseddin Mahmud Kuzey Bihâr'a kaçarak canını kurtardıysa da bir süre sonra iki oğlunun Afganlar tarafından öldürüldüğü haberini alınca üzüntüsünden öldü.

Hüseyinşâhî hânedanının özellikle Hüseyin Şah ve Nusret Şah dönemleri Bengal Sultanlığı'nın altın çağı sayılır. Hüseyin Şah müslüman veya Hindû olsun bütün tebaasının güven ve sevgisini kazandı. Hatta aralarından bazılarını vezir ve debîr-i hâs gibi yüksek mevkilere getirdiği Hindûlar

kendisini Krişna'nın "avatar"ı (insan şeklinde tecessüm etmiş hali) sayıp ona Nripati Tilak (kralların tacı) ve Jagat-Bhushan (âlemin süsü) lakaplarını taktılar. Aynı zamanda bir âlim olan Hüseyin Şah ilim adamlarını himaye etti ve Bengal dilinin gelişmesini sağladı. Nusret Şah da babası gibi ilim ve edebiyatın ilerlemesine yardımcı oldu; öncelikle ünlü Mahabharata'yı Sankritçe'den Bengalce'ye tercüme ettirdi. Her iki hükümdarın himayesinde bugün Bengal edebiyatının klasikleri sayılan Manasâ-Vijayana, Padma-Purâna ve Krna-Manasâgalà gibi eserler yazıldı. Hükümdarlığının çok kısa sürmesine rağmen Fîrûz Şah'ın da Bengal edebiyatına yakın ilgi duyması adının unutulmamasını sağladı. O da şehzadeliğinde şair Sridhara'ya meşhur aşk hikâyesi Vidya-Sundara'yı yazdırmıştı. Bu dönemde İslâm minyatür sanatı da gelişme göstermiş ve çoğu Farsça olan birçok kitap minyatürlerle bezenmiştir. Hüseyinşâhîler zamanında özellikle mimariye büyük önem verilmiş ve gerek hükümdarlar gerekse tayin ettikleri valiler Bengal'in başlıca şehirlerini cami, medrese, türbe, çeşme ve köprü gibi mimari eserlerle süslemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Bedâunî, Muntakhabu-t-Tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 415-417, 457; Gulâm Hüseyin Sâlim, Riyazu-s-salatin: a History of Bengal (trc. Abdus Salam), Delhi 1975, s. 128-140; M. R. Tarafdar, Husain Shahi Bengal: 1494-1538 A.D., Dacca 1965; a.mlf., "The Dates of Husain Shah's Expeditions Against Kamrupa and Orissa", Journal of the Numismatic Society of India, XIX/1 (1957), s. 54-58; N. B. Ray, "Bengal", The Delhi Sultanate (ed. R. C. Majumdar), Bombay 1967, s. 215-221; J. N. Sarkar, The History of Bengal, Dacca 1976, II, 142-163; a.mlf., Hindu-Muslim Relation in Medieval Bengal, Delhi 1985, s. 16-17, ayrıca bk. tür.yer.; S. M. Jaffar, Some Culturel Aspects of Muslim Rule in India, Delhi 1979, s. 99, 149; Syed Mahmudul Hasan, Muslim Monuments of Bangladesh, Dacca 1980, s. 11, 35, 121, 130, 138; K. Nurul Hasan, "Bengal", CHIn., V, 1155-1160; D. Chandra Sen, History of Bengali Language and Literature, Delhi 1986, s. 202-206, 222, 279, 474; R. M. Eaton, The Rise of Islam and the Bengal Frontier: 1204-1760, London 1993, s. 63, 65-69; Simon Digby,

“The Fate of Danyal, Prince of Bengal in the Light of an Unpublished Inscription”, BSOAS, XXXVI (1973), s. 588-602; A. S. Bazmee Ansari, “Husayn S̲h̲āh”, EI^{2} (İng.), III, 631-632.

Rıza Kurtuluş

HÜSEYİNZÂDE ALİ

(bk. TURAN, Ali).

HÜSEYNÎ

(حسينى)

Türk mûsikisinde bir perde ve makamın adı.

Hüseynî Perdesi. Türk mûsikisi ses sistemi içinde tiz sekizlinin dokuzuncu perdesi olan sesin adıdır. Herhangi bir değiştirme (ârıza) işareti taşımayan ana perdelerden olan bu ses ayrıca nevâ perdesine bir tanini diyezi veya acem perdesine bir bakıye bemolü getirilerek elde edilebilir. Bugün kullanılan Batı mûsikisi nota sisteminde portenin dördüncü aralığına yazılır, adı “mi”dir.

Orta sekizlide hüseynî-aşiran, en tiz sekizlide tiz hüseynî adını alır. Bu perde gerek klasik ebced gerekse Abdülbâki Nâsır Dede’nin ebced nota sistemlerinde (كا), Kantemiroğlu notasında (ح), harfleriyle gösterilmiş, Hamparsum notasında ise (س) şekli kullanılmıştır.

Hüseynî Makamı. Dizisi, yerinde hüseynî beşlisine hüseynî perdesinde uşşak dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir:

Hüseynî makamının seyri sırasında ve özellikle inici nağmelerde iniş cazibesiyle bazan eviç perdesi yerine acem perdesinin kullanılması sonucu hüseynîdeki uşşak dörtlüsünün yerini kürdî dörtlüsü alır. Bu durumda “acemli hüseynî dizisi” adlı yeni bir dizi teşekkül eder. Bu dizi makamın ikinci dizisi olup hemen bütün hüseynî eserlerde kullanılır:

Nota yazımında donanımına si için koma bemolü (segâh), fa için bakıye diyezi (eviç) yazılır, gerekli diğer değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni rast, durağı dügâh, güçlüsü hüseynî perdesidir.

Hüseynî makamının en önemli ve karakteristik asma karar perdesi çârgâhtır. Acemli hüseynî dizisi kullanılarak yukarıdan inildiğinde bu perdede yapılan asma karar çârgâh çeşnili olup hüseynî makamı için çok önemlidir. Ayrıca eviç perdesiyle inildiğinde yapılan pencgâhlı kalışın çok az kullanıldığını da

belirtmek gerekir:

Makamın ikinci derecede önemli asma karar perdesi ise segâhtır. Bu perde üzerinde segâh veya ferahnâk çeşnili, eğer acemli hüseynî dizisiyle inilip kalınırsa eksik segâh veya eksik ferahnâk çeşnili asma kararlar yapılır.

Nevâ perdesi de üzerinde rast veya bûselik çeşnileriyle kalınan diğer bir asma karar perdesidir. Ayrıca rast perdesinde de rast çeşnisiyle asma karar yapılabilir.

Hüseynî makamı tiz taraftan iki şekilde genişler. Birincisi, güçlü perdesi üzerindeki uşşak dörtlüsünün, muhayyer perdesine bir bûselik beşlisi getirilerek hüseynîde uşşak dizisi halinde uzatılması suretiyle meydana gelir. Bu, hüseynî makamının en çok kullanılan, yeni dizi oluşumu şeklindeki genişlemesidir:

İkinci genişleme ise karar perdesi üzerinde bulunan hüseynî beşlisinin simetrik olarak tiz durak muhayyer üzerine göçürülmesi suretiyle meydana gelir.

İnici-çıkıcı bir seyir takip eden hüseynî makamının seyrine güçlü hüseynî perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde, hüseynî perdesi merkezli karışık gezindikten sonra güçlü perdesinde uşşak çeşnisiyle yarım karar yapılır (Bu perdedeki kürdîli kalışlar genellikle asma karardır, ancak bazı eserlerde yarım karar olarak kalındığı da görülmüştür). Diziyi meydana getiren çeşnilerde, gerekli asma kararlar ve diğer özellikler de gösterilip istenirse genişlemiş bölgede de dolaşıldıktan sonra hüseynî dizisiyle dügâh perdesinde hüseynîli tam karar yapılır.

Zaharya'nın berefşân usulünde, "Şebnem gibi saçılsın hûn-i eşk-i pürrevânım", Ebûbekir Ağa'nın remel usulünde "Cânım yerine geldi ki cânânımı gördüm" mısraı ile başlayan besteleri, yine Zaharya'nın "Tal'atın devr-i kamerde mihr-i âlemtâb eder" mısraı ile başlayan ağır semâisi, Tab'î Mustafa Efendi'nin "Ben gibi sana âşık-ı üftâde bulunmaz" mısraı ile başlayan yürük semâisiyle Kara İsmâil Ağa'nın "Gönüller uğrusu bir yâr-i bî-amânım var" mısraı ile başlayan nakış yürük semâisi bu makamın seçkin eserleri arasındadır. Ayrıca Tanbûrî Ali Efendi'nin aksak semâi usulünde

“Nice bir hasreti cânâna tahammül edeyim”, Şevki Bey’in curcuna usulünde “Nedir bu hâletin ey mehcemâlim”, Hâfız Yûsuf Efendi’nin curcuna usulünde “Saçın bükümleri gönül bağıdır” mısraıyla başlayan şarkıları ve Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi’nin yürük semâi usulünde “Nûr-i fahr-i âleme bir zerre olmaz âfitâb” mısraı ile başlayan tevşîhi ile Balat Şeyhi Kemal Efendi’nin devr-i revân usulünde “Varsam bir âmile sorsam hâlimi” mısraı ile başlayan ilâhisi de hüseynî makamının yaygın örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 3, 62-65, 119; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 11a, 14a; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 31; Ezgi, Türk Musikisi, I, 94-101; IV, 209-210; Özkan, TMNU, s. 156-161; Arel, Türk Musikisi, s. 1, 49-50, 344-346.

İsmail Hakkı Özkan

HÜSEYNÎ, Ebü’l-Mehâsin

(أبو المحاسن الحسيني)

Ebü’l-Mehâsin (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. el-Hasen el-Hüseynî ed-Dımaşkī (ö. 765/1364)

Hadis ve fıkıh âlimi, tarihçi.

Şâban 715’te (Kasım 1315) Dımaşk’ta doğdu. İshak el-Âmidî, İzzeddin İbn Cemâa, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdüddâim, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Zehebî gibi âlimlerden ders okudu. Mısır’a giderek burada Ebü’l-Feth Sadreddin Muhammed b. Muhammed el-Meydûmî’nin derslerine devam etti. Dımaşk’taki ilmî mirasa şahit olan ve Dârü’l-hadîsi’l-Bahâiyye şeyhliği görevinde bulunan Hüseynî’nin güzel bir hattı olduğu ve çok süratli yazı yazdığı kaydedilmekte, İbn Hacer, Zehebî’ye ait el-ʿİber adlı eseri onun beş günde yazdığını nüshanın sonuna kendisi tarafından düşülen nota atıfta bulunarak belirtmektedir.

Zeynüddin el-Irâkī bazı yönlerden Moğultay b. Kılıç, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Râfiʿ ve Hüseynî arasında mukayeseler yapmış, muasır âlimleri ve hadis tahrîcini en iyi bilenin Hüseynî olduğunu, ancak hıfz açısından diğerlerinin gerisinde bulunduğunu söylemiştir. Zehebî de onun tahrîc konusunda üstün bir muhaddis ve fakih olduğunu kaydetmiştir. İbn Nâsırüddin ve Takıyyüddin İbn Fehd ise Hüseynî’nin

güzel ahlâkına ve sika oluşuna temas etmişlerdir.

Hüseynî 29 Şâban veya 1 Ramazan 765’te (1 veya 2 Haziran 1364) Dımaşk’ta vefat etti; Sâlihiyye’de Kāsiyûn dağı eteklerinde defnedildi. Bazı kaynaklarda vefat gününün pazar olarak belirtilmesinden hareketle onun ölüm tarihinin 1 Ramazan 765 şeklinde tesbit edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. et-Teẕkire bi-maʿrifeti ricâli kütübi’l-ʿaşere (et-Teẕkire fî

ricâli'l-ʿaşere). Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'indeki biyografilerden Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunmayanların çıkarılması, buna karşılık esere Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Şâfiî'nin el-Müsned'i ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî'nin Müsnedü Ebî Ḥanîfe'sindeki ricâlin ilâve edilmesi suretiyle meydana getirilmiş olup müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 263), bu nüshadan alınmış bir fotokopisi de İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde (nr. 8449) bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 69). 2. Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ (Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ). Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ının zeyli olup Takıyyüddin İbn Fehd el-Mekkî'nin Laḥẓü'l-elḥâẓ bi-ẕeyli Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ ve Süyûtî'nin Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ adlı eserleriyle birlikte neşredilmiş (Dımaşk 1347/1928), daha sonra Beyrut'ta ofset baskısı yapılmıştır (Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.). 3. el-İkmâl fî ẕikri men lehû rivâye fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed mine'r-ricâl sivâ men ẕükire fî Tehẕîbi'l-Kemâl. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Mansûre 1409/1989). Eseri ayrıca Abdullah b. Sürûr Muhammed yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1408, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-Külliyyetü usûli'd-dîn). 4. el-İlmâm (el-İmâm) bi-âdâbi duḫûli'l-ḥammâm (Köprülü Ktp., nr. 1214; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1401; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 69). 5. el-İktifâʿ fi'ḍ-ḍuʿafâʾ. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshasının bulunduğu zikredilmektedir (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ [neşredenin mukaddimesi], s. 1). 6. Ẕeylü'l-ʿİber. Zehebî'nin el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber adlı eserine kendisi tarafından yazılan zeylin zeyli olup her iki eser bir arada Min ẕüyûli'l-ʿİber adıyla Muhammed Reşâd Abdülmuttalib'in (Küveyt 1970) ve Ẕüyûlü'l-ʿİber fî ḫaberi men ġaber adıyla Ebû Hâcer Muhammed Saîd'in (Beyrut 1405/1985) tahkikiyle yayımlanmıştır. 7. el-Keşşâf fî maʿrifeti'l-Eṭrâf. Mizzî'nin el-Eṭrâf'ının (Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-Eṭrâf) muhtasarı olan eserin I ve II. ciltleri Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 445).

Hüseynî'nin bunlardan başka et-Taʿlîḳ ʿalâ Mîzâni'l-iʿtidâl (Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl'i üzerinde yapılmış bir çalışma olup kitaptaki pek çok yanlışa işaret edildiği ve yeni isimler eklendiği belirtilmektedir), el-Muʿcem (kendi hocalarının biyografileri), Riyâżü'z-zâhidîn fî menâḳıbi'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, el-ʿArfü'z-zekî fi'n-nesebi'z-zekî ve el-İʿtibâr fî ẕikri't-tevârîḫ ve'l-aḫbâr adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. İbn

Kādî Şühbe onun Sünenü'n-Nesâ˒î'ye şerh yazmaya başladığını belirtmekte; ayrıca İbnü'lKayserânî'nin el-Eṭrâf li'l-efrâd li'd-Dâreḳuṭnî adlı eserini ihtisar ettiği ve ˓Aberü'l-a˓ṣâr ve ẖaberü'l-emṣâr adlı bir eserinin bulunduğu (Ziriklî, VII, 177) kaydedilmektedir.

Selâhaddin el-Müneccid, Hüseynî'nin Ebû Nuaym'e ait Ḥilyetü'l-evliyâ˒ adlı eseri Mecma˓u'l-aḥbâb (aẖbâr) adıyla ihtisar ettiğini söylüyorsa da kaynakları arasında yer alan İbnü'l-İmâd'ın Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb'indeki (VI, 205-206, 244) bir başka Hüseynî ile (Muhammed b. Hasan, ö. 776/1374) onu karıştırdığı ve hayatıyla ilgili olarak verdiği bilgilerde aynı hataya düştüğü anlaşılmakta, el-İkmâl'in nâşiri Abdülmu'tî Emîn Kal'acî'nin de Müneccid'in yanlışını tekrarladığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, el-İkmâl (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Mansûre 1409/1989, neşredenin mukaddimesi, s. 7-28; a.mlf., Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî, Beyrut, ts. (Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî), neşredenin mukaddimesi, s. b-1; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, neşredenin mukaddimesi, I, 63; İbn Râfi' es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1402/1982, II, 290-291; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 307-308; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 61-62; İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ içinde), Beyrut, ts. (Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 150-151; Süyûtî, Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî (a.e. içinde), s. 364-365; İbnü'l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ˓ale'l-˓İber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 166-168; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfi˓iyye, III, 129-131; a.mlf., Târîẖ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, III, 256-257; Nuaymî, ed-Dâris fî târîẖi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 58-59; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 42, 116, 158; II, 1105-1106, 1123-1124, 1132, 1510-1511; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 205-206, 244; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâli˓, II, 209; Brockelmann, GAL, II, 77; Suppl., II, 69; Îżâḥu'l-meknûn, I, 117; II, 269, 353; Hediyyetü'l-˓ârifîn, II, 163; Zıriklî, el-A˓lâm, VII, 177-178; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 168, 209; Selâhaddin el-Müneccid, Mu˓cemü'l-

müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 193-194; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 202; M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", DİA, XI, 499.

Tayyar Altıkulaç

HÜSEYNÎ SÂDÂT el-GŪRÎ

(حسینی سادات الغوری)

Emîr (Mîr) Rüknüddîn Hüseyn b. Alim b. Muhammed el-Gūrî el-Herevî (ö. 729/1329'dan sonra)

İranlı mutasavvıf şair.

Afganistan sınırları içinde bulunan Gūr şehrinin Guzîv köyünde doğdu. Gūr'dan göç eden ailesiyle birlikte küçük yaşta Herat'a geldi. Hayatının büyük bir bölümünü burada geçirdi. Eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Hüseynî dinî ilimlerin yanı sıra tasavvuf alanında da kendini yetiştirdi. Gençliğinde babası ile birlikte Hindistan'a gitti. Mültan'da Sühreverdiyye şeyhlerinden Bahâeddin Zekeriyyâ Mültânî'ye intisap etti ve şeyhinin kızıyla evlendi. Türk Delhi sultanlarından İltutmış döneminde (1211-1236) şeyhiyle birlikte Delhi'yi ziyaret etti. Herat ve çevresinde çıkan karışıklıklar sebebiyle Balaban (1266-1287) ve Fîrûz Şah Halacî (1290-1296) dönemlerinde Mültan'da ikamet etti. Bu hükümdarlardan Fîrûz Şah için kasideler yazdı. Daha sonra tekrar Herat'a döndü. Câmî ölüm tarihini 16 Şevval 718 (11 Aralık 1318) olarak kaydeder. Ancak Zâdü'l-müsâfirîn adlı eserini 729'da (1329) tamamladığını ifade ettiğine göre bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır. Kabri Herat'ta Abdullah b. Ca'fer et-Tayyâr'ın türbesinin içindedir. Herat'ta oturduğu yer bugün Mahalle-i Mîr Hüseynî Sâdât adını taşımaktadır.

Hüseynî Sâdât'ın cevaplandırılmasını isteyerek Tebriz âlimlerine gönderdiği sorular Mahmûd-ı Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) Gülşen-i Râz adlı eserinin yazılmasına sebep olmuştur.

Eserleri. 1. Zâdü'l-müsâfirîn. Tasavvufî düşüncelerini masal ve hikâyelerle açıklama konusunda büyük kabiliyeti olan müellifin, Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳîḳa'sını örnek alarak yazdığı eser sekiz bölüm ve yaklaşık 1250 beyitten meydana gelir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (FY, nr. 538, vr. 539a-554a kenarında) oldukça eski bir nüshası bulunan Zâdü'l-müsâfirîn

basılmıştır (Nivalkişor 1884; Tahran 1354). 2. Nüzhetü'l-ervâḥ (Bombay 1322). Müellifin tasavvufî düşüncelerini ihtiva eden eser yer yer mensur ve manzum olarak yazılmıştır. Manzum kısımları yaklaşık 2000 beyit kadar olan eserin bazı nüshalarında mensur kısımlar eksiktir. 3. Kenzü'r-rumûz. Tasavvufî konuların ele alındığı mesnevinin Türkiye kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2633/1, vr. 1b-35a; İÜ Ktp., FY, nr. 1160, vr. 1b-29b) yazma nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Rieu, II, 845; Ethé, nr. 1830-1831, Tahran 1282). 4. Ṭarabü'l-mecâlis. Tasavvufî, felsefî ve ahlâkî konuların işlendiği eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 4964, vr. 1b-57a). Ṭarabü'l-mecâlis, Eşiʿ-ʿatü'l-lemaʿât adlı eserin kenarında basılmıştır (Tahran 1353 hş.). 5. Sînâme. Otuz tasavvufî aşk mektubundan oluşan bu mesnevinin Nuruosmaniye (nr. 4964, vr. 32a-65a kenarında) ve Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 1188/3) kütüphanelerinde iki yazma nüshası bulunmaktadır. 6. Penc Genc. Senâî'nin bazı tasavvufî kasidelerine nazîre olarak kaleme alınmış beş büyük kasideden meydana gelen eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndedir (nr. 4964, vr. 22a-28b kenarında). Kaynaklarda adı geçen Ṣırâṭü'l-müstaḳīm, ʿAnḳā-yı Muġrib, Rûḥu'l-ervâḥ, Ḳalendernâme, Mirʾâtü'l-bedîʿ fî aḥvâli'n-Naḳşibendiyye, Mecmaʿu'l-inşâʾ, Dîvân-ı Eşʿâr ve Sırnâme adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Nefeḥât, s. 605-606; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 674; Hüseyin Baykara, Mecâlisü'l-ʿuşşâḳ, Leknev 1897, s. 126-128; Nizâmeddin Yemenî, Leṭâʾif-i Eşrefî, Delhi 1298, s. 366-367; Devletşah, Teẕkire, s. 222-225; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1333 hş., III, 379; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd-ı Fâzıl), Tahran 1341 hş./1962, II, 124-127; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, Leknev 1900, s. 115-116; İbrâhim Han Bahâdır Nâsir Cung, Ḫulâṣatü'l-kelâm, Bodleian Library, nr. 390, vr. 201b-207a; Ebû Tâlib Han, Ḫulâṣatü'l-efkâr, Bodleian Library, nr. 391, vr. 68b; Miḥakkü's-sülûk ve mişḳaletü'n-nüfûs, India Office Library, nr. 129, vr. 649a; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Leknev 1873, II, 43-44; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 845; Sıddîk Hasan Han,

Ṣubḥ-i Gülşen, [baskı yeri yok] 1295 (Matbaa-i Şâhcihânî), s. 138; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, nr. 1830-1831; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 169; Rypka, HIL, s. 254; FME, s. 223-229; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 751-762; Maʿârif, Aʿzamgarh Aralık 1949, s. 456-462; Fürûğ Hikmet, “Mîr Ḥüseynî Sâdât Herâtî ve Heft Genc”, Rahnümâ-yi Kitâb, VII/1, Tahran 1964, s. 25-35; Muhammed Ahter Çîme, “Şemmeî ez aḥvâl u âşâr-i Emîr Ḥüseynî-yi Herevî”, Dâniş, sy. 50, İslamâbâd 1376 hş./1997, s. 39-53; K. A. Nizami, “Ḥusaynī Sādāt”, EI² (İng.), III, 635.

K. A. Nızamı

HÜSEYNÎ-AŞİRAN

(حسینی عشیران)

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makamın adı.

Hüseynî-Aşiran Perdesi. Türk mûsikisi ses sistemi içinde orta sekizlinin dokuzuncu perdesi olan sesin adıdır. Eski devirlerde bu perde sadece “aşiran” adıyla anılmıştır. Herhangi bir değiştirme (ârıza) işareti taşımayan ana perdelerden olan bu ses, ayrıca yegâh perdesine bir tanini diyezi veya acem-aşiran perdesine bir bakıye bemolü getirilerek de elde edilebilir. Bugün kullanılmakta olan Batı mûsikisi nota sisteminde portenin birinci çizgisine yazılır, adı “mi”dir.

Pest sekizlide kaba hüseynî-aşiran, tiz sekizlide hüseynî, en tiz sekizlide ise tiz hüseynî adını alır. Hüseynî-aşiran perdesi

klasik ebced nota sisteminde dâl harfi (د), Abdülbâki Nâsır Dede’nin nota sisteminde (ء), Kantemiroğlu notasında (عـ) harfleriyle gösterilmiş, Hamparsum notasında (ق) şekli kullanılmıştır. Bu perde ayrıca (birinci çizgideki mi olarak) sabâ-aşiran, hüseynî-aşiran, bûselik-aşiran, nühüft, canfezâ vb. bir grup makamın da karar perdesidir.

Hüseynî-Aşiran Makamı. Eski devirlerde bir ara “vech-i hüseynî” olarak da adlandırılan makamın dizisi, yerindeki hüseynî makamı dizisine hüseynî-aşiran perdesinde bir uşşak dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir:

Nota yazımında donanımına hüseynî makamı gibi si için koma bemolü (segâh), fa için bakiye diyezi (eviç) yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni yegâh, durağı hüseynî-aşiran perdesidir.

Hüseynî-aşiran makamı seyrinin büyük bir bölümünde hüseynî makamı hâkim olduğundan hüseynî makamının güçlüsü olan hüseynî perdesi hüseynî-aşiran makamının da güçlüsüdür ve bu perde üzerinde uşşak

çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Hüseynî dizisinin karar perdesi olan dügâh perdesi ise ikinci mertebe güçlü olup bu perdede hüseynî çeşnisiyle asma karar yapılır.

Bu makamın önemli bir kısmını meydana getiren hüseynî makamının bütün asma kararları bunun için de geçerlidir. Bu münasebetle çârgâhta çârgâhlı, nevâda rastlı ve bûselikli, segâhta segâhlı ve ferahnâklı, rast perdesinde de rastlı asma kararlar, hüseynî makamında olduğu gibi hüseynî-aşiran makamında da aynen kullanılır. Ayrıca dügâhta hüseynî çeşnisiyle, ırak perdesinde segâhlı, yegâhta da rast çeşnisiyle bir asma karar yapılabilir, ancak başka bir makama benzeme ihtimali göz önünde bulundurularak segâhlı asma kararda fazla ısrar edilmemesi uygun görülmüştür.

Bütün bu asma kararlardan başka özellikle büyük formlu eserlerde yapılması âdet olan bir geçki daha vardır. O da tam karara yaklaşıldığında gösterilen yerinde hicaz ve nikriz çeşnileridir. Bu çeşnilere makamın karar perdesi üzerinde bulunan uşşak dörtlüsü eklenildiğinde hüseynî-aşiran perdesi üzerinde bir karcığar geçkisi meydana gelmektedir. Ancak tam karara yine makamın kendi dizisiyle gidilmesi gerekir.

Hüseynî-aşiran makamı dizileri on bir seslik bir ses sahası içinde yer almaktadır. Fazla tizlere çıkılması makamın özelliğine uygun olmadığından bu ses sahası içinde seyir onun genel karakteri için yeterlidir. Bununla beraber çok gerekirse dügâh üzerindeki hüseynî beşlisi, tiz durak muhayyer üzerine simetrik olarak göçürülebilir veya hüseynî üzerindeki uşşak dörtlüsü, muhayyer perdesine bir bûselik beşlisi getirilmek suretiyle hüseynîde uşşak dizisi halinde genişletilebilir.

İnici olarak kullanılan hüseynî-aşiran makamının seyrine yerindeki hüseynî dizisiyle ve hüseynî perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde gezinip gerekli asma kararlar gösterildikten sonra güçlü hüseynî perdesinde uşşak çeşnisiyle yapılan yarım kararın ardından yine karışık gezinilir ve dügâh perdesinde hüseynî dizisi sona erdirilir. Nihayet hüseynî-aşiran perdesindeki uşşak dörtlüsünün seslerinde de dolaşılıp sona doğru hicaz ve nikriz geçkileri yapılır. Tekrar hüseynî-aşirandaki uşşak dörtlüsüne dönülmesinin ardından da bu dörtlü ile hüseynî-aşiran perdesinde tam karar yapılır.

Hacı Sâdullah Ağa’nın zencir usulünde, “Azîmetin nereden böyle bî-nikāb senin” ve hafif usulünde, “Nevbahâr oldu yine azm-i gülistân görünür” mısraları ile başlayan besteleri, “O müşgîn turralar kim ol büt-i dil-cûda gördüm ben” mısraı ile başlayan ağır semâisi ile, “Dilber olucak âşıkına eyleye çâre” mısraı ile başlayan yürük semâisinden oluşan takımı bu makamın en güzel örnekleri arasındadır. Ayrıca Zekâî Dede’nin curcuna usulünde, “Cemâlin şem‘ine pervâne gönlüm” mısraı ile başlayan şarkısı ve Ali Rıza Şengel’in evsat usulünde, “Ey Hudâ ben eylerim çok mâsivâya iltifât” mısraıyla başlayan ilâhisi de bu makamda bestelenmiş seçkin eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 3; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 15b, 24b; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 42, 78; Ezgi, Türk Musikisi, I, 21, 177-178; IV, 226-227; Özkan, TMNU, s. 497-500; Arel, Türk Mûsikisi, s. 1, 38, 155-156.

İsmail Hakkı Özkan

HÜSEYNÎLER

Tunus'ta 1705-1735 ve 1756-1957 yılları arasında yönetimde bulunan Türk asıllı aile.

Ailenin kurucusu Tunus Bey'i Hüseyin Paşa ile yeğeni Ali Paşa arasındaki rekabet yüzünden Tunus Arapları ve kabileleri iki gruba ayrıldı; Hüseyniyye denilen Hüseyin Paşa taraftarları ile Bahşiyye denilen Ali Paşa taraftarları arasındaki siyasî bölünme sonraki devirlerde de sürdü. Cezayirliler'in yardımı ile Tunus'un yönetimini ele geçiren Ali Paşa (1735), onlara vergi vermeyi ve sınırlarında tahkimat yapmamayı taahhüt etti. 1741'de batıdaki Cenevizliler'in mercan avladıkları Teberke'yi ve halkı Fransız olan Tambert'i zaptetti. 1752'de oğlu Yûnus Bey'in ayaklanması üzerine ülkede büyük karışıklıklar baş gösterdi. Yûnus Bey babası ile yaptığı savaşta yenilerek Cezayir'e kaçmak zorunda kaldı. Ali Paşa diğer oğlu Mehmed'i Tunus'a "vatan beyi" (Tunus sancak beyi) olarak tayin etti. Ancak Cezayir'de bulunan ve yeni Cezayir dayısı Ebûseb'a Ali Paşa'dan yardım gören Hüseyin Paşa'nın oğulları Mehmed ve Ali beyler 1756'da geri dönüp Tunus'u zaptettiler. Ali Paşa kaçmak isterken oğlu Mehmed ve torunlarıyla birlikte öldürüldü. 31 Ağustos 1756'da Hüseyin Paşa'nın oğlu Mehmed Bey Tunus dayılığına seçildi; Ali Bey de vatan beyi oldu. Böylece Tunus'un idaresi tekrar Hüseynîler'e geçti. Osmanlı Devleti Eylül 1758'de Mehmed Paşa'nın Tunus beylerbeyiliğini tasdik etti. Mehmed Paşa'nın 11 Şubat 1759'da ölümünden sonra beylerbeyilik ve dayılık paşa unvanıyla birlikte Ali Bey'e verildi. İlk on yılı sükûnet içinde geçen Ali Paşa'nın daha sonra Korsika adasına yönelik korsan hareketleri yüzünden Fransa ile arası açıldı. 1770'te bir Fransız donanması Tunus'u bombaladı ve ülke kıyılarını üç ay süreyle abluka altına aldı. Osmanlı Devleti, Rus savaşı sebebiyle Tunus'tan donanma ve asker yardımı isteyince Fransa ile 2 Eylül 1770'te barış yapıldı. Ali Paşa, ağabeyi Mehmed Paşa'nın vasiyeti üzerine Mahmud ve İsmâil adındaki iki küçük oğlunu himayesine almıştı; çocuklar büyüyünce beylik onlara kalacaktı. Ancak Ali Paşa bu vasiyete uymadı ve kendi oğlu Hammûde'nin beyliğe geçmesine çalıştı. Önce çok iyi bir eğitim görmüş olan oğlunu devlet işlerine soktu ve ona vatan beyliğini verdi; resmî yazılar Ali Paşa adına yazılıyor, fakat Hammûde Bey tarafından

imzalanıyordu. Daha sonra İstanbul'a oğlunun kendi yerine geçmesini önerdi. Önerisi kabul edilerek Tunus beylerbeyiliği fermanı ile hil'at gönderildi. Ali Paşa 26 Mayıs 1782'de ölünceye kadar yeğenlerini korudu ve ölürken de aynı şekilde davranması için oğluna vasiyette bulundu.

Hüseynî ailesinin en kudretli simalarından biri olan Hammûde Paşa'nın ilk yılları genellikle sakin geçti. Yönetici sınıfından Mehmed ve Ali beylerin isyanı kısa zamanda bastırıldı. Venedik ile 1784-1792 yılları arasında devam eden savaşta Venedik donanması Sûs, Sefâkus ve Goletta'yı bombaladı. 1787-1792 Osmanlı-Rusya / Avusturya savaşları sırasında Tunus gemileri Akdeniz'de korsanlık faaliyetinde bulundular. III. Selim, Hammûde Paşa'nın hizmetini takdir eden bir ferman gönderdi. 1798'de Fransa'nın Mısır'ı istilâsı üzerine diğer Garp ocakları gibi Tunus da Fransa'ya savaş ilân etti ve Mısır'a giden Fransız gemilerinin vurulmasına yardımcı oldu. Hammûde Paşa idaresindeki Tunus'un ziraata dayalı gelirleri arttı, dış ticareti gelişti ve halkın refah seviyesi yükseldi. Hammûde Paşa, Tunus'ta otoritesini sınırlayan Cezayirliler'le ve yeniçeri grupları ile uğraştı. 1806'da kendisine yapılan bir suikast girişimini bahane ederek şüpheli bazı Cezayirliler'i öldürttü, yeniçerilerin de sayılarını azaltmaya çalıştı. Bu sırada sayıları 3-4000 civarında olan yeniçeriler, yönetimin bir ailede kalmasını kendi menfaatlerine uygun görmeyerek Hammûde Paşa'yı öldürüp aralarından birini bey seçmek amacıyla 30 Eylül 1811'de isyan ettiler ve Hüseynîler'i tanımadıklarını, doğrudan Osmanlı hükümetine tâbi olduklarını bildirdiler. Sonunda bir kısmı katliama uğradı ve ocaklarına büyük bir darbe vuruldu. Hammûde Paşa'nın 6 Eylül 1814'te vefatı üzerine yerine kardeşi Osman Bey getirildi. Ancak daha Bâbıâli tarafından tasdik edilmeden öldürüldüğü için (9 Aralık 1814) elli yıldan beri sırasını bekleyen Mehmed Paşa'nın oğlu Mahmud Bey, 22 Aralık 1814'te paşalık unvanı verilerek Tunus'a vali tayin edildi.

Mahmud Paşa Cezayir'den çekindiği için donanmaya önem verdi ve gemi sayısını arttırdı. Gemiler Akdeniz'de hıristiyan sahillerini vurdular. 1815'te bir Tunus filosu Sicilya kıyılarını yağmaladı. Viyana (1815) ve Aix-la-Chapelle (1819) kongreleri sonucunda Avrupalılar dikkatlerini Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'ın korsanlık faaliyetlerine çevirdiler. Lord Exmouth kumandasında bir İngiliz filosu 1816 ve 1819'da Tunus şehirlerini bombaladı ve onları korsanlık konusundaki şartları kabule zorladı.

Yunanlılar'ın 1821'de ayaklanması üzerine Osmanlı Devleti Garp ocaklarından asker ve donanma isteyince Mahmud Paşa 20 Eylül 1821'de Moralı Ahmed Reis kumandasında bir donanma gönderdi.

Mahmud Paşa'nın 29 Mart 1824'te vefatından sonra yerine oğlu Hüseyin Paşa geçti. Hüseyin Paşa'nın Yunan isyanı dolayısıyla Mora'ya gönderdiği donanma Navarin'de Osmanlı donanması ile birlikte yakıldı (1827). Bu dönemde Fransa Cezayir'e saldırdı (1830). Tunus, aralarında süregelen anlaşmazlık sebebiyle Cezayir'e yardımda bulunmadığı gibi Kaptanıderyâ Çengeloğlu Tâhir Paşa'nın Tunus üzerinden oraya gitmesine de engel oldu. Ayrıca durumunu kuvvetlendirmek için Fransa ile bir antlaşma imzalayıp korsanlık ve köleliği kaldırmayı taahhüt etti (17 Ağustos 1830). Genelde bu yıldan sonra Fransa'nın tesir ve teşvikiyle Tunus paşalarının Bâbıâli'ye karşı daha bağımsız hareket ettikleri görüldü. II. Mahmud'un ve Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın başlattıkları askerî reformlar Tunus'ta ilgiyle karşılandı. Hüseyin Paşa, padişaha başvurarak subay ve askerlerinin yetiştirilmesi için askerî kanun, tâlimat, muzıka, üniforma örnekleri istedi ve 1832'de bir bölük Tunuslu asker İstanbul'da eğitim gördü. Sonuçta Hüseyin Paşa'nın Osmanlı tarzında nizamî ordu kurma teşebbüsü başarılı oldu ve erat sayısı az zamanda 5000'i buldu.

Hüseyin Paşa'nın 21 Mayıs 1835'te ölümü üzerine kardeşi Mustafa Bey, yeni teşkilâta göre asâkir-i mansûre ferikliği rütbesiyle vali tayin edilerek kendisine 24 Kasım 1835'te nişan, kılıç, hil'at ve tevcih fermanı gönderildi. Ancak Bâbıâli'nin her yıl belli bir vergi ödenmesi isteği Tunus

tarafından kabul edilmedi. Osmanlı Devleti'nin 1835'te Trablusgarp'ta Karamanlı ailesinin hâkimiyetine son vermesi sırasında Mustafa Paşa, Kaptanıderyâ Tâhir Paşa'ya yardım etmekle birlikte kendilerinin de aynı âkıbete uğramasından çekinerek Fransa'ya yaklaştı.

Mustafa Paşa'nın 11 Ekim 1837'de ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed Bey geçti. Osmanlı Devleti, bağlılık alâmeti olarak Ahmed Paşa'dan yıllık verginin ödenmesini istedi. Fakat Ahmed Paşa, verginin affı için devrin âlimlerinden Şeyh İbrâhim er-Riyâhî'yi İstanbul'a gönderdi. Bunun üzerine Tunus'un Trablusgarp gibi merkeze bağlanması düşünüldüyse de Fransa'nın karşı çıkması ve tehditkâr davranması üzerine bundan vazgeçilip

(1838) idarecilerini daha fazla Fransa'ya itmeme ve merkeze olan bağlılıklarını güçlendirme siyaseti güdüldü. Ahmed Paşa'nın ricası üzerine 9 Ağustos 1840'ta kendisine müşirlik ve vezirlik rütbeleri verildi ve bu durum Hüseynî ailesinde ilk defa olduğu için sonraları ondan "müşîr-i evvel" diye bahsedildi. Bu arada Ahmed Paşa'ya 1839 Tanzimat Fermanı esaslarını uygulaması için emir gönderildiyse de paşa Tunus'ta şartların farklı olduğu gerekçesiyle bunu geciktirdi. Ancak yine de Batılılaşma faaliyetlerini başlatan ilk Hüseynî beyi odur. Bu faaliyetler arasında ordu ve donanmanın güçlendirilmesi, bürokrasinin ıslahı, eğitim kurum ve sistemlerinin yenilenmesi, maliyenin tanzimi, gelir kaynaklarının arttırılması ve gayri müslimlere müsamaha gösterilmesi önde gelir. Ayrıca Porto Farina'da bir tersane ve Bardo'da bir harp okulu kurdurdu ve Fransa'dan hocalar getirtti. Ahmed Paşa, daha sonra merkezle yazışmalarında Türkçe yerine Arapça kullandı ve bağımsız bir hükümdar gibi davranmaya başladı. Bir de "Hüseynî nişanı" ihdas etti. Ancak yaptığı aşırı harcamalar Tunus hazinesini sıkıntıya soktu. Bunlara rağmen kendisine ibkā fermanı ve Mayıs 1852'de iftihar nişanı yollandı; Ahmed Paşa da Kırım Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne 14.000 kişilik yardımcı bir kuvvet gönderdi (1854).

Ahmed Paşa'nın 1855'te ölümü üzerine amcasının oğlu Mehmed Paşa valiliğe getirildi ve "müşîr-i sânî'" olarak anıldı. Mehmed Paşa, İstanbul'a sadakat ve bağlılığını bildirdiği gibi Avrupa devletlerine karşı da temkinli bir siyaset takip etti. Geçmiş devrin aşırı harcama ve israflarına son vererek malî durumu ıslah etmek ve halkı idarecilerin suistimallerinden kurtarmak için bazı tedbirler aldı. Tunus şehrinde bir belediye meclisi kurdu. Fransız konsolosu Leon Roches ve İngiliz konsolosu Richard Wood'un baskıları üzerine Tanzimat ve Islahat fermanlarının esaslarını içeren "Ahdü'l-emân"ı yayımladı (10 Eylül 1857). Bununla Tunus halkına kanun, vergi, ticaret ve çalışma eşitliği, vicdan hürriyeti, yabancılara da mülk edinme ve mesleğini uygulama hakkı, dinî serbestlik vaad ediliyordu. Mehmed Paşa Tunus paralarına Osmanlı sultanının adı yanında kendi adını da koydurdu.

Mehmed Paşa Eylül 1859'da ölünce kardeşi Mehmed Sâdık Bey vali seçildi. Hüseynî ailesinin üçüncü müşiri Sâdık Paşa daha önce başlanmış olan yenilik hareketlerini devam ettirdi. Eylül 1860'ta III. Napolyon'un Cezayir seyahati dolayısıyla yanına gidip görüştü ve ondan reformlar için

teşvik gördü. 29 Ocak 1861'de ilk Tunus anayasası "Kānûnü'd-devle" adıyla ilân edildi ve Meclisi Ekber açıldı. Anayasaya göre icra kuvveti Tunus beylerbeyine aitti. Teşriî kuvvet, paşa tarafından seçilen nâzırlarla altmış üyelik Meclisi Ekber arasında bölünüyordu. Kazâî kuvvet ise bağımsızdı ve mahkemeler şeriatla ceza hukukuna uymak zorundaydılar. Ayrıca valinin emrinde istişârî mahiyette yüksek görevliler, ulemâ ve şeyhlerden oluşan bir meclisi has vardı. Eyalet idaresi "kāidât" denen bölgelere ayrılmıştı ve buralarda kāidler görev yapıyordu. Bu dönemde israf ve lüks yeniden başladı. İç borçlanma fayda sağlamadığından 1863'te Paris'teki Banker Erlanger şirketinden borç para alındı. Aşırı vergilerin Tunus halkı için tahammül edilmez bir noktaya gelmesi halkın İbn Gızâhum'un liderliğinde ayaklanmasına sebep oldu (1864) ve isyan bütün Tunus'a yayıldı. Meclisi Ekber'in çalışmaları durduruldu, 1857'den beri yapılan bir kısım yenilikler kaldırıldı. İsyan sırasında padişahın itibarı arttı ve bir kısım şehirler Osmanlı bayrağı çekti. Bâbıâli, Ali Haydar adlı bir üst düzey bürokratını fevkalâde komiser olarak Tunus'a gönderdi. Ali Haydar Efendi, ihtiyatkâr bir siyasetle yetkilileri ve konsolosları ikna ederek sükûneti sağladı. Mehmed Sâdık Paşa isyan sona erince padişaha teşekkürlerini sunmak, Osmanlı-Tunus ilişkilerini yeniden gözden geçirmek ve valiliğin evlâdına intikalini sağlamak için en güvenilir adamlarından Hayreddin Paşa'yı İstanbul'a yolladı. Sadrazam Fuad Paşa ile yürütülen görüşmeler sonunda bir emr-i sâmî hazırlanarak devletin Tunus üzerindeki hükümranlık hakları ve valinin görevleri belirlendi; buna göre veraset Hüseynî ailesinde kalacak ve daha önce yayımlanmış olan Ahdü'l-emân'ın prensiplerine uyulacaktı. İsteğinin sadrazam imzasıyla yerine getirilmesinden pek memnun kalmayan Sâdık Paşa, 1870'te Fransa'nın Prusya'ya yenilmesini fırsat bilerek Hayreddin Paşa'yı tekrar İstanbul'a gönderdi. Bunun üzerine 9 Şâban 1288 (24 Ekim 1871) tarihli fermanla Tunus'un Osmanlı Devleti'ne bağlılığı ve valiliğin veraseten Mehmed Sâdık Paşa ailesine verildiği teyit edildi. Hutbede padişahın adı okunacak, para onun namına basılacak ve yönetim iç işlerinde serbest olacak, fakat yabancı devletlerle siyasî antlaşmalar yapamayacaktı. Tunus halkı tarafından iyi karşılanan bu fermandan sonra Sâdık Paşa Hayreddin Paşa'yı 21 Ekim 1873'te "müdîran" reisliğine (vezîr-i ekber) getirdi. 1877'ye kadar bu görevde kalan Hayreddin Paşa 1864'te yavaşlayan reform çalışmalarına yeniden hız verdi; sosyal güvenliği sağladığı gibi idare, eğitim, evkaf, esnaf teşekkülleri, mahkemeler ve ticaret alanlarında reformlar yaptı. Zeytûne

Medresesi’nde eğitimi modernleştirdi ve Sâdıkī Koleji’ni açtı. Osmanlı Devleti ile bağları kuvvetlendiren bir siyaset güttü. Hayreddin Paşa’dan sonra reîs-i müdîrân olan (Eylül 1878) Genç Mustafa Paşa ise İtalyan politikasına meyletti. Fakat Tunus üzerinde çeşitli emeller besleyen Fransa, Nisan 1881’de 30.000 kişilik bir kuvvetle ülkeyi istilâya başladı. Mehmed Sâdık Paşa Osmanlı Devleti’ne başvurduysa da yeterli yardım gönderilemedi. Fransız kuvvetlerinin ilerlemesi üzerine Mehmed Sâdık Paşa eyaletin askerî, hâricî ve malî idaresini fiilen Fransa’ya bırakan 12 Mayıs 1881 tarihli Kassâr Said (Bardo) Antlaşması’nı imzalamak zorunda kaldı. Osmanlı hükümeti Tunus’un işgalini ve imzalanan antlaşmayı

tanımadı ve bölgeye donanmayla asker gönderme girişiminde bulundu; ancak o sırada İngiltere’nin Mısır’a yerleşme hazırlıklarına başlaması sebebiyle bunu başaramadı.

İşgal üzerine bazı Tunuslu vatan severler İstanbul’a giderek II. Abdülhamid’in siyasetini etkilemeye çalıştılar. Osmanlı Devleti Tunus’ta Fransız işgalini ve idaresini hiçbir zaman kabul etmedi. Fransız işgal idaresi Hüseynî ailesine dokunmadı; fakat asıl idare genel valinin elindeydi. 1882’de Mehmed Sâdık Paşa’nın ölümü üzerine kardeşi Seydi Ali Bey’i Tunus beyi tayin eden Fransa, onunla imzaladığı 8 Haziran 1883 tarihli Mersâ Mukavelesi ile bazı haklar daha kazandı. Bey nazarî olarak emâretin hükümdarı sayılıyordu; vekiller heyetinin başkanı ise Fransız’dı. Seydi Ali Bey’den sonra sırasıyla Muhammed el-Hâdî (1902-1906), Muhammed en-Nâsır (1906-1922), Muhammed el-Habîb (1922-1929), Ahmed (1929-1942), Munsıf (1942-1943) ve Lamin (1943-1957) Tunus beyi oldular. 1956’da, 1900’lerde başlayıp 1920’lerde hızlanan milliyetçilik hareketleri ve Destûr Partisi’nin faaliyetleri sonucu Fransız işgaline, ertesi yıl cumhuriyet idaresi kurulunca da Hüseynî ailesinin hükümranlığına son verildi.

Hüseynîler dönemi Tunus’un sosyal hayatında büyük değişikliklere yol açmış, özellikle eğitim ve mimariyi etkileyerek önemli şahsiyetlerin yetişmesine ve bayındırlık eserlerinin yapılmasına imkân sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 119, 120, 129, 130, 132, 133, 135, 140, 145, 147, 153, 155, 157, 159, 180, 186, 188, 189, 190, 196, 198, 200, 207, 226, 227, 238, 259; BA, HH, nr. 18688 A, B, C, 22430, 22479, 22558, 22749, 27144, 48761; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7803, 10744; BA, DUİT, nr. 77/3; BA, Mesâil-i Mühimme İradeleri, sene: 1258-1264, nr. 2108-2143; BA, Ayniyat Defteri, nr. 966-968; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Hulâsa-i Ahvâl-i Tunus-i Garb, İÜ Ktp., TY, nr. 6145; Hüseyin Hoca, Ẕeylü Beşâʾiri ehli'l-îmân, Tunus 1908; Muhammed es-Senûsî, Müsâmerâtü'ẓ-ẓarîf bi-ḥusni't-taʿrîf, Tunus 1296; Muhammed Sagīr b. Yûsuf, al-Maşra al-Malakî: Chronique tunisienne (1705-1771) (trc. V. Serres - M. Lasram), Tunis 1900; Muhammed Bayram el-Hâmis et-Tûnisî, Safvetü'l-iʿtibâr bi-müstevdaʿi'l-emṣâr ve'l-aḳṭâr, Kahire 1302, I-V; İbn Ebü'd-Diyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân bi-aḫbâri mülûki Tûnis ve ʿahdi'l-emân, Tunus 1963-66; III-VIII; François, Tunis et la régence sous Mohammed el-Sadok Bey, Paris 1867; H. Hugon, Les emblèmes des Bey de Tunis, Tunis 1913; P. Grandchamp, Documents relatifs à la révolution de 1864 en Tunisie, Tunis 1935, I-II; Aziz Samih [İlter], Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, II, 150-184; J. Pignon, La Tunisie turque et husseinite, Initiation à la Tunisie, Paris 1950; Ch.-A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord, Paris 1952, II; J. Ganiage, Les origines du protectorat français en Tunisie: 1861-1881, Paris 1959; R. Mantran, Inventaire des documents d'archives turcs du Dar el-Bey, Paris 1961; a.mlf., "L'évolution des relations entre la Tunisie et l'empire ottoman du XVIe au XIXe siècle", Cahiers de Tunisie, sy. 26-27, Tunis 1959, s. 319-333; a.mlf., "Ḥusaynids", EI² (Fr.), III, 657-658; Abdeljelil Temimî, Recherches et documents d'histoire maghrébina, la Tunisie l'Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871, Tunis 1971; L. Carl Brown, The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855, Princeton 1974; Muhammed Râşid el-İmâm, Siyâsetü Ḥammûde Bâşâ fî Tûnis, 1782-1814, Tunus 1980; M. H. Cherif, Pouvoir et société dans la Tunisie de Husayn Ben Ali (1705-1740), Tunis 1984-1986, I-II; K. J. Perkins, Tunisia: Crossroads of the Islamic and European Worlds, Boulder 1986, s. 61-115; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1988; İ. H. Uzunçarşılı, "Tunus'un 1881'de Fransa Tarafından İşgaline Kadar Burada Valilik Eden Hüseynî Âilesi", TTK Belleten, XVIII/72 (1954), s. 545-580; Abdurrahman Çaycı, "İtalya'nın Tunus'da Üstünlük Teşebbüsü Cedeyda Meselesi ve Osmanlı Devleti'nin

Müdahalesi”, TD, XIII/17-18 (1962-1963), s. 219-240; a.mlf., “İtalya’nın Tunus Konsoloslukları Meselesi ve 1863 Osmanlı-İtalyan Anlaşması”, TTK Belleten, XXX/120 (1966), s. 603-619; Mesut Koman, “Tarih Boyunca Türkiye-Tunus İlişkileri”, İstanbul, sy. 36, İstanbul 1966, s. 24-25; sy. 37 (1966), s. 24-25; sy. 40 (1967), s. 18-19, 31; Mehmet Maksudoğlu, “Tunusta Hâkimiyetin Dayılardan Beylere Geçişi”, AÜİFD, XV (1967), s. 173-186; a.mlf., “Tunus’un Osmanlı Devletinden Ayrılması”, MÜİFD, IV (1986), s. 137-169; André Demeerseman, “Catégories sociales en Tunisie au XIXe siècle d’après la chronique de A. Ibn Abi’d-Diyaf”, IBLA, sy. 117 (1967), s. 1-12; sy. 123 (1969), s. 17-36; sy. 124 (1969), s. 241-272; sy. 125 (1970), s. 69-102; R. Brunschvig, “Tunus”, İA, XII/2, s. 77-79.

Atilla Çetin

HÜSEYNİYYE

(bk. NECCÂRİYYE).

HÜSEYNİYYE

(الحسينيّة)

Hâricîler’den Ebü’l-Hüseyin adlı kişinin görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. HÂRİCÎLER).

HÜSEYNİYYE

(الحسينيّة)

Sâhibü Fah diye tanınan Hüseyin b. Ali’ye (ö. 169/786) mensup olanlara verilen ad

(bk. HÜSEYİN b. ALİ, Sâhibü Fah).

HÜSEYNİYYE

(الحسينيّة)

İmâmetin Muhammed el-Bâkır’dan Ebû Mansûr el-İclî’ye, ondan da oğlu Hüseyin’e intikal ettiğini ileri süren aşırı Şiî Mansûriyye fırkasının bir kısmına verilen ad

(bk. İMÂMİYYE; KEYSÂNİYYE).

HÜSEYNİYYE

(الحسينيّة)

Hz. Peygamber neslinden olup torunu Hüseyin gibi Allah’a çağıranlara itaat etmenin gerekli olduğunu benimseyen Zeydiyye’den bir gruba verilen ad

(bk. ZEYDİYYE).

HÜSEYNİYYE

(حسينيّة)

Şîa'nın muharrem ayında toplu matem merasimlerini icra ettiği yerlerin genel adı.

Başlangıçta tâziye merasimlerinin yapıldığı köy ve şehirlerdeki dört yol kavşaklarında bulunan büyük meydanlar bu isimle anılmıştır. Irak ve Lübnan'da hüseyniyye, İran'da hüseyniyye veya tekiye, Uman ve Bahreyn'de me'tem adıyla anılan bu yapılar Hindistan'da imambârâ, azâhâne ve âşûrhâne diye bilinir. Bazı kaynaklarda, IV. (X.) yüzyılda Bağdat'ta kaba kumaşlardan çadırların kurulduğu büyük meydanlarda muharrem merasimlerinin icra edildiği, katılanlar için de muhafazalı yerler hazırlandığı şeklindeki beyanlar dikkate alındığında ilk hüseyniyyelerin açık meydanlar olduğu anlaşılır. Bir kısım kervansaraylar, ileri gelen kimselerin evlerinin avluları ve camiler de geçici bir zaman için hüseyniyye görevi ifa etmiştir. Bunların kalıcı olanları XVIII. yüzyıl başlarında Hindistan'da inşa edilmiştir (Peterson, s. 65). Daha sonra özellikle İran'da ravza okunması ve tâziye merasimlerinin icra edilmesi için özel bir plana göre yapılmış binalar da bu isimle anılmaya başlanmıştır.

İran şehirlerinde hemen her semtte mevcut olan hüseyniyyelerin bir kısmı zengin kimseler tarafından inşa edilmiş, bir kısmı da merasimin icra edileceği yerdeki mahalle sakinleri ve esnafın yardımları ile yapılmıştır. Ayrıca çeşitli adaklara bağlı olarak kurulmuş çok sayıda

hüseyniyyeler de vardır. Bunların çoğu vakıflarından gelen gelirler veya kira bedelleriyle desteklenir. Bazan da esnaf birlikleri, Sebzevâr'daki attar ve kumaşçıların hüseyniyyeleri gibi bu kurumları tesis edip ihtiyaçlarını sağlarlar. Bu arada devlet tarafından inşa ettirilenler de bulunmaktadır. Binlerce kişiyi alabilecek büyüklükteki hüseyniyyeler yanında çok daha küçük olanlar da görülmektedir. Mimari tarzı bakımından daha çok dairevî bir tiyatro binasını andıran hüseyniyyelerdeki ravzahânî merasimlerinde, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504) Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da çektiği

ıstırapları hissî bir şekilde tasvir eden Farsça eseri Ravżatü'ş-şühedâ˒ ravzahanlar tarafından ağlayıp feryat edilerek okunur. Safevîler devrinden itibaren teşvik gören bu uygulama Hz. Hüseyin'in düşmanlarının Osmanlılar'la özdeşleşmesinde tesirli olmuştur. Daha sonra yapılan tâziye merasimlerinde ise ortada bulunan sahnede Hz. Hüseyin ve taraftarları ile düşmanlarının mücadeleleri dramatik bir şekilde canlandırılır.

1840'lardan itibaren âbidevî bir mimari özellik kazanmaya başlayan hüseyniyyeler gittikçe önemli gelişmeler kaydetmiştir. XIX. yüzyılda İran'da hâkim olan Kaçar ailesi daha çok itibar kazanmak amacıyla hüseyniyye yapımına ağırlık vermiştir. Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah'ın İngiltere seyahatinde konser için gittiği Albert Hall'den etkilenmesi hüseyniyye mimarisinin gelişmesine büyük ölçüde yardımcı olmuştur. İran'a döndüğünde onun emriyle Gülistan Sarayı'nın güneybatısında 1870'te inşa edilen Tekiye-i Devlet en büyük hüseyniyye olarak bilinmektedir (a.g.e., s. 69). Burada toplanan halkın yanında yabancı misafirler de muharrem ayında tâziye gösterilerinde hazır bulunurlardı. 1920 yılına kadar hizmet veren bu yapı, merasimler vesilesiyle toplanan çok sayıdaki izleyici için güvenli olmadığı gerekçesiyle kapatılmış, yerine yenisi yapılacağı belirtilerek 1950'li yıllarda yıktırılmıştır. Esterâbâd, Kirmanşah Muâvinülmülk, Yezd Mîr Çakmak hüseyniyyeleri de İran'daki tanınmış hüseyniyyeler arasındadır.

Pehlevîler döneminde hüseyniyyelerdeki merasimlerin dinî-siyasî bir çizgide birleşmesi ve İmam Hüseyin'i zulüm ve adaletsizliklere karşı mücadele eden bir öncü olarak takdim etmek suretiyle hükümet aleyhtarı gösterilere dönüşmesi sonucunda İran'da 1928'de matem merasimleri kısıtlanmış ve 1935'te tamamen yasaklanmış, böylece hüseyniyyelerin fonksiyonu önemli ölçüde ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte 1965 yılında Tahran'da halktan ve aydın kişilerden toplanan paralarla inşa edilen, İran gençliğini yabancı kültürlerin etkisinden korumak ve onlara İslâm kültürünü öğretmek amacıyla kurulmuş olan Hüseyniyye-i İrşâd son derece modern bir eğitim müessesesi iken 1967-1973 yılları arasında Ali Şeriatî'nin burada verdiği dersler tahrik edici unsurlar içerdiği gerekçesiyle hükümet tarafından 1973'te kapatılmıştır. 1979 inkılâbının ardından matem uygulamasına izin verilmesi ve bunun devletten teşvik görmesi hüseyniyyelerin geniş ölçüde yeniden toplum hayatına girmesine vesile

olmuştur.

Hindistan Şiîleri'nin muharrem ayında toplandığı, mersiyelerin okunup tâziye merasimlerinin yapıldığı binalar kuzey kesimlerde imambârâ, güneyde âşûrhâne ve azâhâne adıyla anılır. İmambârâ diye anılmayan, fakat aynı fonksiyonu icra eden ilk yapı Evedîler'den Safder Ceng (1708-1754) tarafından Delhi'de inşa edilmiştir. Buna benzer bir bina, torunu Âsafüddevle tarafından Leknev'de yaptırılmış olup İmambârâ-i Âsafî olarak anılmaktadır. Daha sonra imambârâ inşası gelişmiş ve bu binaları yapan ailelerin reisleri imambârâ dahilinde defnedilmeye başlanmıştır. İmambârâların yapı tarzında zaman içinde değişiklikler görülmüştür. Meselâ Muhammed Ali Şah (1837-1842) tarafından Hindistan'da yaptırılan Hüseyinâbâd İmambârâsı'nda Avrupaî bir mimari tarz uygulanmıştır (Hollister, s. 164-167).

BİBLİYOGRAFYA

Behrâm-ı Beyzâî, Nümâyiş der Îrân, Tahran 1344 hş., s. 129; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979, s. 164-167; S. R. Peterson, "The Taʿziyeh and Related Arts", Taʿziyeh: Ritual and Drama in Iran (ed. P. Chelkowski), New York 1979, s. 64-74; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven-London 1985, s. 240, 243, 244, 258, 260; Peter Chelkowski, "Ta'ziye-i Imam Huseyin", Iran Name, London 1991, IX, 212-222; "Tekiye", DMF, I, 661; Dâvûd Hâtimî, "Taʿziye", DMT, IV, 443-444; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 670; K. A. Nizami, "Imām-Bārā", EI² (İng.), III, 1163; Gustav Thaiss, "Ḥusaynīyah", The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World, New York 1995, II, 153-155.

Mustafa Öz

HÜSN

(bk. HÜSÜN ve KUBUH).

HÜSN ü AŞK

(حسن وعشق)

Şeyh Galib'in (ö. 1213/1799) kaleme aldığı divan edebiyatının son büyük tasavvufî mesnevisi.

Şeyh Galib eserin "sebeb-i te'lîf" bölümünde, kendisinin de bulunduğu bir mecliste Nâbî'nin Hayrâbâd adlı eserinin methedildiğini, bir benzerinin yazılamayacağı ileri sürülünce Hayrâbâd'ın bazı kusurları olduğunu söyleyerek bu görüşe karşı çıktığını, meclistekilerin daha iyisini yazmak mümkünse bunu kendisinin yapmasını istediklerini anlatır. İki yıl önce divanını tertip eden ve o sırada yirmi altı yaşında bulunan Şeyh Galib Hüsn ü Aşk'ı bu olay üzerine yazmaya başlamış ve altı ay gibi kısa bir sürede tamamlamıştır.

Mesnevi kısmı 2041 beyitten meydana gelen Hüsn ü Aşk'ın beyit sayısı, aralara serpiştirilen ve her biri altı kıtadan oluşan dört tardiyye ile beraber 2101'e ulaşmaktadır. Şair klasik tarza uyup tahmîd, na't, mi'râciyye, iki ayrı başlık altında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve kendi babası Mustafa Reşid Efendi hakkındaki on sekizer beyitlik methiye bölümlerinden sonra telif sebebini anlatıp esere başlar.

Eserin konusu kısaca şöyledir: Araplar'ın içinde Benî Mahabbet adlı bir kabile vardır. Bir gece bu kabilede, biri kız, diğeri erkek iki çocuk dünyaya gelir. Kıza Hüsn, erkeğe Aşk adı verilir ve kabilenin ileri gelenleri tarafından birbiriyle nişanlanırlar. Aşk ile Hüsn tahsil çağına gelince Mektebi Edeb adı verilen bir okula gidip Molla-yı Cünûn adlı bir hocadan ders okumaya başlarlar. Mektepteyken aralarında aşk başlayan Hüsn ile Aşk, zaman zaman buluşup beraberce "nüzhetgeh-i ma'nâ" denilen bahçede dolaşır, burada yer alan "havz-ı feyz" kenarında sohbet ederler. Bahçenin sahibi, her şeyi bilen ve istediği zaman her kılığa girebilen Sühan adlı bir ihtiyardır. Sühan bunların dertlerini anlar. Fakat kabileden Hayret adlı bir kişi, Hüsn ile Aşk'ın bir arada bulunmalarına ve birbirleriyle görüşmelerine engel olur. Birbirinden ayrılan Aşk ve Hüsn Sühan vasıtasıyla

mektuplaşırlar. Aşk'ın Gayret adlı bir lalası, Hüsn'ün de İsmet adlı bir dadısı vardır. İsmet Hüsn'e sabır tavsiye eder. Öte yandan Aşk'a da lalası Gayret yardım sözü verir. Bunun üzerine Aşk kabile reislerine başvurarak onlardan Hüsn'ü ister. Kabile reisleri bu isteği alayla karşılarlar ve "Kalp diyarı"na

gidip oradaki kimyayı bulup getirirse ancak o zaman Hüsn'ü kendisine verebileceklerini söylerler. Aşk Gayret'le birlikte yola çıkar. Fakat daha ilk adımda içinde korkunç bir dev bulunan derin bir kuyuya düşerler. Dev bunları hapseder. Bu arada Sühan yetişerek onları kurtarır. Aşk ile Gayret dondurucu soğuklar içinde "harâbe-i gam"da yürürken ihtiyar bir cadıya rastlarlar. Cadı Aşk'a gönül verir ve onu sultan yapacağını söyler, fakat bir karşılık görmeyince onu çarmıha gerer. Sühan imdada yetişir, sihri bozarak Aşk'ı kurtarır ve cadıyı öldürür. Hüsn, Aşk'a Sühan vasıtasıyla "tîğ-i âh" isimli kılıçla Eşkar adlı bir at, Gayret'e de iki kanat gönderir. Aşk bu ata binerek yoluna devam eder. Birçok macera atlatarak kıyısında mumdan yapılmış gemiler bulunan "deryâ-yı âteş"e ulaşırlar. Cinler onlara bu gemilere binmelerini teklif ederlerse de binmezler. At semender gibi süzülerek, Gayret de uçarak denizi geçer, Çin ülkesinin sahiline ulaşırlar. Bir papağan şekline giren Sühan gelip Aşk'a, Çin padişahının Hûşrübâ adlı kızına gönlünü kaptırırsa onu Zâtüssuver Kalesi'ne hapsedeceğini haber verir. Fakat Aşk Hûşrübâ'yı görünce onu Hüsn zanneder. Kızın daveti üzerine içip eğlenirler. Bu arada kız Aşk'ın elinden "tîğ-i âh"ı alıp kaybolur. Ertesi sabah Hûşrübâ yine görünür. Aşk'ı Zâtüssuver Kalesi'ne götürüp hapseder. Kaleye girdikleri kapı silinip yok olur. Gayret'le orada mahpus kalırlar. Burası da binbir tehlikeyle dolu bir yerdir. Aşk Gayret'in nasihatiyle Eşkar'a binerek kaleden kurtulmak ister, yine cadılarla, gulyabanilerle savaşır. Ancak çıkacak yol bulamaz; artık perişan haldedir. Nihayet Sühan imdadına yetişir ve kaleyi ateşe verip kurtulurlar. Hûşrübâ ile birlikte kale yanar. Aşk perişan bir vaziyette yoluna devam eder. Daha sonra Sühan bir hekim kılığında gelir. Bu arada Gayret kaybolur. Sühan Aşk'ı alıp Kalp Kalesi'ne götürür; burası Hüsn adlı sultana tâbi olan melekler ve perilerle doludur. Aşk sevgi ve hürmetle karşılanır. Sühan Aşk'a yanlış bir yol tuttuğunu, cadıyı öldürenin, öğüt verenin, hekim kılığında gelenin hep kendisi olduğunu söyler. "Aşk Hüsn'dür, Hüsn de Aşk, birliğe ikilik sığmaz, bu dertlere yanlış düşüncen yüzünden uğradın" der. Artık başına gelenlerin hepsi geride kalmıştır. Hayret Aşk'ı alıp Hüsn'e

götürür. Nihayet gayb perdeleri açılmış, Aşk bütün engelleri aşmış, olgunluğa ulaşmış ve gerçeği anlamıştır.

Aruzun “mef‘ûlü mefâilün feûlün” kalıbıyla yazılan eser, sonunda yer alan, “Gālib bu cerîde-i cefânın / Târîhi olur hitâmühü’l-misk” müfredindeki “hitâmühü’l-misk” ifadesinden anlaşıldığına göre 1197 (1783) yılında tamamlanmıştır.

Zengin bir duyuş ve düşünüşle söylenmiş tasavvufî bir mesnevi olan Hüsn ü Aşk’ın kahramanları, ne Leylâ ile Şîrin gibi aşk tarihinin birer maddî-gerçek güzelleri ne de Mecnun ile Ferhad gibi bu güzellere vurulmuş, tarihî-menkıbevî aşk kahramanlarıdır. Eserin kahramanları doğrudan doğruya Hüsn yani güzellikle bu güzelliğe ezelî yönelişin ifadesi olan Aşk’ın kendisidir.

Seyrü sülûkü anlatan Hüsn ü Aşk’ta bütün kişi ve yer adları tasavvufî birer semboldür. Hüsn hüsn-i mutlak (Allah), Aşk sâlik, derviş, Benî Mahabbet tarikat, Mektebi Edeb dergâh, Molla-yı Cünûn mürşid, Sühan kâmil mürşid, Gayret mücâhede, İsmet ihlâs, Kalp Kalesi gönül, Hûşrübâ nefistir. Ayrıca eserde yer alan kuyu, cadı, gulyabani, harâbe-i gam, deryâ-yı âteş ile diğer kişi ve yerler sâlikin aşmak zorunda olduğu engelleri temsil etmektedir. Eser ilâhî aşka erişebilmenin, Aşk’ın Hüsn’e kavuşmasının güçlüğünü belirtmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Aşk Hüsn’ü kendisinden ayrı sanmaktadır. Ona kavuşmak için Kalp Kalesi’ndeki kimyayı getirmesi gerekir. Edep Mektebi’ndeki Molla-yı Cünûn sayesinde cezbeye erişmiştir. Sühan ona her an yardım etmektedir. Sülûkünde aşılmaz yollara düşen, nefis vadilerinde kuyulara hapsolan, çeşitli belâlara uğrayan, şehvet ateşinden süzülüp geçen Aşk’a Gayret yani kıskançlık arkadaşlık etmiştir. Sûretlerle bezenmiş bulunan, girilince kapısı sır olan şehir varlık şehridir, dünyadır. Hûşrübâ da nefistir. Nefis âleminde kendi hayallerine kapılan Aşk cezbe ateşiyle bu şehri yakmış, sûret ve hayallerden kurtulup seyrü sülûke başladığı yere dönmüş, Aşk’ın Hüsn’den, Hüsn’ün de Aşk’tan başka bir şey olmadığını anlamış, vahdet sırrına ermiştir. Şeyh Galib, bu eserinde visâlin çok çetin mücâhedelerle mümkün olabileceğini, seyrü sülûkün bir mürşidin denetiminde gerçekleştirilmesi gerektiğini, Hüsn’ün Aşk’tan başka bir şey olmadığının ancak seyrü

sülûkün tamamlanmasından sonra anlaşılabileceğini ifade etmek istemiştir.

Hüsn ü Aşk, eski Şark hikâyelerinden birtakım izler ve onlarla benzerlikler taşır. Hammer, Şeyh Galib'in İranlı şair Fettâhî'ye ait Hüsn ü Dil hikâyesini örnek aldığını ileri sürmüş, Gibb ise kadın kahramanın adıyla alegorik olma dışında iki metnin benzerliğinin söz konusu olamayacağını belirtmiştir (HOP, IV,181). Abdülbaki Gölpınarlı İbn Sînâ'nın Risâletü'ṭ-ṭayr'ı, Sühreverdî'nin Mûnisü'l-ʿuşşâḳ'ı, Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ı, Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u ve Sıhhat ü Maraz'ı ile bazı benzerliklere, yer yer ortak motiflere dikkat çekmiş, ancak bu benzerliklerin taklit veya kopya mânasına gelmediğini, Galib'in eserinin zengin bir muhayyile ve üstün bir sanat gücünün mahsulü olduğunu vurgulamıştır (Hüsn ü Aşk, hazırlayanın önsözü, s. 34-37). Eserdeki bazı motiflerin kaynağı Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sidir. Nitekim Galib eserin sonunda yer alan "Fahriyye-i Şâirâne" bölümünde, "Esrârını Mes̱nevî'den aldım / Çaldım velî mîrî malı çaldım" diyerek bunu açıkça belirtmiştir.

Türk edebiyatında Kutadgu Bilig'den sonra mücerret kavramların teşhisine dayanılarak yazılmış nâdir mesnevilerden biri olan Hüsn ü Aşk'ın edebî açıdan en önemli özelliği, o zamana kadar yazılmış mesnevi tarzındaki hikâyeleri şiir yönünden aşma gayretidir. Her bölümü ayrı başlıklar taşıyan esere şair yer yer "tardiyye" başlıklı muhammesler yerleştirerek hikâyenin monotonluğunu önlemeye çalışmıştır. Yepyeni, zarif ve orijinal hayallerin yanında olağan üstü teşbihler ve âhenkli söyleyişlerle bezenmiş olan eserde konuşma dilinden alınmış sade ifadelere, mahallî deyimlere, hatta başka mesnevilerde nâdir rastlanan Boğaziçi, Divanyolu, Modaburnu, Gümüşsuyu, Sütlüce gibi yer adlarına ve tevriyeli nüktelere rastlanır. Hüsn ü Aşk, divan edebiyatı estetiğinden ayrılmadan yine o edebiyatın kalıpları içinde, sebk-i Hindî'nin yeni buluşlarıyla eski mazmunları yenilemek isteyen ve bunu mükemmel bir şekilde gerçekleştiren şairin âbidevî eseridir. Yazıldığı tarihten günümüze kadar önemini korumuş, yerli ve yabancı hemen bütün tenkitçiler tarafından olağan üstü bir eser olarak değerlendirilmiştir. Bunda, divan şiirinin düşüş gösterdiği bir dönemde birden bire bir deha mahsulü olarak ortaya çıkmasının ve takipçilerinin onun seviyesine yaklaşamamış olmalarının da rolü vardır. Hüsn ü Aşk'ın dikkat çeken önemli bir yanı da değişik bölümlerinde (173-234, 675-685, 708-800, 2009-2022. beyitler) Galib'in şiir ve şairlerden bahsederken aynı

zamanda poetikasını da ortaya koymuş olmasıdır (M. Kaya Bilgegil bu beyitleri ayrıntılarıyla tahlil eder, bk. Hüsn ü Aşk, s. VIII-XVI).

Hüsn ü Aşk daha sonraki şairler tarafından örnek alınmıştır. Keçecizâde İzzet Molla'nın

Gülşen-i Aşk mesnevisiyle Yenişehirli Avni'nin Âteşgede adlı tamamlanmamış mesnevisi Hüsn ü Aşk'a yazılmış nazîreler gibidir. Yenileşme döneminde Abdülhak Hâmid'in Makber ve Eşber'iyle Ahmed Hâşim'in bazı şiirlerinde de tesirleri görülür (Şeyh Galib'in başka şiirleriyle beraber Hüsn ü Aşk'ın XX. yüzyıl Türk şiirine yansımaları hakkında bk. Beşir Ayvazoğlu, "Yaşayan Şeyh Galib", Şeyh Galib Kitabı, İstanbul 1995, s. 143-149). Orhan Pamuk'un Kara Kitap (İstanbul 1990) adlı romanında Hüsn ü Aşk'taki bazı kişi ve mekân adları alegorik değerler olarak kullanılmıştır. Şerif Aktaş ve Necmettin Türinay Hüsn ü Aşk'a hikâye / roman anlayışına dayanan bir metin olarak yaklaşmış ve eseri bu anlayışla yorumlamaya çalışmışlardır (bk. bibl.).

Hüsn ü Aşk'ın bir kısmı şairin divanının sonunda, bir kısmı da ayrı olarak istinsah edilmiş birçok yazma nüshası vardır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Hâlet Efendi, nr. 171) Şeyh Galib'in kendi hattıyladır. Eserin aynı bölümde mevcut iki nüshası yanında (nr. 679-680) yine bu kütüphanede dört nüshası daha bulunmaktadır (Düğümlü Baba, nr. 418; Hüsrev Paşa, nr. 502; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 418; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3642). Mesnevi ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan Şeyh Galib divanlarının (TY, nr. 1368, 1635, 1996, 5519, 5531) sonunda da yer almaktadır. Hüsn ü Aşk ilk olarak şairin divanı ile birlikte Bulak'ta basılmış (1252), daha sonra Ebüzziya Tevfik (Hüsn ü Aşk, Eser-i Galib Dede, İstanbul 1304) ve Tâhirülmevlevî (Tâhir Olgun) (Hüsn ü Aşk, İstanbul 1339, 1341) tarafından yayımlanmıştır. 1301'de (1884) neşredilen Hâver dergisinde de ilâve olarak verilmiş, fakat tamamlanmamıştır.

Ahmet Cevat (Emre) eseri Hüsün ve Aşk (Muhît, nr. 41-50, Mart-Aralık 1932), Vasfi Mahir Kocatürk Hüsn ü Aşk'ın Bugünkü Dille Nesre Çevirisi (İstanbul 1944) adıyla yeni harflere aktarıp nesre çevirmişlerdir. Her iki çeviride de atlamalar ve itinasızlıklar görülür. Abdülbaki Gölpınarlı, eserin Şeyh Galib'in el yazısıyla olan nüshasının tıpkıbasımını yapmış, eseri yeni

harflere çevirerek sadeleştirmiş (Hüsn ü Aşk, İstanbul 1968), aynı yazar şairin divanından seçmelerle eserin nesir halinde özetini yeniden yayımlamıştır (Şeyh Galib, Seçmeler ve Hüsn ü Aşk, İstanbul 1976). Ayrıca Orhan Okay ve Hüseyin Ayan tarafından yapılmış bir baskısı daha bulunmaktadır (Hüsn ü Aşk, İstanbul 1975). Turan Oflazoğlu eseri Güzellik ve Aşk adıyla iki bölümlük müzikal oyun haline getirmiştir (Ankara 1991). Kenan Işık'ın Aşk Hastası adlı oyunu da Şeyh Galib'in hayatı ve Hüsn ü Aşk etrafında şekillenir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1968, ayrıca bk. hazırlayanın önsözü, s. 34-37; a.e. (haz. Orhan Okay - Hüseyin Ayan), İstanbul 1975, M. Kaya Bilgegil'in girişi, s. VII-XLII; Sadettin Nüzhet [Ergun], Şeyh Galip, İstanbul 1932, s. 20-24; Sedit Yüksel, Şeyh Galip: Eserlerinin Dil ve Sanat Değeri, Ankara 1963, s. 47-50, 95-104; Gibb, HOP, IV, 180-195; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1969, s. 74, 138, 310; Abdülbâki Gölpınarlı, Şeyh Galip, Seçmeler ve Hüsn ü Aşk, Ankara 1976; a.mlf., "Galip Dede", AA, V, 1440; a.mlf., "Şeyh Galib", İA, XI, 465-467; Şerif Aktaş, Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş, Ankara 1991, s. 56-67; a.mlf., "Roman Olarak Hüsn ü Aşk", TDA, sy. 27 (1983), s. 94-108; Necmettin Türinay, "Klasik Hikâyenin Son Merhalesi: Hüsn ü Aşk", Şeyh Galib Kitabı (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1995, s. 87-122; Victoria Holbrook, "Mazmun mu Klişe Yoksa Devralınmış Mazmun Kavramı mı?: Galib'in Hayalinde Renk ve Yorumu", a.e., s. 130-141; a.mlf., Aşkın Okunmaz Kıyıları (trc. Erol Köroğlu - Engin Kılıç), İstanbul 1998, tür.yer.; a.mlf., "Alegorinin Ölümü, Hüsnü Aşk'ın Özgünlüğü", Defter, IX/27, İstanbul 1996, s. 65-80; Fevziye Abdullah Tansel, "Makber'de Leylâ ve Mecnûn ile Hüsn ve Aşk Tesirleri", Ülkü Dergisi, sy. 60, İstanbul 1938, s. 541-544; Asaf Hâlet Çelebi, "Eski Türk Şiirinde Reform: Galib Dede", TY, sy. 264 (1957), s. 524-527; sy. 265 (1957), s. 597.

Naci Okçu

HÜSN ü DİL

(حسن ودل)

İran şairi Fettâhî’nin (ö. 852/1448 [?]) alegorik eseri

(bk. FETTÂHÎ).

HÜSN-i HAT

(bk. HAT).

HÜSN-i İBTİDÂ

(bk. BERÂAT-i İSTİHLÂL).

HÜSN-i MAKTA‘

(حسن مقطع)

Gazelin, son beyti makta‘dan önce gelen ve ondan daha güzel olması gereken beytine verilen ad

(bk. BEYİT; GAZEL).

HÜSN-i MATLA‘

(حسن مطلع)

Gazelin, ilk beyti matla‘dan sonra gelen ve ondan daha güzel olması gereken beytine verilen ad

(bk. BEYİT; GAZEL).

HÜSN-i MATLAB

(حسن مطلب)

Talep ifadelerinin güzel olması anlamında edebiyat terimi.

Bedîʻ ilminde mânaya güzellik veren edebî sanatlardan sayılan hüsn-i matlab farklı terimlerle ifade edilmiş ve değişik tanımları yapılmıştır. Hüsn-i matlab terimini ilk kullananlardan Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342) onu “bir vesileden sonra maksada geçiş” diye tanımlar. Tîbî’nin çağdaşı İbn Kayyim el-Cevziyye’nin “Berâatü’l-matlab ve hüsnü’t-tevessül” başlığı altında, “talep (matlab) lafızlarının özenle seçilen, kendisinden istekte bulunulan şahsa övgü ve tâzim belirten sözlerden olması” şeklinde yapmış olduğu tanımlama Reşîdüddin Vatvât, Mahmûd el-Halebî, Şehâbeddin Ahmed en-Nüveyrî, Safiyyüddin el-Hillî, İbn Hicce ve Abdülganî en-Nablusî gibi birçok müellifin “hüsn-i taleb” veya “berâat-i taleb” adı altında söz konusu ettikleri türe uymaktadır. Ayrıca buradan, hüsn-i tevessül (güzel bir vesileyle talepte bulunmak) tabirinin hüsn-i matlabla eş anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Tîbî’nin verdiği şiir örneklerinin de hüsn-i talebe uygun olması “hüsn-i matlab, berâat-i matlab, ahsen-i matlab, hüsn-i tevessül, hüsn-i taleb, berâat-i taleb” tabirlerinin aynı edebî sanatın değişik adları olduğu kanaatini güçlendirmektedir. İbn Kayyim’in “matlab lafızları”, diğer müelliflerin “talep lafızları” tabirini kullanırken aynı tarifte birleşmeleri, ayrıca hüsn-i matlab ile hüsn-i taleb tabirlerinin aynı mânaya gelmesi, bedîiyyât türü şiir yazan şairlerin hüsn-i matlab veya berâat-i matlab adıyla ayrı bir bedîʻ türü zikretmemeleri, bunların aynı türün farklı adları olduğu kanaatini teyit etmektedir. Aslında bu sanatı “berâat-i taleb” adıyla ilk tanımlayanın Miʿyarü’n-nüẕẕâr müellifi İzzeddin ez-Zencânî (ö. 655/1257) olduğu ifade ediliyorsa da (Safiyyüddin el-Hillî, s. 318; İbn Hicce, s. 453) ondan önce Reşîdüddin Vatvât’ın (ö. 573/1177) “hüsn-i taleb” adıyla bu türden söz

ettiği görülmektedir (Ḥadâʾiḳu’s-siḥr, s. 33-34).

Süyûtî’nin de belirttiği gibi (el-İtḳān, II, 238-239; Muʿterakü’l-aḳrân, I, 62)

hüsn-i tehallus (berâat-i tehallus), hüsn-i matlab (ahsen-i matlab) ve hüsn-i taleb, olay ve konu arasındaki ilgiyi ifade etmeleri bakımından benzer türlerdir. Hüsn-i tehallus (berâat-i tehallus, hüsn-i hurûc, hüsn-i intikāl) genellikle kasidelerde övgüye geçerken, hüsn-i matlab yeni bir temaya başlarken düşürülen münasebet ifadeleri olduğu gibi hüsn-i taleb de (berâat-i taleb) talep ifadelerinin özenle seçilmiş, saygı belirten, isteği ima ve işaretle arzeden sözler olarak talebe münasip düşen geçiş ifadeleri demektir. Tîbî, "Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım isteriz" (Fâtiha 1/5) âyetinin ilk kısmı olan, "Ancak sana ibadet ederiz" cümlesini Allah'tan yardım talebine güzel bir vesile olduğu için hüsn-i matlaba, şu âyeti de hüsn-i matlab ile hüsn-i tehallusun birleşmesine örnek olarak zikreder: "Ey Muhammed! Onlara İbrâhim'in kıssasını anlat. İbrâhim babasına ve milletine, 'Nelere tapıyorsunuz?' demişti. 'Putlara tapıyoruz, onlara bağlanıp duruyoruz' demişlerdi. İbrâhim, 'Çağırdığınız zaman duyarlar veya size bir fayda verirler mi?' diye sormuştu. 'Hayır, ama babalarımızı bu şekilde ibadet ederken bulduk' demişlerdi. İbrâhim, 'Eski atalarınızın ve sizin nelere taptığınızı görüyor musunuz? Doğrusu onlar benim düşmanımdır; dostum ancak âlemlerin rabbidir. Beni yaratan da doğru yola eriştiren de O'dur. Beni yediren de içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek olan O'dur. Âhiret gününde yanılgılarımı bana bağışlamasını umduğum O'dur. Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat" (eş-Şuarâ 26/69-83). Bu âyette putların kınanmasından Allah'ı methe geçerken, "Doğrusu onlar benim düşmanımdır; dostum ancak âlemlerin rabbidir" ifadesi, övgüye geçişte zıtlık ilgisinden faydalanılarak düşürülen güzel bir vesile, yergi ve övgü gibi iki zıt temayı kaynaştıran yerinde bir ilgidir. Ayrıca bu geçiş ve onu takip eden övgü ifadeleri de hikmet isteğine ve sâlihlerden olma talebine bir vesile teşkil ettiğinden âyet hem hüsn-i tehallus hem de hüsn-i matlab konusunda örnek gösterilmiştir.

Tîbî'nin zikrettiği Ebû Nüvâs'a ait şu kıta bu türün en güzel örneklerindendir: "Yâ rabbi! Her ne kadar günahlarım çok ve büyükse de ben biliyorum ki senin affın onlardan daha büyüktür. Sen sadece sâlihlere ümit veriyorsan günahkârlar kime dua etsin, kimden ümitvar olsun? Yâ rabbi! Emrettiğin gibi sana dua etmede ve yakarmadayım, sana uzanan ellerimi boş çevirirsen bana kim merhamet eder? Senin katında tek çarem senin güzel affına ümidim, inancım ve teslimiyetimdir" (Dîvân, s. 618; Tîbî,

s. 464-465). Dualarda bu türle ilgili güzel ve bol malzeme bulmak mümkündür. Nitekim Âdem, Nûh, İbrâhim, Yûsuf, Hârûn, Yûnus, Eyyûb, Zekeriyyâ ve Îsâ gibi peygamberlerin dilinden nakledilenler başta olmak üzere Kur'an'da geçen dualarda hüsn-i matlab örnekleri bulunmaktadır (bk. Âl-i İmrân 3/190-194; el-Mâide 5/116-118; el-A'râf 7/123, 150-151; Yûsuf 12/101; İbrâhim 14/37-41; el-Enbiyâ 21/83, 87).

Hz. Eyyûb'un, "Başıma bir belâ geldi, sen merhametlilerin en merhametlisisin" (el-Enbiyâ 21/83) meâlindeki duasında görüldüğü gibi talebin örtülü bir biçimde ifadesi de hüsn-i matlabın şartlarındandır. Safiyyüddin el-Hillî'nin, "İçimdeki hâceti bilmedesin, sen onu dilimle ifadeden münezzehsin" (Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye, s. 316) anlamındaki beytinde olduğu gibi bedîiyyât sahiplerinin bu tür için nazmettiği örnek beyitlerin çoğunda bu özellik görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 388; Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. Ahmed Abdülmecîd el-Gazâlî), Kahire 1953, s. 618; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1342, s. 33-34; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1980, s. 255; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 135; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407/1987, s. 464-466; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 316, 318-319; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâʾidü'l-müşevvaḳ ilâ ʿulûmi'l-Ḳurʾân ve ʿilmi'l-beyân, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 257; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb ve ġāyetü'l-ereb, Kahire 1304, s. 453-454, 458-459; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), II, 238-239; a.mlf., Muʿterakü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1392/1973, I, 62; Âişe el-Bâûniyye, el-Fetḥu'l-mübîn fî medḥi'l-Emîn (İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb ve ġāyetü'l-ereb içinde), Kahire 1304, s. 454-456; Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr ʿalâ nesemâti'l-esḥâr fî medḥi'n-nebiyyi'l-muḫtâr, Beyrut 1404/1984, s. 308-309; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâğıyye ve teṭavvürühâ,

Bağdad 1406/1986, II, 442; İn‘âm Fevvâl Akkâvî, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿulûmi’l-belâġa, Beyrut 1413/1992, s. 540; Muhammed Altuncî - Râcî el-Esmer, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿulûmi’l-luġa, Beyrut 1414/1993, I, 129, 287.

İsmail Durmuş

HÜSN-i NESAK

(bk. TENSÎK).

HÜSN-i TALEB

(bk. HÜSN-i MATLAB).

HÜSN-i TA‘LÎL

(حسن تعليل)

Bir olay ve olgunun kendisini veya oluş şeklini gerçeğinden farklı sebeplere bağlama amacıyla yapılan edebî sanat.

Sözlükte “güzel sebep gösterme” anlamına gelen hüsn-i ta‘lîl, bir edebiyat terimi olarak herhangi bir olayı gerçek sebebinden farklı, fakat daha güzel ve ifade edilmek istenen fikre uygun bir sebeple oluyormuş gibi gösterme sanatıdır. Arap edebiyatında anlamı ve ifadeyi güçlendiren sanatlardan sayılan hüsn-i ta‘lîl, olayların gerçek sebebini görmezlikten gelerek övgü veya yergide bir şeyi olduğundan daha güzel ya da daha kötü gösterip okuyucuda farklı imajlar uyandırmak amacıyla yapılır. Teftâzânî’ye göre olayın gerçek sebebi ortaya konulacak olursa o zaman sanat adına yapılacak bir şey kalmaz (el-Muṭavvel, s. 436). Bazı belâgat âlimleri, olayın sebebinin gerçek veya hayalî olmasından ziyade onun açık ve kapalı olması üzerinde durmuş, sebeple sebep olanın cümle içindeki konumuna dikkat çekmişlerdir.

Arap edebiyatında bu sanattan “el-istidlâl bi’t-ta‘lîl” adıyla ilk bahseden kişi İbn Sinân el-Hafâcî’dir (ö. 466/1073). Hafâcî, bu kavramın tanımını yapmadan gerçek ve hayalî sebebe dayanan ta‘lîle dair örnekler verir (Sırrü’l-feṣâḥâ, s. 277). Daha sonra Abdülkāhir el-Cürcânî, teşbih sanatının somut ve soyut unsurları münasebetiyle hüsn-i ta‘lîle geniş yer vermiş, onu akla ve hayale dayalı olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Hayal ürünü olan kavramları “et-tahyîl, et-ta‘lîl, el-ma‘ne’t-tahyîlî, et-ta‘lîlü’t-tahyîlî, et-tahyîl maa’t-ta‘lîl, el-illetü gayrü hakīkıyye” terimleriyle karşılarken (Esrârü’l-belâġa, s. 245-278) hem mutlak ta‘lîl hem de hüsn-i ta‘lîlle ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Yeni şairlerin (muhdesûn, müteahhirîn) bu edebî sanatı kullanarak çok güzel örnekler ortaya koyduklarını söyleyen

Cürcânî, bir ta‘lîl ve tahyîl çeşidi olarak gördüğü hüsn-i ta‘lîli, “şairin bir iş veya oluşun bilinen yaygın sebebini terkederek kendince daha uygun bir sebep bulması” şeklinde tarif eder. Olayın sebebinin hayalî ve gerçek

olmasına, teşbih temeline dayanıp dayanmamasına göre hüsn-i ta‘lîlin ayrıntıları üzerinde durarak örneklerle açıklamalarda bulunur (a.g.e., s. 256-278).

Arap edebiyatında hüsn-i ta‘lîl tabirini ilk kullanan Fahreddin er-Râzî (Nihâyetü'l-îcâz, s. 297) nazım çeşitlerinden saydığı hüsn-i ta‘lîlin isim ve tanımı ile Zemahşerî'ye nisbet edilen örnek beyti zikrederken Reşîdüddin Vatvât'ın Farsça Ḥadâʾiḳu's-siḥr adlı eserinden etkilenmiştir (krş. s. 84-85). Buna göre hüsn-i ta‘lîl, bir beyitte biri diğerinin sebebi olan iki vasfın birlikte anılmasıdır. Bu ise daha çok söz dizimi esas alınarak yapılmış, mutlak ta‘lîle daha uygun bir tanım olmakla birlikte verilen örnek hüsn-i ta‘lîlle ilgilidir. Bu edebî sanatla alâkalı olarak hayalî sebebin ortaya konulmasında ısrar bulunduğu için belâgat âlimleri "sanki, gibi" şeklinde zan ve şüphe ifadeleri içeren ta‘lîl türünü bizzat hüsn-i ta‘lîl değil ona bağlı bir alt konu olarak kabul etmişlerdir (Teftâzânî, s. 439). Kur'an'da hüsn-i ta‘lîl örnekleri bulunmamasına karşılık gerçek sebep zikrine dayalı ta‘lîller mevcuttur.

İster nazım ister nesir olsun bir eserde kullanılan edebî sanatların doğrudan veya dolaylı olarak hüsn-i ta‘lîlle bir ilişkisi vardır. Bu sebeple edebiyatın baştan sona hüsn-i ta‘lîlden ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 388-389; II, 1045; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 277; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa (nşr. H. Ritter), Beyrut 1403/1983, s. 241-282; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1342 hş., s. 84-85; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, 297; İbn Ebü'l-İsba‘, Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 309-313; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972, s. 109; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1980, s. 223-224; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 115-116; İbnü'l-Esîr el-Halebî, Cevherü'l-

Kenz: Telḫîṣu Kenzi'l-berâʿa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1983, s. 239; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 518-523; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 465-466; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 283-284; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 436-439; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb ve ġāyetü'l-ereb, Kahire 1304, s. 416-417.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında hüsn-i ta'lîl, Arap belâgatına göre fazla ayrıntılı olmayıp daha yalın bir söz sanatıdır ve belâgatın bedî' bahsinde yer alır. Bu sanata "hüsn-i tevcîh" de denilir. Edebî sanatları psikolojik temellere dayandırarak yeni bir tasnif denemesi yapan Ali Nihad Tarlan, hüsn-i ta'lîli heyecana bağlı ve doğrudan doğruya heyecan mahsulü sanatlar arasında göstermiştir.

Şiir sanatının hayale verdiği önem itibariyle hüsn-i ta'lîl, bir olayın gerçek sebebinin göz ardı edilerek heyecan unsurunun ön plana çıkarılmasını sağlar. Şairin, olup bitenleri hakikî ve mantıkî sebeplerden başka ruha cazip gelen hayalî sebeplere bağlaması yahut aklî verileri örtüp onun yerine gönlündeki özlemleri ön plana çıkarması ifadeyi güçlendirir. Hadiselere o andaki ruh halinin yorumunu katmak, hayatı ve dış dünyayı kendisine nasıl geliyorsa öyle algılamak isteyen her sanatkâr hüsn-i ta'lîle başvurur. Şiirde ise şairin ümitsizlikleri, karamsarlıkları, üzüntü veya kuruntuları kadar ümitleri, tesellileri, mutlulukları, idealleri veya sevinçleri de belli bir heyecanın mahsulü olarak hüsn-i ta'lîl yoluyla kolayca anlatılabilir. Özellikle kendisi için eşyada bir mânevî mesaj yahut derin hakikatler aramaya meyilli şairlerde hüsn-i ta'lîle sık rastlanır. Bu şairlere göre yağmurun yağışı semanın kendisi için ağlamasına, güneşe bakınca gözlerinin yaşarması güneşe benzeyen sevgiliyi anıp hasretle göz yaşı dökmesine, şarabın kırmızı oluşu güzellerin dudağındaki rengi görünce kendinden utanıp kızarmasına, miskin siyahlığı yüzünün karalığına, yol kenarlarındaki servilerin sıra sıra dizilişi oradan geçecek olan servi boyluyu seyretme arzusuna bağlı tecellîler olarak algılanabilir. Bu bakımdan Arap,

Fars ve Türk belâgatlarında önemli bir edebî sanat kabul edilen hüsn-i ta‘lîl sebepten ziyade sonuçla ilgili bir anlam zenginliğine sahiptir ve genellikle ilk mısrada anlatılan olay, ikinci mısrada alışılmışın dışında bir sebeple izah edilmek suretiyle gerçekleştirilir. Böylece zikredilen gerçek dışı sebep, sözü edilen oluşuma uygun analojik bir sonuç doğurarak muhatabı hızla aynı hissî mantık silsilesi içine çekip hayrete düşürür. Öne sürdüğü sebeplerin hale uygunluğuna inanan bir sanatçının bilinen şeyleri bilinmeyen sebeplerle açıklama yolunu denediği hüsn-i ta‘lîlin başarısı muhatapta uyandırdığı heyecanla ölçülür. Meselâ Fuzûlî “Su Kasidesi”ndeki, “Hâk-i pâyine yetem der ömrlerdir muttasıl / Başını taştan taşa vurup gezer âvâre su” beytinde suyun (Dicle ırmağı) gürül gürül akışını, Hz. Peygamber’in ayağının toprağına ulaşabilmek için hasretle başını taştan taşa vurarak ilerlemesi şeklinde göstermektedir. Necâtî’nin, “Lâlehadler yine gülşende neler etmediler / Servi yürütmediler goncayı söyletmediler” beytinde de lâle yanaklı güzellerin gül bahçesine girmesiyle servinin olduğu yerde çakılıp kaldığı, goncanın da dilinin tutulduğu ifade edilmektedir. Gerçekte servi zaten yerde sabit durmakta, goncanın da söz söyleme gibi bir özelliği bulunmamaktadır. Necâtî Bey bu gerçek sebeplere şairane bir üslûpla biri sevgilinin boyunu, diğeri de dudağını görmekle kendilerinden geçip bu özelliklerini yitirdikleri şeklinde bir yorum ve izah getirmektedir.

Hüsn-i ta‘lîl, gerçek sebebi maksatlı olarak bilmezlikten gelerek (tecâhül-i ârif) onun yerine başkasını koymak bakımından teşbih sanatlarına benzer. Ancak teşbihin unsurlarını müşahhas varlıklar oluştururken hüsn-i ta‘lîlde müşahhas varlıklar mücerred duygu ve hayallerle izah edilir.

Belâgat kitaplarının bir kısmı, hüsn-i ta‘lîli sebebin yahut ispatın mümkün olup olmaması yönünden alt bahislere ayırmışlardır (meselâ bk. Bilgegil, s. 212-216; Muallim Nâci, s. 14). Gösterilen sebebin kati olmaması halinde şibh-i hüsn-i ta‘lîl (yarı hüsn-i ta‘lîl) ortaya çıkar. Bu durumda ifadede “galiba, sanki, âdeta, meğer” gibi zan bildiren bir kelime yer alır. “Bâriş-i bâran müsâdif düştü hicran şânına / Oldu sandım hâlime rahm eyleyip giryan sehâb” beytinde (a.g.e., a.y.), şairin yağmurun yağmasını kendi haline ağlamak şeklinde gösterirken “sandım” diyerek şüphesini bildirmesi hüsn-i ta‘lîli yarıya indirmektedir.

Hüsn-i ta‘lîl klasik Türk şiirinde sıkça kullanılmıştır. Ancak şairler, sanat

gösterme gayretinden ziyade tabii olarak zihinlerine geliveren ifadelerdeki hüsn-i ta‘lîli tercih etmişler, hatta zarif insanlar da konuşmaları arasında sık sık bu sanattan faydalanarak nükteler yapmışlardır. İki büklüm olup güçlükle yürüyen bir ihtiyarın, “Böyle ne yapıyorsunuz?” sorusuna

“Yitirdiğim gençliğimi arıyorum” cevabını vermesi, yahut kahvenin yasaklandığı bir dönemde kahve kavurmakla meşgul bir tiryakiye zaptiyenin, “Ne yapıyorsun?” demesi üzerine biraz fazla kavrulmuş olan kahveyi göstererek, “Bunu yakıyorum” demesi gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hilâl el-Askerî, Miʿyârü’l-belâġa (trc. M. Cevâd Nusayrî), Tahran 1372 hş., tercüme edenin mukaddimesi, s. 68-69; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 10-14; Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 259-261; Süleyman [Paşa], Mebâni’l-inşâ, İstanbul 1289, II, 65-67; Menemenlizâde Tâhir, Osmanlı Edebiyatı, İstanbul 1314/1896, s. 221-223; Ali Nihad [Tarlan], Edebî Sanatlara Dair, İstanbul 1932, s. 27-29; Tâhirü’lMevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 56; Mustafa Nihad Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 126; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 212-216; İsa Kocakaplan, Açıklamalı Edebî Sanatlar, İstanbul 1992, s. 41-44; Numan Külekçi, Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar, Ankara 1995, s. 142-148; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 265; a.mlf., “San’at, Hüsn-i Ta‘lilden İbarettir”, Kültür Dergisi, II/12, İstanbul 1998, s. 20-21.

İskender Pala

HÜSN-i TEHALLUS

(bk. TEHALLUS).

HÜSNİYYE

(حسنيّه)

Şîa’ya ait çeşitli inançları Hüsniyye adlı bir câriyenin dilinden hasımlarına karşı savunan bir eser.

Ḥüsniyye, her ne kadar Şiî-İmâmî âlimlerden Ravżü’l-cinân adlı tefsirin müellifi Ebü’l-Fütûh er-Râzî’ye (ö. 552/1157) nisbet ediliyorsa da muhtevanın incelenmesi ve içinde geçen kişilerin yaşadıkları dönemlere ait tarihlerin karşılaştırılması sonunda adı bilinmeyen bir müellif tarafından Safevîler devrinde hayalî bir roman biçiminde kaleme alındığı anlaşılmıştır (M. Takī Dânişpejûh, s. 210; Abdullah Efendi el-İsfahânî, II, 159).

Eserde işlenen senaryoya göre Abbâsî halifelerinden Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Bağdat’ta zengin bir tâcir haksızlığa uğrayarak bütün servetini kaybetmiş, elinde sadece müslüman olunca güzelliğinden dolayı Hüsniyye adı verilen câriyesi kalmıştı. Yirmi yaşına kadar Ca‘fer es-Sâdık’ın hizmetinde bulunarak ondan ders alan ve bu sayede geniş bir ilmî birikime sahip olan Hüsniyye, derin bir saygı duyduğu efendisini içinde bulunduğu malî sıkıntıdan kurtarmak için bir plan tasarlar. Buna göre efendisi, Hârûnürreşîd’e Hüsniyye’nin ilmî seviyesi hakkında bilgi verip uygun gördüğü takdirde sarayda gerçekleştirilecek ilmî bir tartışmada onun önde gelen âlimleri bile yenebileceğini söyleyecek, halife isterse bu güzel ve bilgili câriyeyi 3000 altın karşılığında kendisine satmayı teklif edecektir. Bu fikri kabul eden efendisi, önce Hârûnürreşîd’in veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile görüşüp konuyu ona anlatır; vezir, Hüsniyye ile tanışmasından sonra onun güzelliğine ve ilmine hayran kalarak durumu halifeye arzeder. Halife teklifi kabul ederek yapılacak münazarada âlimleri mağlûp etmesi halinde câriyeyi sahibine iade edeceğini ve istediği 3000 altını da vereceğini, mağlûp olması durumunda ise câriyeyi alıp sahibini de öldüreceğini söyler. Bunun üzerine etrafa haber gönderilerek dönemin ileri gelen âlimleri halifenin sarayına çağırılır. Eserde Hârûnürreşîd devrinin en seçkin âlimleri olarak tanıtılan Basralı İbrâhim b. Hâlid el-Avnî, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî’nin katıldığı münazarada iman-küfür, dalâlet-hidâyet,

peygamberlerin mâsumiyeti, imâmet meselesi, yetmiş üç fırka içinde kurtuluşa erecek fırkanın hangisi olduğu gibi konular tartışılmış; daha sonra Ehl-i beyt'e revâ görülen zulümler, Hz. Fâtıma'nın babasının mirasından mahrum bırakılması, Hz. Ali'nin diğer halifelere göre her bakımdan üstünlüğü, Gadîr-i Hum hadisesi, Resûl-i Ekrem'in ölüm hastalığı sırasında hilâfet hakkının Ehl-i beyt'e ait olduğunu yazmak üzere kalem kâğıt istemesi, mübâhele olayı, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi gibi konular Şiî telakkilerin doğruluğunu kanıtlayacak tarzda ele alınmıştır. Ardından rü'yetullah meselesi Şîa ve Mu'tezile düşüncesine uygun olarak anlatıldıktan sonra müt'a nikâhının meşrû olduğu belirtilmiş, Sünnîler'in, hunharca şehid edilen Hz. Hüseyin için âşûrâ gününde üzüntülerini dile getirmedikleri gibi matem tutan Şiîler'i yakışıksız isimlerle anmaları tenkit edilmiştir. Eserde, münazara esnasında öteki âlimlerin ileri sürdüğü düşünce ve itirazlar oldukça kısa tutulurken Hüsniyye'nin onları mağlûp etmesine uygun bir tablo çizilir. Nihayet bütün âlimler halifenin huzurunda mahçup olarak susmak zorunda kalır. Başta Hârûnürreşîd olmak üzere vezirinin ve diğer gözlemcilerin takdirini kazanan Hüsniyye değerli hediyelerle birlikte 3000 altın verilerek ödüllendirilir; ayrıca mağlûp ettiği âlimlerin kendisine zarar vermemesi için Medine'ye gönderilerek oraya yerleşmesi sağlanır.

Konuların basite indirgenmesi ve tartışma üslûbu içinde verilmesi esere sürükleyici bir nitelik kazandırmıştır. Hüsniyye'nin, tartışma sırasında kendisinden emin olduğunu gösteren bir üslûpla karşısındaki âlimlerin cehaletini ortaya koyarak onları zor durumda bırakması Şiî okuyucu için bir tatmin ortamı meydana getirmeyi amaçlar. Eserin tarih boyunca Şiî gruplar arasında ilgi görmesinin en önemli sebebi bu olmalıdır.

Ḥüsniyye'de birçok ilmî yanlışlık ve tutarsızlık mevcuttur. Meselâ Hüsniyye'nin kendisiyle tartıştığı belirtilen ve zamanın en büyük âlimi olarak gösterilen Basralı İbrâhim b. Hâlid el-Avnî'nin (Tam Hakiki Hüsniye, s. 8) kimliği meçhuldür. Biyografik kaynaklarda, o devirde Avnî nisbesiyle bilinen İbrâhim b. Hâlid adlı herhangi bir âlime rastlanmamaktadır. İmam Şâfiî'nin mensuplarından olup 240 (854) yılında vefat eden Ebû Sevr İbrâhim b. Hâlid adlı bir âlimin varlığı bilinmekteyse de bunun Avnî şeklinde bir nisbesi yoktur. Ayrıca bu zatın Hârûnürreşîd'in halife oluşundan yaklaşık altmış yıl sonra vefat etmesi de münazarada yer aldığı yolundaki bilgiyi şüpheli kılmaktadır. Şîa'nın seçkin âlimlerinden

sayılan Hânsârî ise (Ravżâtü'l-cennât, I, 153) Ḥüsniyye'deki İbrâhim b. Hâlid'i Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm olarak göstermektedir. Genç yaşta öldüğü bilinen Nazzâm hayatının son devresini (835-846) Bağdat'ta geçirmiştir. Buna göre Nazzâm, 193 (809) yılında vefat eden Hârûnürreşîd döneminde Bağdat'ta bulunmadığı gibi aynı dönemde zamanının en büyük âlimi olması da mümkün değildir. Eserin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bahsinde Hüsniyye muhataplarını Allah'a sekiz dokuz kadîm sıfat isnat eden Eş'arîler olarak itham etmektedir (Tam Hakiki Hüsniye, s. 82, 86). Halbuki Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, bu tartışmaya iştirak ettiği ileri sürülen Ebû Yûsuf'tan yetmiş sekiz, İmam Şâfiî'den ise elli altı yıl sonra doğmuştur. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılarak kendi mezhebini kurması ise 300 (913) yılından sonra vuku bulmuştur. Ḥüsniyye'de Şiîler'in öldürülmesi ve mallarının alınması için Ebû Hanîfe'nin fetva verdiği (a.g.e., s. 193) iddiası da asılsızdır. Aksine Ebû Hanîfe'nin Emevîler ve Abbâsîler devrinde mâruz

kaldığı baskıların en önemli sebebi Ehl-i beyt'e duyduğu muhabbetti. Eserde Sünnîler'in Hz. Hüseyin için yas tutmadıklarından şikâyet edilirken onların matem tutanları Râfizî, Alevî, kızılbaş, Tahtacı, Arap uşağı gibi ifadelerle aşağıladıkları belirtilmektedir (a.g.e., s. 187). Tahtacı ve Arap uşağı tabirleri asırlar sonra Anadolu'daki Alevîler için kullanılan Türkçe mahallî lakaplar olup bunları ne Hârunürreşid döneminde Hüsniyye'nin ne de eserin müellifi olduğu iddia edilen Ebü'l-Fütûh er-Râzî'nin bilmesi mümkündür. Diğer taraftan münazara esnasında Hüsniyye'nin, karşısındaki kişileri küçük düşürmek üzere kullandığı ileri sürülen sözlerin de mezhep taassubunun ve geleneksel Sünnî düşmanlığının ürünü olduğu açıktır.

Şîa'yı desteklemek ve Ehl-i sünnet'in görüşlerini çürütmek amacıyla kaleme alınan Ḥüsniyye'nin (Abdullah Efendi el-İsfahânî, II, 159) meçhul bir müellifin hayal mahsulü eseri olduğu araştırmacı Şiî müellifler tarafından da kabul edilmektedir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 409).

Aslı Arapça olan bu küçük hacimli eser, 958 (1551) yılında İbrâhim b. Veliyyullah Esterâbâdî tarafından hac yolculuğu esnasında Şam'da bulunmuş, İran'a getirilerek Farsça'ya çevrilmiştir. Bu tercümenin muhtelif baskıları yapılmıştır (Terceme-i Risâletü'l-Ḥüsniyye, Tahran 1242, 1248, 1259; İsfahan 1246; Şîraz 1328; Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin Ḥilyetü'l-

müttaḳīn’i ile birlikte, Tahran 1287, 1371, 1334 hş., 1337 hş.; adı geçen eser ve Molla Muhammed Şefî‘in Mecmaʿu’l-maʿârif’i ile birlikte, Tahran 1325, 1371). Eserin bir başka neşrini, yine Ebü’l-Fütûh er-Râzî’ye nisbet edilen Yuḥannâ-yi Ẕimmî der Cüstecûy-i Ḥaḳīḳat adlı eserle birlikte Difâʿ ez Ḥarîm-i Teşeyyuʿ adıyla Muhammed Muhammedî İştihârdî gerçekleştirmiştir (bk. bibl.). Muhammed Ra‘nâ Bağdâdî tarafından yapılan Türkçe tercümesinde (1270/1853) müellifi sanılan Ebü’l-Fütûh er-Râzî’nin ismi yanlış olarak Ebü’l-Feth Mekkî şeklinde kaydedilmiş (M. Takī Dânişpejûh - İsmâil Hâkimî, XI-XII, 416), daha sonraki baskılarda da aynı hata tekrarlanmıştır. Türkçe’de muhtelif baskıları yapılan Ḥüsniyye’nin Tam Hakiki Hüsniye adıyla oldukça hatalı bir neşri Hasan Ayyıldız tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1970). Ahmed Feyzi (ö. 1909), Ḥüsniyye’ye Feyz-i Rabbânî fî Redd-i Bâtıl-ı Îrânî adıyla bir reddiye yazmıştır (Çorum İl Halk Ktp., nr. 936, 937).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Fütûh er-Râzî, Ḥüsniyye (Difâʿ ez Ḥarîm-i Teşeyyuʿ içinde, nşr. Muhammed Muhammedî İştihârdî), Kum 1354 hş., s. 26-165, ayrıca bk. neşredenin mukaddimesi, s. 10-23; Tam Hakiki Hüsniye (haz. Hasan Ayyıldız), İstanbul 1970; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, I, 153; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i Dânişkede-i Edebiyyât, Tahran 1339 hş., s. 210; a.mlf. - İsmâil Hâkimî, Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî, Tahran 1362 hş., XI-XII, 416; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VII, 277; Ahmed-i Münzevî, Fihristi Kitâbḫâne-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Genc-i Baḫş, İslâmâbâd 1979, II, 500; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, II, 159; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VII, 20; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 409; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1290-1291; II, 1815-1816.

İlyas Üzüm

HÜSRAN

(الخسران)

Dünya ve âhirette maddî ve mânevî alanda zarar etmek anlamında bir tabir.

Hasr kökünden masdar olup sözlükte “sermayeyi kaybedip zarar etmek, ziyanda olmak, mal eksilmek” gibi anlamlara gelir. Bir Kur’an tabiri olarak “dünya ve âhiret saadetinden mahrum kalıp ziyana uğramak” demektir. Türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de altmış beş yerde geçen hüsran kelimesi iki yerde “el-hüsrânü’l-mübîn”, bir yerde “hüsrânen mübînen” şeklinde “apaçık ziyan” mânasında kullanılır. İlgili âyetlerde Allah’ı bırakıp şeytanı dost edinenler, Allah ile karşılaşacaklarına inanmayanlar, Allah’ın âyetlerini inkâr edenler, Allah’a eş koşanlar, ilâhî rahmet ve mağfiretten mahrum kalanlar, Allah’a isyan edip azabından korkmayanlar, ilâhî buyruklara karşı gelenler, peygamberleri inkâr edip bâtılı seçenler, Hz. Peygamber’e inanmayanlar, uğradığı bir musibet sebebiyle İslâm’dan yüz çevirenler, İslâm’dan başka din arayanlar, iman ettikten sonra tekrar kâfir olanlar, insanları Allah yolundan saptıranlar, kâfirlere itaat edenler, yeryüzünde fesad çıkaranlar, yakınlarıyla irtibatı kesenler, münafıklar kıyamette hüsrana uğrayan kimseler olarak anılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫsr” md.). Bir âyette (ez-Zümer 39/15), Allah’tan başkasına tapanların âhirette kendileriyle birlikte ailelerini de hüsrana uğratacakları haber verilmektedir. Kısaca kâfirler, münafıklar ve fâsıklar hüsrana uğrayan kimseleri teşkil eder. Çeşitli âyetlerde hüsranın karşıtı olarak “fevz”, “necât” ve “felâh” kelimeleri kullanılarak iman edip amel-i sâlih işleyenlerin kazançlı çıkacakları ve kurtuluşa erecekleri bildirilmiştir (meselâ bk. en-Nisâ 4/13, 73; et-Tevbe 9/72, 89, 111; Gāfir 40/41).

Râgıb el-İsfahânî, hüsranın hem insana hem de fiillerine nisbet edilebileceğini belirttikten sonra Kur’an’da bu kavramın biri mal ve mevki gibi ticarî-maddî, diğeri ise sağlık, âfiyet, akıl, iman, sevap gibi mânevî kazançlar olmak üzere iki anlamda kullanıldığını, fakat hüsranla daha çok ikinci anlamın kastedildiğini söyler (el-Müfredât, “ḫsr” md.). İbnü’l-Cevzî hüsranın Kur’an’da “tartıyı eksik yapmak, aldatmak, acz, sapmak ve

cezalandırmak” gibi farklı mânalar ifade ettiğini belirtir (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 277-278).

Hadislerde de hasr kökünün türevleri Kur’an’daki anlamlarıyla kullanılmıştır. Çeşitli hadislere göre çevresindeki fakirlere malından vermeyen zenginler, âdil olmayanlar, kibirlenenler, başa kakanlar, malını satmak amacıyla yalan yere yemin edenler ve namaz kılmayanlar hüsrana uğrayan kimselerdir (Buhârî, “Eymân”, 3; Müslim, “Zekât”, 148, “Îmân”, 171, Ebû Dâvûd, “Libâs”, 25; Tirmizî, “Ṣalât”, 188). Hadislerde de hüsranın karşıtı olarak felâh, fevz ve necât tabirlerine yer verilir.

İslâm âlimleri, âyet ve hadislerdeki bilgilerden hareketle hüsran hakkında çeşitli yorumlar yapmışlardır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah’ın cennet karşılığında müminlerden mallarıyla canlarını satın aldığını (et-Tevbe 9/111) ve onları elem verici azaptan kurtaracak bir ticaretin bulunduğunu (es-Saf 61/10) bildiren âyetleri dikkate alarak yaratıcı ile kul arasındaki münasebeti ticarî bir ilişkiye benzetir ve hüsranı da bu ticarette zarar etmek diye açıklar. Kâr edenler ise Allah’a inanıp buyruklarına uyanlardır (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 900a-b).

Fahreddin er-Râzî hüsrana, insan türü için genel anlamda düşünüldüğünde “nefsin helâk olması ve ömrün boşa gitmesi” mânasını vererek sadece iman edip amel-i sâlih işlemekle kazançlı çıkmanın ve sonunda ebedî mutluluğa ulaşmanın mümkün olduğunu belirtir. Ona göre aslında ömür sermayesi her an azaldığına göre insanın hüsrandan kurtulması oldukça zordur. Zira onun yüce Allah’a tam anlamıyla itaat etmesi çok defa gerçekleşmez. Amel-i sâlihi çoğaltacakları yerde azıyla yetindiklerinden insanların çoğu

hüsrandadır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXII, 87-88).

Muhammed Hamdi Yazır, insan ömrünü Allah’ın bahşettiği bir sermaye olarak niteleyip neticede sermayeyi sahibine geri verdikten sonra insanın hesap günü kâr yaptığı belirlenirse kurtuluşa ereceğini, zarar ettiği tesbit edilirse iflas etmiş sayılacağını, bu durumun kendisi için apaçık bir hüsran olduğunu ve sonunda azap göreceğini söylerken (Hak Dini, IX, 6077-6078) M. Reşîd Rızâ dünyevî ve uhrevî hüsran üzerinde durarak dikkat çekici yorumlar yapar. Ona göre dünya ve âhirette hüsran içinde bulunmanın asıl

sebebi insanın, yaratılışına ve aklın temel ilkelerine yani fıtrata uygun olan İslâm dinine aykırı bir yola girmek suretiyle nefsine zarar vermesidir. Dünyada mutluluk, ancak faydalı bilgilere ve insanı iyi işler yapmaya sevkeden güçlü bir iradeye sahip olmakla mümkündür. Sadece dünya lezzetlerinden faydalananlar dünyevî mutluluğa ulaştıklarını zannetseler bile yaratıcıya inanıp O'nun buyrukları doğrultusunda yaşamadıkça ve üstün ahlâkî değerlere sahip olmadıkça gerçek mutluluğa erişemezler. Bunu insana kazandıran İslâm dinidir. Bu sebeple dünya ve âhirette hüsrandan kurtulmanın tek yolu müslüman olmaktır (Tefsîrü'l-menâr, I, 244, 447; VII, 328).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫsr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫsr" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 434; M. F. Abdülbākī, el-Muʿcem, "ḫsr" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "ḫsr" md.; Buhârî, "Eymân", 3; Müslim, "Zekât", 148, "Îmân", 171; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25; Tirmizî, "Ṣalât", 188; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 900a-b; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 277-278; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 87-88; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 585; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 244, 447; VII, 328; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6077-6078.

Mustafa Sinanoğlu

HÜSREV

(bk. ENÛŞİRVÂN; KİSRÂ).

HÜSREV BEY, Gazi

(bk. GAZİ HÜSREV BEY).

HÜSREV-i DİHLEVÎ

(bk. EMÎR HÜSREV-i DİHLEVÎ).

HÜSREV FÎRÛZ

(خسرو فيروز)

Ebû Nasr el-Melikü’r-Rahîm Hüsrev Fîrûz b. Ebî Kâlîcâr (ö. 450/1058)

Büveyhîler’in Irak kolunun son hükümdarı (1048-1055)

(bk. BÜVEYHÎLER).

HÜSREV HOCA

(1884-1953)

Son dönem İslâm âlimi, müderris.

Muhammed Hüsrev (Aydınlar), bugünkü Makedonya'da bulunan Struga iline bağlı Labunişta köyünde doğdu. Arnavut asıllı bir aileye mensup olup babası Nûman Efendi'dir. İlk öğrenimini köyünde tamamladıktan sonra Ohri'de ve Tiran'da bir buçuk yıl kadar ders okudu. 1910 yılında İstanbul'a giderek Karagümrük'teki Üçbaş Medresesi'ne yerleşti. Rebîî Molla, Kastamonulu Ahmed Efendi, Tavaslı Hâfız Hasan ve İzmirli İsmail Hakkı gibi hocalardan ders gördü. Ardından Süleymaniye Medresesi'ne kaydoldu ve 1919 yılında tefsir ve hadis şubesinden mezun oldu. Daha sonra hem dersiâmlığa hem de İbtidâ-i Hâric Medresesi Arapça hocalığına tayin edildi.

Hüsrev Hoca, Cumhuriyet'ten sonra medreselerin kapatılması ve dersiâmlığın kaldırılması üzerine fahrî olarak hizmetlerine devam etti. Ancak yapılan baskılar üzerine memleketine dönmek bahanesiyle yurt dışına çıktı ve Medine'ye yerleşti (1936); fakat ailesinin sağlık durumu sebebiyle bir yıl sonra İstanbul'a döndü. Burada bütün baskılara rağmen ders vermeyi sürdürdü. Hocapaşa ve Camialtı camilerinde zaman zaman hutbe okuyan Hüsrev Hoca'nın din eğitimini sürdürme ve doğru bildiklerini söyleme konusundaki salâbeti ve kararlılığı menkıbeler halinde anlatılmaktadır. İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun açılışından itibaren iki yıl kadar burada meslek dersleri okuttu. 23 Nisan 1953'te İstanbul'da vefat etti; mezarı Edirnekapı Sakızağacı Kabristanı'ndadır.

Otuz yıldan fazla bir süre aralıksız olarak Fâtih Camii'nde ve evinde her seviyedeki talebeye ders veren Hüsrev Hoca talebe yetiştirmeyi bir ibadet kabul etmiştir. Talebelerinden Yaşar Tunagür'ün anlattığına göre hastalığının ilerlemesi ve gözlerinin çok az görmesi sebebiyle kendisine dersin tatil edilmesi teklif edilince dersi kendi iradesiyle bırakmadığı yolundaki mazeretini dile getirerek Allah'tan mağfiret talep etmiş ve üç gün sonra ölmüştür. Özellikle 1940-1950 yılları arasında dinî hayata ve din

eğitimine karşı yürütülen şiddetli baskı döneminde cesaretle ders okutmak suretiyle bir taraftan dinî hayatı canlı tutmaya çalışırken diğer taraftan din eğitimine büyük destek sağlamış ve değerli talebeler yetiştirmiştir. İhlâsla kendilerini din hizmetlerine adayan ve ilk imam-hatipli nesillerin hocalığını da yapan eski İstanbul vâizlerinden Salih Şeref, Abdülhalim Akkul, imam ve hatip Hüseyin Karagözoğlu, Mahmut Bayram, Diyanet İşleri Başkanlığı başkan yardımcılarından Yaşar Tunagür, eski Akdağmadeni müftülerinden Sadık Fidancı ve yüksek mühendis H. İsmail Turan onun yetiştirdiği talebelerden bazılarıdır.

Hüsrev Hoca sırf inancı uğruna mücadele etmiş, gördüğü hizmetlerden dolayı maddî hiçbir karşılık beklememiş, şöhret peşine düşmemiştir. Risâletü'l-mevâhibi'l-ilâhiyye adlı eserinin mukaddimesinde kitabını zor günlerde kaleme aldığını zikreder. Eserin müstensihi ve hocanın öğrencisi Erzurumlu Mustafa Necati Efendi, mukaddimenin bu cümlesine düştüğü notta kitabını yazmaya başladığı sırada Hüsrev Efendi'nin hanımının vefat ettiğini, kitaplarıyla birlikte evinin yandığını, ayrıca İstanbul'a yaklaşan düşmanın silâh seslerinin duyulduğunu kaydeder. Bu sıkıntı ve imkânsızlıklara rağmen hayatı boyunca müstağni bir hayat yaşaması onun yüksek seciyesi ve sağlam karakterini göstermektedir. Geçimini, evinin bahçesinde yetiştirdiği sebzeleri satmak suretiyle sağlamaya çalışmıştır. Cenaze masrafları için gerekli olan para ne kendi ailesinde ne talebelerinde bulunmuş,

cemaatinden olan bir polis memuru o gün aldığı emeklilik ikramiyesiyle masrafları karşılamış, daha sonra talebelerinin temin ettiği parayı da kabul etmeyerek Hüsrev Hoca'nın ailesine vermiştir.

Hüsrev Hoca'nın tek eseri Arapça olup Risâletü'l-mevâhibi'l-ilâhiyye adını taşımaktadır (Bekir Topaloğlu özel kütüphanesi, nr. 86). Müellif eserin mukaddimesinde, Medresetü'l-mütehassısîn müderrislerinin ruûs imtihanı için kendisinden bir çalışma yapmasını, bunun için de Bakara sûresinin 21. âyetini ele alıp bunu usûl, fürû ve hadis bağlantılarıyla birlikte tefsir etmesini istediklerini belirtir. Eser, tefsir ve te'vil hakkında bilgi veren bir girişten sonra iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm üç fasla ayrılmış olup birinci fasılda Kur'an'ın İslâm dinindeki üstün konumuna, onu okumanın, öğrenip öğretmenin faziletine dair hadislere yer verilmiştir.

İkinci fasıl Kur'an'ı bilmeden tefsire kalkışan ve onu ezberledikten sonra terkedip unutan kimseleri yeren bazı rivayetlere, üçüncü fasıl Kur'ân-ı Kerîm'in cem'i, tertibi ve yedi harf üzere nâzil oluşuna tahsis edilmiştir. Eserin ikinci bölümü, Mekkî ve Medenî âyetleri bilmenin önemi ve yöntemini belirten bir açıklama ile başlar. Ardından Bakara sûresinin, "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki böylece korunmuş olursunuz" meâlindeki 21. âyetinin tefsirine geçilir. 100 sayfa hacmindeki bu kısımda âyet önce dirayet yöntemiyle açıklanmaya çalışılmış, daha sonra âyetin rivayet yöntemiyle açıklanmasına geçilmiş, ardından tefsir alanında meşhur olan ashap ve tâbiîn ile bunlardan sonra rivayet yoluyla tefsir yazanlardan bahsedilmiştir. Bu arada Kur'ân-ı Kerîm'i tasavvufî yöntemle tefsir etmenin meşrû sınırlarına temas edilerek âyetin tasavvufî tefsiri de yapılmıştır. Kitabın bundan sonraki kısmında Kur'an tefsirine duyulan ihtiyaca ve bu işi yapacak âlimler için gerekli olan ilimlere değinilmiş, arkasından bu âyetin ifade ettiği tevhid ilkesiyle ilgili hadislere, bunların isnadının cerh ve ta'dîl açısından değerlendirilmesine geçilmiş, bu arada cerh ve ta'dîlin bazı kurallarına temas edilmiştir. Eserin son sayfasında (s. 152) telif tarihi 8 Cemâziyelevvel 1337 (9 Şubat 1919), istinsah tarihi 1359 (1940) olarak gösterilmiş, dört yıl sonrasına ait bir tarihte de bu nüshanın müellifle birlikte asıl nüshasıyla mukabele edildiği ve eseri müstensihinin okuması ve okutmasına icâzet verildiği bildirilmiştir. Risâletü'l-mevâhibi'l-ilâhiyye, müellifinin Arapça'ya hâkimiyetini ve tefsir literatürüne olan vukufunu göstermektedir. Hüsrev Hoca'nın ilmî hayatının başlangıç döneminde telif alanında gösterdiği bu başarının ömrünün sonraki yıllarında devam etmemesi, huzurlu ve istikrarlı hayat şartlarına sahip bulunmamasından ve eğitim-öğretim çalışmalarına ağırlık vermesinden kaynaklanmış olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüsrev [Efendi], Risâletü'l-mevâhibi'l-ilâhiyye, Bekir Topaloğlu özel kütüphanesi, nr. 86; Hüsrev Efendi'nin Süleymaniye Medresesi'nden mezuniyet ve dersiâmlığa tayin belgesi (İSAM Dokümantasyon Servisi,

Hüsrev Hoca poşeti); Abdullah Naim Şener, Müslüman Yiğit Erkekler, İstanbul 1976, s. 11-14.

Bekir Topaloğlu

HÜSREV PAŞA

(ö. 1041/1632)

Osmanlı vezîriâzamı.

Biyografisini veren kaynaklarda Bosnalı olduğu ve Enderun’dan yetiştiği belirtilir. Eskişehir’in Han ilçesindeki külliyesi için düzenlediği vakfiyesinde kardeşinin adı İbrâhim Paşa b. Hızır Paşa olarak geçtiğine göre (Eyice, sy. 23 [1969], lv. XV) babasının kimliği tam olarak tesbit edilemeyen Hızır Paşa olduğu anlaşılmaktadır. Saraya nasıl girdiği bilinmemekle birlikte burada çeşitli hizmetler gördükten sonra silâhdar olduğu, II. Osman’ın katlinden sonra yeniçeri zorbalarının idareyi istedikleri gibi yönlendirdikleri ve II. Osman’ın kanını dava eden Erzurum Beylerbeyi Abaza Paşa’nın Erzurum’da ayaklanarak yeniçerileri imhaya başladığı karışık ortamda yeniçeri ağalığına getirildiği belirtilir (Muharrem 1033/Ekim-Kasım 1623). Safevîler’in Bağdat’ı ele geçirmeleri üzerine, Abaza Paşa isyanını bastırmak ve Bağdat’ı geri almak için serdar tayin edilen Sadrazam Çerkez Mehmed Paşa ile birlikte sefere çıkan Hüsrev Ağa (Ramazan 1033/Haziran 1624), Abaza kuvvetlerinin Kayseri yakınlarında yenilgiye uğratılmasında yararlılık gösterdi (22 Zilkade/5 Eylül). Ordu Tokat’ta Bağdat Seferi’ne hazırlanırken ölen sadrazamın yerine Diyarbekir Beylerbeyi Hâfız Paşa’nın Bağdat serdarlığına getirilmesini padişaha arzetti. Arz kabul edilerek Hâfız Ahmed Paşa sadrazamlığa ve serdarlığa tayin edildi (29 Rebîülâhir 1034/8 Şubat 1625). Fakat Hüsrev Ağa, İstanbul’da kendisinin de sadrazam adayları arasında olduğunu öğrenince Hâfız Ahmed Paşa’yı teklif ettiğine pişman oldu. O sırada orduda bulunan Peçuylu İbrâhim’e göre Hüsrev Ağa Hâfız Ahmed Paşa’yı kıskanıyor ve onun muzaffer olmasını istemiyordu (Târih, II, 403, 405). Buna rağmen Hüsrev Ağa yeni serdarla birlikte Bağdat Seferi’ne katılmak üzere Tokat’tan ayrıldı. Osmanlı ordusu 12 Safer 1035’te (13 Kasım 1625) Bağdat’ı kuşattı. Ertesi yılın mart ayında İran Şahı I. Abbas 30.000 kişilik bir ordu ile şehrin yardımına gelince Osmanlı askeri iki ateş arasında kaldı. Bu zor durum Hüsrev Ağa’nın büyük gayret ve yararlılığı sayesinde atlatıldı (bu sırada kendisine gönderilen tarihsiz bir hatt-ı hümâyun için bk.

Feridun Bey, II, 89-90). Fakat ordunun ihtiyaçlarının karşılanamaması yüzünden bir sonuca ulaşamayan kuşatma 8 Şevval 1035'te (3 Temmuz 1626) kaldırıldı. Ordu kışlamak üzere Diyarbekir'e çekildi. Yedi ay yirmi gün süren Bağdat kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması sadrazamla birlikte onun da azline sebep oldu. Sadârete ikinci defa Kayserili Halil Paşa ve yeniçeri ağalığına da Çavuşbaşı Ali tayin edildi. Ancak bir süre sonra IV. Murad tarafından İstanbul'a çağrılan Hüsrev Ağa kubbe vezirliğine getirildi (Receb 1036/Mart 1627).

Bu sırada yeniden isyan eden Abaza Paşa'ya karşı yeni sadrazamın başlattığı hareket başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Konunun görüşüldüğü Meşveret Meclisi'nde Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi cesareti ile meşhur olan Hüsrev Paşa'nın sadârete getirilmesini teklif etti. Teklife hiç kimse karşı çıkmadı (Naîmâ, II, 420). Hatta padişahın da Hüsrev Paşa'ya karşı büyük bir güveni vardı (Peçuylu İbrâhim, II, 409). Ancak kıdem sırasına göre sadâret kaymakamı Receb Paşa'nın sadrazam olması gerekiyordu. Bundan dolayı Hüsrev Paşa önce Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edilerek yola çıkarıldı. Hemen arkasından kapı kethüdâsı yollanarak sadâret mührü İzmit'te kendisine ulaştırıldı (1 Şâban 1037 / 6 Nisan 1628). Aynı zamanda Abaza Paşa üzerine serdar tayin edilen Hüsrev Paşa'ya gönderilen beratta önce Abaza'yı cezalandırması, sonra da İran üzerine yürümesi isteniyor, ayrıca kendisine geniş yetkiler tanınıyordu (serdarlık beratı için bk. Feridun Bey, II, 90-95).

Hüsrev Paşa, İzmit'te sefer hazırlıklarını tamamladıktan sonra ordu ile birleşmek üzere Tokat'a hareket etti. Yolda aşırı

şiddet göstererek disiplini sağladı ve askerin halka karşı saldırıda bulunmasını önledi. Böylece herkesin sevgisini kazandı. Abaza'ya bağlı olanlar teker teker gelip sadrazamın ordusuna katılmaya başladılar. Hüsrev Paşa kendisine iltihak edenlere iltifatta bulundu ve onlara çeşitli görevler verdi. Haziran 1628'de Tokat'a ulaşıp yedi hafta burada kaldı ve Abaza Paşa hakkında bilgi topladı. Bu sırada sadrazamın sefere çıktığını öğrenen Abaza Paşa İran şahından tekrar yardım istemişti. Şah ise bir yardım birliğini Abaza Paşa'ya gönderdiği gibi ordusunu da Azerbaycan'da hazır hale getirmişti. Eğer acele edilmezse Erzurum'un da Bağdat gibi İran'ın eline geçeceği söyleniyordu. Bu durum karşısında Hüsrev Paşa orduyu

hemen Tokat’tan yola çıkardı. Abaza’yı hazırlıksız yakalayarak Erzurum’u kuşattı (7 Muharrem 1038 / 6 Eylül 1628). Kaleye gizlice casuslar sokarak Abaza Paşa’nın askerlerini çeşitli vaadlerle kendi tarafına çekmeyi başardı. İsyancı askerler gruplar halinde kaleden kaçıp sadrazamın ordusuna katılmaya başladılar. Artık savunmanın imkânsızlığını gören Abaza Paşa da teslim olmak istediğini bildirdi. Dört gün süren pazarlıktan sonra anlaşma sağlanarak Abaza Paşa teslim oldu (23 Muharrem 1038/22 Eylül 1628). Böylece altı yıla yakın bir süredir devleti temelinden sarsan bu büyük isyan sona erdirildi. Aynı zamanda Erzurum’u istilâya gelen bir İran birliği Kars valisi tarafından dağıtılarak kumandanı Şemsi Han esir alındı. Hüsrev Paşa, Abaza isyanından dolayı Mayıs 1624’ten beri devamlı sefer halinde bulunan ordunun İstanbul’a dönme arzusunu kabul ederek Erzurum’dan ayrıldı (Kasım 1628). Yanında Abaza Paşa ve Şemsi Han olduğu halde büyük bir zafer alayı ile İstanbul’a girdi (12 Rebîülevvel 1038 / 9 Kasım 1628). Teslim şartları çerçevesinde Abaza Paşa’yı affettirerek Bosna valiliğine tayin edilmesini sağladı.

Kazandığı başarı Hüsrev Paşa’nın nüfuz ve iktidarının daha da artmasına yol açmıştı. Son derece pervasızca ve şiddetle hareket ettiği için kimse ona karşı koyamıyordu. Yeniçeri kâtibinin azli onun mutlak kudretini ispat eden bir olaydı. Padişahın izni olmadan yeniçeri kaydetmemek üzere kesin emir alan yeniçeri kâtibi Mehmed Efendi, sadrazamın birçok acemi oğlanını yeniçeri kaydetmesi için verdiği emri yerine getiremeyeceğini bildirdi. Sahte esâmîleri temizlediği ve pek çok yeniçeriyi bu yoldan sağladıkları kazançtan mahrum ettiği için yeniçeriler Mehmed Efendi’ye düşman kesilmişlerdi. Hüsrev Paşa Mehmed Efendi’yi azlettirerek yerine kendi adamını tayin etti. Daha önce aynı şekilde yeniçeri ağasını da azlettirmişti. Böylece Yeniçeri Ocağı’nı kendi iktidarının başlıca desteği haline getirmiş oldu.

1629 Temmuzunda yeni bir şark seferine çıkmak üzere ordu ile birlikte Üsküdar’a geçen Hüsrev Paşa, Musul’a ulaştıktan sonra (1 Cemâziyelevvel 1039 / 17 Aralık 1629) deniz yoluyla İstanbul’dan Payas’a sevkedilen muhasara toplarını burada teslim aldı. Bu sırada görülmemiş şekilde yağan yağmurlarla bir denize dönen Mezopotamya ovalarına girilemediği için kırk iki gün suların çekilmesi beklendi. Ordu Bağdat’a gitmek üzere 13 Cemâziyelâhir 1039’da (28 Ocak 1630) Musul’dan ayrıldı. Şemâmik

menzilinde toplanan harp meclisinde, arazi henüz bataklık olduğu için Bağdat'ın hemen muhasarasına imkân olmadığı gerekçesiyle Şehrizol (Kerkük ve civarı) bölgesinin emniyet altına alınmasına karar verildi. Yollarda bazı Kürt aşiret beyleri kendiliklerinden gelip bağlılıklarını bildirdiler. Hüsrev Paşa, Şehrizol sancağının eski merkezi Gülânber Kalesi'nin (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi'nin Târih'inde Şehrizol Kalesi, bk. s. 725-727) yeniden inşa edilmesini emretti. Kale Kanûnî Sultan Süleyman tarafından inşa edilmiş, Safevî Şahı I. Abbas'ın istilâsında onun emriyle yıktırılmıştı. Kaleyi İran'a karşı askerî bakımdan önemli gören Hüsrev Paşa'nın elli gün süreyle (16 Mart-4 Mayıs) inşaatı tamamlamak için burada kalışı boşuna vakit geçirmek olarak değerlendirilerek şiddetle eleştirilmiştir.

Hüsrev Paşa, Gülânber Kalesi'nin inşaatı sırasında Şehrizol sancağının emniyeti açısından önem taşıyan Hemedan yolu üzerindeki Mihriban Kalesi'nin fethine girişti. 10.000 kişiden oluşan Osmanlı birliği, Hân-ı Hânân Zeynel Han'ın kumandasındaki 40.000 kişilik Safevî ordusunu yenilgiye uğratarak kaleyi zaptetti (22 Ramazan 1039 / 5 Mayıs 1630). Mihriban zaferi İran içlerine yapılacak sefer için itici bir rol oynadı. Hüsrev Paşa, İran'ın o sıradaki başşehri Kazvin ve İsfahan'a kadar ilerleyerek düşmanı zayıflatmak için Bağdat'ın geri alınmasını kolaylaştırmak amacıyla Mihriban'dan Hemedan'a hareket etti (15 Mayıs). Bu arada huzuruna kabul ettiği Hazo beyinin suikastını atlatan Hüsrev Paşa (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 734) ordusuyla Hemedan'a girdiğinde (27 Şevval / 9 Haziran) terkedilmiş bir şehirle karşılaştı. Şah Hemedan'ı boşaltmış, erzak ve eşyayı da toprak altına gömmüştü. Osmanlı ordusu gizlenen eşyayı ortaya çıkarıp yağmaladıktan sonra şehri de yakıp yıktı. 15 Haziran'da buradan hareket ederek üç gün sonra Dergezîn'e vardı ve bu kasaba da tahrip edildi. Bu tahriplerin bir amacı da şahı Bağdat'ı geri vermeye zorlamaktı. Şah ise bütün kuvvetleriyle dağlık bölgede bir yıpratma ve tâciz savaşı yaparak Osmanlılar'a hayli zayiat verdiriyor ve ikmal yollarını keserek ordunun iaşesini güçleştiriyordu. Osmanlı ordusu ilerledikçe önünde şah tarafından boşaltılmış şehir ve köylerle karşılaşıyordu. İkmal yapılmadığı için zayıflayan ordunun bir İran saldırısına karşı başarı ümidi giderek azalıyordu. Bu durum karşısında yeniçeriler de daha fazla ileriye gidemeyeceklerini söylemeye başlamışlardı. Dergezîn'de toplanan harp meclisi Kazvin'e yapılacak seferi

görüştü. Sonuçta asıl hedefin Bağdat olduğu ileri sürülerek Kazvin seferinden vazgeçilmesine ve doğrudan Bağdat'a gidilmesine karar verildi.

21 Haziran'da Dergezîn'den Bağdat'a hareket eden Osmanlı ordusu Çemhâl ovasında Lûristan hâkiminin bir saldırısını püskürttü (3 Zilhicce 1039 / 14 Temmuz 1630). Ağustos ayı başlarında Bağdat civarına ulaşarak 6 Ekim'de şehir kuşatma altına alındı. Bağdat'ı savunan İran ordusunun huruç harekâtı sırasında (26 Ekim) ve 9 Kasım'da girişilen genel saldırılarda büyük kayıplar verildi. Bunun üzerine Bağdat'ın İran'ın eline geçmesinden sonra yapılan bu ikinci kuşatma da otuz dokuz gün sonra hiçbir sonuç alınamadan kaldırıldı (8 Rebîülâhir 1040/14 Kasım 1630).

Hüsrev Paşa, 10.000 kişilik bir kuvveti Hille muhafızlığına gönderdikten (20 Kasım) sonra orduyu Musul'a getirdi (12 Aralık). Eyalet askerlerini memleketlerine göndererek kışı Musul'da geçirmeye karar verdi. Fakat Safevî kuvvetlerinin askerî faaliyeti Osmanlı ordusunun burada kışlamasını güçleştirdi. 30.000 kişilik bir Safevî ordusu Gülânber Kalesi'ni ele geçirdi. Şehrizol Beylerbeyi Arnavut Mustafa Paşa şehid edildi. Kendisine yardım için gönderilen Parmaksız Mustafa Paşa, Abdal Paşa ve Ömer Paşa yenilgiden sonra Musul'a geldiklerinde Hüsrev Paşa'nın emriyle idam edildiler (18 Cemâziyelevvel 1040 / 23 Aralık 1630). Bu sırada Osmanlılar aleyhine dönen Kürt aşiretleri de Safevîler'e yardım ediyorlardı. Safevîler Hille'yi de alarak Musul'u tehdit etmeye

başlayınca Hüsrev Paşa orduyu Mardin'e nakletmek üzere Musul'dan ayrıldı (18 Cemâziyelâhir 1040 / 22 Ocak 1631). Ayrılmadan önce Musul Kalesi'nin tahkimini ve bilhassa harap olan şehir surlarının tamirini emretti. Malzeme, usta ve işçi temini için Diyarbekir ve Urfa valilerini görevlendirdi. İlkbaharda tamirine başlanılan Musul şehri sur içine alındı ve kale tahkim edilerek büyük kuleler inşa edildi.

Hüsrev Paşa Mardin'e vardıktan sonra yeniden sefer hazırlıklarına girişti. İstanbul'a yazarak para ve Kırım'dan 30.000 asker gönderilmesini istedi. Paşanın istediği para (200 yük akçe) hemen gönderildiği gibi Kırım askeri için emir yazıldığı bildirildi. Hüsrev Paşa, bir süre Mardin önlerindeki karargâhında kaldıktan sonra Mardin'in güneybatısında küçük bir kasaba olan Koçhisar'a geçti. Bütün yazı burada Kırım askerini beklemekle ve

yapacağı seferin güzergâhını düşünmekle geçirdi. Eylülde Musul üzerinden Bağdat Seferi'ne çıkmaya karar verince yeniçerilerle sipahiler, aylardır beklemekten yorgun düştüklerini ileri sürüp seferin gelecek yıla ertelenmesini isteyerek ayaklandılar (9 Safer 1041 / 6 Eylül 1631). Hüsrev Paşa bu isteklere boyun eğmek zorunda kaldı. Cephane ile diğer mühimmatı Musul'a göndererek Diyarbekir'de kışlamak üzere Koçhisar'dan hareket etti. Diyarbekir'in Çarıklı köyüne gelindiğinde Samsun üzerinden gelen Kırım askeri de orduya katıldı. Bu sırada İstanbul'da Hüsrev Paşa görevinden azledilerek yerine eski sadrazamlardan Hâfız Ahmed Paşa getirilmişti (29 Rebîülevvel 1041/25 Ekim 1631). Henüz azledildiğinden haberi olmayan Hüsrev Paşa ise Diyarbekir'e vardıktan sonra yeniçeri ağasını burada bıraktı. Bölük ağalarının Trablusşam'da, Kırım askerinin de Erzurum Hasankale'de kalmasını emretti. İlkbaharda Bağdat Seferi'ne çıkılacağını İstanbul'a da yazıyla bildirdi.

Bağdat başarısızlığından beri nüfuz ve itibarı iyice sarsılan Hüsrev Paşa'nın azline sebep, yanındaki sipahileri teşvik edip İstanbul'da kendisine muhalif olan Hâfız Ahmed Paşa ile Başdefterdar Mustafa Paşa'nın orduya gönderilmelerini istemiş olması gösterilir. Can korkusuna düşen bu iki paşanın Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'yi de elde ederek Hüsrev Paşa'nın Şehrizol, Hille ve Musul taraflarında askeri dağıtıp orduyu zayıflattığını, kale inşaatı ile vakit geçirdiği için Bağdat başarısızlığına sebep olduğunu ve sırf hunharlık hissiyle pek çok önemli şahsiyeti haksız olarak idam ettiğini padişaha anlatıp azlini sağladıkları ileri sürülür (Naîmâ, III, 76-79).

Hüsrev Paşa azledildikten ve mührü kapıcılar kethüdâsına teslim ederek yanındaki askeri de yatıştırdıktan sonra maiyetiyle birlikte Tokat'a hareket etti. Yolda nikris hastalığı arttığından Tokat'ta kaldı. Bu sırada Diyarbekir'de bulunan yeniçeriler ve sipahiler ayaklandılar. Yeniçeriler Hüsrev Paşa lehinde padişaha istidâ göndermek istedikleri gibi sipahi zorbaları da Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağılıp Hüsrev Paşa'yı tekrar sadârete getirmek için topyekün bir isyanın hazırlığına başladılar. Bu maksatla Seydişehir ve Beyşehir taraflarında Deli İlâhî, Konya'da Rum Mehmed, Afyonkarahisar'da Baba Ömer, Aydın'da Kınalıoğlu, Eskişehir ve İnönü'de Kör Ali ve İskilip'te Köse Şâban adlarındaki zorbalar türedi. Etraflarına birtakım serserileri toplayarak her geçen gün kuvvetlenen bu

zorbalar, birbirleriyle sözleşip Hüsrev Paşa'yı görevine iade ettirme konusunda ahdetmişlerdi. Kısacası Hüsrev Paşa'nın azli Anadolu'yu yeniden anarşinin eşiğine getirmişti.

Yeni sadrazamın konağında yapılan toplantıda askeri yatıştırmak için kapıkulunun İstanbul'a çağrılmasına karar verildi. Çağrıya uyarak gelen yeniçerilerle birlikte sipahi zorbaları da ulûfe almak bahanesiyle İstanbul'da toplandılar. Zorbalar, Hüsrev Paşa'nın sadârete gelmesinden beri bu makama göz diken Receb Paşa'nın da tahrikiyle İstanbul'da ayaklandılar. Hüsrev Paşa'nın haksız yere azline sebep olmakla suçladıkları yeni sadrazam Hâfız Ahmed Paşa ile Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve Başdefterdar Mustafa Paşa'nın dahil olduğu on yedi kişinin kendilerine teslimini istediler. IV. Murad başlangıçta direndiyse de sarayın iç kapısına kadar gelen zorbalar karşısında boyun eğmek zorunda kaldı ve Hâfız Ahmed Paşa'yı âsilere teslim etti. Hâfız Ahmed Paşa'yı padişahın gözleri önünde parçalayan zorbalar Receb Paşa'yı sadârete tayin ettirdiler (19 Receb 1041/10 Şubat 1632).

Kargaşalıklardan Hüsrev Paşa'yı sorumlu tutan padişah, Özi muhafızı Murtaza Paşa'yı Diyarbekir beylerbeyiliğine göndererek Hüsrev Paşa'yı idam etmekle görevlendirdi. Tokat'ta hasta yatağında yatmakta olan Hüsrev Paşa hâlâ yeniçeriler ve sipahiler tarafından seviliyor ve korunuyordu. Padişahtan gizli bir hatt-ı hümâyun alan Murtaza Paşa büyük bir kuvvetle Tokat'a geldiğinde Hüsrev Paşa taraftarları kendisini şehre sokmadılar. Tokat halkının da desteklediği Hüsrev Paşa kuvvetleri Murtaza Paşa kuvvetlerini geri püskürttüler. Savaş devam ederken Murtaza Paşa, padişahın Hüsrev Paşa için verdiği ölüm fermanını şehrin kadısına göndererek konağının topa tutulmasını emretti. Bir taraftan da Hüsrev Paşa'nın idama mahkûm olduğunu halka açıklayarak öldürülmek şartıyla malının yağmasının helâl olduğunu ilân etti. Bunun üzerine Tokat halkı savaştan çekildi. Murtaza Paşa kuvvetleri tarafından konağı kuşatılan Hüsrev Paşa ise adamlarına artık mücadeleden vazgeçmelerini ve padişahın emrine boyun eğmeleri gerektiğini bildirdi. Murtaza Paşa'nın gönderdiği cellâtlar önce bu müthiş vezirin önünde bir şey yapamadan geri döndüler ve Murtaza Paşa'ya kendisini istediğini bildirdiler. Bunun bir tuzak olmasından çekinen Murtaza Paşa Hüsrev Paşa'nın yanına gitmedi. Kethüdâsı ile ona idamını bildiren padişah fermanını gönderdi. Hüsrev Paşa

emri okuduktan sonra padişahın gönderdiği kuvvetlere karşı savaştığına pişman göründü. Namazını kıldıktan sonra boynunu cellâtların kemendine teslim etti. Öldüğüne delil olmak üzere kesik başı İstanbul'a gönderildi (19 Şâban 1041 / 11 Mart 1632).

Hüsrev Paşa öldürüldüğü halde davası bitmedi. Kapıkulu askeri idam haberini alınca tekrar ayaklanarak saraya yürüdü (12 Mart 1632). Âsiler padişahı ayak divanına getirterek Hüsrev Paşa'nın idamından sonra kendisine itimatları kalmadığını, Hüsrev'in katline sebep olanların teslimini ve saraydaki şehzadelerin hayatı için kefil istediklerini bildirdiler. Hüsrev Paşa'nın katlinden sonra başlayan bu karışıklıklar IV. Murad'ın büyük bir şiddetle harekete geçip vaziyete hâkim olmasına kadar devam etti.

Çağdaş kaynaklarda asker üzerinde büyük nüfuza sahip, doğrulukla tanınmış, muktedir bir vezir olmakla birlikte çok sert tabiatlı, mağrur, asabi, etrafına karşı kırıcı davranışlarda bulunduğu belirtilen Hüsrev Paşa, Topçular Kâtibi'ne göre Bağdat Seferi'ne giderken Bardaklı (Bardakçılı) köyü yakınında ve Cedîd Han menzilinde kervansaray, misafirhaneler, çeşmeler ve cami yaptırmıştır (Târih, s. 709; bk. HÜSREV PAŞA KÜLLİYESİ). Ayrıca Şehrizol ve Musul Kalesi'nin tamiri de onun isteğiyle gerçekleşmiştir. Hüsrev Paşa'nın Erzurum, Bağdat ve Hemedan seferleri hakkında geniş bilgi bu seferlere katıldığı anlaşılan Topçular Kâtibi'nin eserinde bulunmaktadır (a.g.e., s. 679-763).

BİBLİYOGRAFYA

Relation de ce qui s'est passé entre les armées du grand seigneur et du roy de Perse depuis la fin de l'année 1629 jusqu'à présent, ou est descrit la troisième siège de Babylone, Paris 1631; Feridun Bey, Münşeât, II, 87-96; İskender Bey Münşî, Ẕeyl-i Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. Süheylî Hânsârî), Tahran 1317 hş., tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 679-763; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 401-425; Kâtib Çelebi,

Fezleke, II, 52, 66, 84, 94, 101-142; Solakzâde, Târih, s. 742-750; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 661, 663-668; Naîmâ, Târih, II, 293, 320, 343-344, 378-380, 401-403, 419-449; III, 2-105; Nazmizâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, s. 74; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 74-76; Atâ Bey, Târih, II, 57-59; Sicill-i Osmânî, II, 274; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 382-384; Semavi Eyice, "Hanköyü'nde Hüsrev Paşa Camii: Sultan IV. Murad'ın Sadrazamı Hüsrev Paşa'nın Bir Eseri", TD, sy. 23 (1969), s. 179-204, lv. XV; Halil İnalcık, "Husrev Paşa", İA, V/1, s. 606-609; a.mlf. - R. C. Repp, "Khosrew Pasha", EI^2 (İng.), V, 32-35.

Halil inalcık

HÜSREV PAŞA, Deli

(ö. 951/1544)

Osmanlı beylerbeyi ve veziri.

1495'ten önce doğduğu sanılmaktadır. Boşnak asıllı bir devşirme olup II. Selim dönemi vezirlerinden Lala Mustafa Paşa'nın büyük kardeşidir. Ailenin Sokullu ailesiyle akrabalığı olduğu tahmin edilmektedir. Lala Mustafa Paşa'nın biyografisini veren Âlî Mustafa Efendi onun Sokullu ailesine mensup olduğundan bahsederse de Hüsrev Paşa'nın biyografisinde bu bilgilere yer vermez. Enderun'da yetişen Hüsrev kapıkulu süvari bölüklerine dahil oldu. Âlî'nin verdiği bilgiye göre, işlediği bir suç yüzünden bu görevinden alınınca bir süre müstakbel vezîriâzam Kara Ahmed Paşa ile birlikte hareket etti; "Rum ellerinde" haydutluk yaparak yahudi tüccarlarını ve haraç toplayan görevlileri soyup devletten alamadıkları ulûfelerinin karşılığını bu şekilde topladılar, ancak fazlasına dokunmadılar (Künhü'l-ahbâr, vr. 345a-b). Daha sonra bazı vezirlerin aracılığı ile affedilip İstanbul'a gelen Hüsrev tekrar saraya girdi. Burada sırasıyla çaşnigîrlik, kapıcılar kethüdâlığı ve mîrâhurluk görevlerinde bulundu.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferine katılan Hüsrev Paşa 25 Ağustos 1514'te Karaman beylerbeyiliğine getirildi. Bu sıfatla Diyarbekir üzerine gönderilen kuvvetlere katıldı; bu sırada Harput'u üç günlük bir kuşatmadan sonra ele geçirdi (1516). Aynı yıl Mısır seferine iştirak etti. Mercidâbık Savaşı'nda ordunun sağ kanadında yer aldı. 1520'de Bozoklu Celâl diye anılan Kızılbaş Şah Velî (Lutfî, s. 284), ertesi yıl Canbirdi Gazâlî ayaklanmalarının bastırılmasında görev aldı. 1521 yılı başlarında Anadolu, ardından aynı yılın sonlarında Bıyıklı Mehmed Paşa'nın ölümüyle boşalan Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu görevde uzun süre kalan Hüsrev Paşa İran sınırında güvenliği sağlamaya, daha önce Osmanlı idaresine girmiş olan Kürt aşiretlerinin merkezî hükümete bağlılıklarını güçlendirmeye ve âsileri cezalandırmaya çalıştı; 1526'da Anadolu'da çıkan ayaklanmaların bastırılmasında önemli rol oynadı (Celâlzâde, Tabakātü'l-

memâlik, vr. 162a vd.). Bu arada merkeze İran'la ilgili haberler ulaştırdı.

Diyarbekir beylerbeyiliği sırasında adı birçok suistimale karışan Hüsrev Paşa soruşturma için merkezden gönderilen görevliden tedirgin oldu ve onu hapsettirdi. Kendisine yöneltilen suçlamalardan bazıları, eritilmeye gönderilmesi gereken aşınmış akçeler hususunda hükümetin emirlerine uymama; Safevîler'le yapılmakta olan ticarî muamelelere konulan kesin tahditlere rağmen sikke darbı için elverişli madeni bulmakta sıkıntı çeken İran'a bu aşınmış akçeleri verme, karşılığında ibrişim alma ve bunları kendi adamları vasıtasıyla hiçbir vergi ödemeden Osmanlı topraklarına sokarak sattırma; vergi tahsilinde ve timar muamelelerinde suistimallerde bulunma; bazı yerli beylerden onların kanunsuz hareketlerine göz yumarak rüşvet alma; bazı hizmetkârlarını ve selefi Bıyıklı Mehmed Paşa'nın emrinde birkaç yıl önce Güneydoğu Anadolu'nun fethine katılmış timarlıları gaddarca bertaraf ederek yerlerine kendi adamlarını geçirme; reâyâya zulmetme şeklinde sıralanabilir (Grammont, Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, s. 75-77). Bununla birlikte 1531'e kadar Diyarbekir beylerbeyiliğinde kalan Hüsrev Paşa'nın azlinde bu rapordan ziyade, Safevî Devleti'nin eski Azerbaycan valisi olup Osmanlı Devleti'ne iltica eden Ulama Paşa ile arasının açılmasının ve bu yüzden gözden düşmesinin rol oynadığı anlaşılmaktadır. 1532 yılı başlarında İstanbul'a gelen Hüsrev Paşa padişah tarafından kabul edildi ve ona değerli hediyeler sundu, çok geçmeden de ikinci defa Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Aynı yıl 30.000 kişilik kuvvetiyle Kanûnî Sultan Süleyman'ın Alman seferine katıldı (Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 216b), dönüşte padişahın iltifatlarına mazhar oldu. 1532'de Halep beylerbeyiliğine gönderildi (Sicill-i Osmânî, II, 272). 1534'te Şam beylerbeyiliğine tayin edildi ve bu görevde iken katıldığı Irakeyn Seferi'nde başarılı hizmetleri görüldü (Matrakçı Nasuh, s. 238, 260). 1535 Şubatında Hadım Süleyman Paşa'nın yerine vezâretle Mısır beylerbeyi oldu (Lutfî, s. 351).

1536 Aralığına kadar süren bu görevi esnasında Hüsrev Paşa Mısır hazinesini iyice doldurarak merkeze gönderilen irsâliye miktarını arttırdı. Hadım Süleyman Paşa'nın yıllık sekiz yük irsâliyesini Hüsrev Paşa on veya on iki yüke çıkardı. Ancak bu artışın halktan haksız yere toplanan vergilerle olabileceği endişesiyle başta padişah olmak üzere Osmanlı hükümetini kuşkulandırdı. Hüsrev Paşa kendisini savunmak için, bu fazlalığın

Mısır'daki sulama tedbirlerinden dolayı üretimin artmasından ve selefi zamanında bir donanma inşa edilerek büyük masraflara girişildiği halde kendi döneminde öyle bir masraf olmadığından kaynaklandığını söylediyse de bunlar Kanûnî'yi pek tatmin etmedi. Gönderilen özel bir soruşturma heyeti suçluluğunu ispatlayamadıysa da gözden düştü ve görevinden alındı. Sert mizacı yüzünden katı bir idareci olmakla birlikte valiliği zamanında Mısır'da refah ve güvenliğin hüküm sürdüğü, hatta

Kahireliler'in geceleri evlerinin ve dükkânlarının kapılarını açık bırakabildikleri belirtilmektedir (Âlî Mustafa, Hâlâtü'l-Kāhire, s. 159). Hadım Süleyman Paşa ikinci Mısır valiliği sırasında İstanbul'a gönderdiği raporlarda, Gucerât hâkimi Bahadır Han'ın bir kısmını emanet için, bir kısmını da askerî yardım talep etmek amacıyla Cidde'ye gönderdiği hazine ve hediyeleri konusunda onu suçlayıcı ifadelere yer vermiştir.

1537 yılı başlarında üçüncü defa Anadolu beylerbeyi olan Hüsrev Paşa ertesi yılın haziran ayında Rumeli beylerbeyiliğine terfi etti (Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 297b) ve aynı yıl içinde Kanûnî'nin Boğdan seferine katıldı, 1539'da Castelnovo'nun alınmasında rol oynadı ve Budin'in savunmasında bulundu. Bu başarıları üzerine Kanûnî tarafından dördüncü vezir rütbesiyle Kubbealtı'na alındı (1541). 1543'te Estergon ve İstolni Belgrad seferlerine iştirak etti, fetihlerinde önemli rolü oldu. O sırada Hadım Süleyman Paşa vezîriâzam, Rüstem Paşa da ikinci vezirdi. Bir rivayete göre ikinci vezirlik makamında Hüsrev Paşa, üçüncü vezirlikte ise Rüstem Paşa bulunuyordu (Peçuylu İbrâhim, I, 29, 47). Öteden beri aralarının açık olduğu Süleyman Paşa'ya Rüstem Paşa'nın da entrikalarıyla bir divan toplantısında hançer çekecek kadar işi ileriye götüren Hüsrev Paşa 13 Ramazan 951 (28 Kasım 1544) tarihinde vezirlikten azledildi. Bu arada rakibi Süleyman Paşa da vezîriâzamlıktan alındı ve yerine Rüstem Paşa getirildi. Vezirlikten alınmasının verdiği üzüntü ve ümitsizlikle günlerce, bir rivayete göre on yedi gün (Lutfî, s. 434) yiyip içmekten kesilen Hüsrev Paşa bir süre sonra öldü. İstanbul Fatih Yenibahçe'deki muhteşem türbesinde medfundur.

Mimar Sinan'ın eseri olan Hüsrev Paşa'nın türbesi, o zamana kadar sadrazamlık makamına yükselmemiş vezir türbeleri arasında en süslüsü ve gösterişlisidir. 952 (1545) tarihli kitâbesinde, "Mezâr-ı Hüsrev Paşa

rahmetullāhi aleyh" yazısından sonra, "Hak kıyâmette inâyet eylesin / Mustafâ ona şefâat eylesin // İşitenler dediler târîhini / Dâim Allāh ona rahmet eylesin" mısraları okunmaktadır (bk. HÜSREV PAŞA TÜRBESİ). Kaynaklarda korkusuz, pervasız oluşu yüzünden "Deli", "Divane" diye anılan Hüsrev Paşa'nın türbesi civarında mektebi, çarşısı ve çeşmesi de vardır (Evliya Çelebi, I, 319). Ayrıca Mısır beylerbeyiliği zamanında Kahire'de geçit, sarnıç, çeşme ve mektep gibi tesisler, Diyarbekir beylerbeyiliği sırasında burada bir cami, medrese ve hanlar yaptırdığı bilinmektedir. Hüsrev Paşa'nın Halep'teki Hüsreviyye Camii ve Külliyesi de Mimar Sinan'ın eseridir. Oğlu Kurt Bey, şehzadeliğinde II. Selim'in nedimi olmuş ve bazı yerlerde sancak beyliği yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 5221/4; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), I, 462, 472, 479, 498, 507, 543-544, 577, 579, 581, 583, 584; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 238, 260; Ârifî Fethullah, Süleymannâme (nşr. Esin Atıl), New York 1986, s. 139, 183; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 162a, 163a, 216b, 297b, 304b, 307b, 310b, 332b, 366a, 368b, 369a; a.mlf., Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 382, 401, 414, 441; Sâî, Tezkiretü'l-bünyân, s. 36, 44; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, tür.yer.; a.mlf., Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire: Muṣṭafā ʿĀlī's Description of Cairo of 1599 (nşr. ve trc. A. Tietze), Wien 1975, s. 71, 159; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 29, 47, 206, 219, 258; II, 20; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 319, 356-357; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 28; Hammer (Atâ Bey), IV, 193-194; V, 14, 70, 259; Lutfî, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 284, 331, 351, 358, 369, 433-434; Sicill-i Osmânî, II, 272; Danişmend, Kronoloji, II, 23, 27, 44, 65, 123, 165, 219, 222, 247-248, 310, 335; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 72, 503; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 274, 338, 549, 550; J. - L. Bacqué-Grammont, "Divane Hüsrev Paşa'nın Suî İstimâllerine Dair Bir Rapor", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920 (ed. Osman Okyar - Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 75 vd.; a.mlf., "Notes et documents sur Dīvāne Hüsrev Paşa", RO, XLI/1 (1979), s. 21-55; a.mlf., "Khosrew

Pasha", EI² (Fr.), V, 36; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet, İstanbul 1985, s. 271; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedit 1789-1807, Ankara 1988, s. 108-109; Fevzi Kurtoğlu, "Hadım Süleyman Paşa'nın Mektupları ve Belgrad'ın Muhasara Planı", TTK Belleten, IV/13 (1940), s. 59, 60, 61, 62, 63, 77, 80-82; Ara Altun, "Delilller Hanı", DİA, IX, 140-141.

Abdülkadir Özcan

HÜSREV PAŞA, Koca

(ö. 1855)

Osmanlı sadrazamı.

1756 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Mehmed Hüsrev olup Abaza asıllıdır. Küçük yaşta İstanbul'a getirilerek Çavuşbaşı Said Efendi'nin köleleri arasına alındı ve daha sonra Enderun'a kabul edildi. III. Selim'in tahta çıkışının (1789) ardından önce başçuhadar, Küçük Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâlığa tayini sırasında (1792) saraydan çıkarak onun mühürdarı ve bir süre sonra da kethüdâsı oldu. Küçük Hüseyin Paşa'nın yanında III. Selim devrinin ıslahat taraftarları arasında yer aldı. Bu sıfatı ona ileride II. Mahmud döneminde yeni orduyu kurmak üzere seraskerlik makamına getirilmesini de sağladı. Hüseyin Paşa'nın yanında iyi bir idareci olarak ön plana çıkamadı. Mısır'ı Fransızlar'ın elinden kurtarmak üzere harekete geçen donanma ile birlikte Mısır'a gitmesi (Mart 1801), hayatının dönüm noktasını teşkil etti. Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa karaya çıkardığı 6000 kişilik kuvvetin başına onu getirdi. Hüsrev Ağa da bir miktar İngiliz askeriyle birlikte Reşîd'i ele geçirerek, Osmanlı-İngiliz kuvvetlerinin Mısır içlerine doğru ilerlemesini sağladı. Ayrıca ilerleyen orduya karşı saldırıya geçen General Belliard'ın kumandasındaki Fransız birliklerini esir aldı. Bu başarıları İstanbul'da takdir edilerek kendisine vezirlik rütbesiyle İzmit sancağı tevcih edildi. Çok geçmeden Mısır valiliğine getirildi (Eylül 1801).

Hüsrev Paşa, Fransız istilâsından kurtarılan Mısır'ın karışık durumu ile uğraşmak zorundaydı. Tahakkümlerini sürdürmek isteyen kölemen beylerini itaat altına almak için son savaşlar sırasında Rumeli'den Mısır'a getirilen ve çoğu Arnavut olan başı bozuk askerlerine güvenilemeyeceğini de biliyordu. Bu yüzden bir taraftan Kölemenler'le mücadele ederken bir taraftan da Nizâm-ı Cedîd askerinin kurulmasına çalıştı. İngilizler'le birlikte Fransızlar'a karşı savaşırken Avrupa askerî teşkilâtı ve harp usulleri hakkında bilgi edinme fırsatı bulmuştu. Fakat başı bozuk askerinin maaşını kesmesi onların isyanına sebep oldu (Mayıs 1802). Hüsrev Paşa, Nizâm-ı

Cedîd askerine güvenerek âsilerin isteklerini kabul etmeyip onları topa tuttuysa da ertesi gün âsiler üzerine gönderdiği kuvvetler bozguna uğradı. Kaleyi ele geçiren âsiler valinin konağını ateşe verdiler. Güçlükle canını kurtarabilen

Hüsrev Paşa Mansûre'ye gelerek halktan 90.000 riyal vergi topladı ve durumunu sağlamlaştırmaya çalıştı. Ancak Tâhir Paşa'nın saldırıları karşısında Dimyat Kalesi'ne çekildi. Burada, Hicaz'a gitmek üzere limana gelen yeniçerileri yanında alıkoyarak savunma hazırlıklarına başladı. Bu sırada Kahire'de Hüsrev Paşa'nın yerine Tâhir Paşa vali kaymakamı oldu. Böylece bir yıl üç ay yirmi bir gün süren Hüsrev Paşa'nın Mısır valiliği son buldu. Cebertî onu idaresi fena, kan dökücü ve tedbirsiz bir vali olarak vasıflandırır. Valiliği sırasında maiyetinde bulunan Ârif Ağa da onun cesur olmakla beraber Mısır'da çok idaresizlik gösterdiğini ve halka karşı sert davrandığını kaydeder (Atâ Bey, II, 123).

Tâhir Paşa çok geçmeden askerler tarafından katledildi ve olayları geriden idare eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile Kölemenler Mısır'a hâkim oldular. Bu sırada Dimyat'ta bulunan Hüsrev Paşa'ya Selânik sancağına tayin emri geldi. İstanbul'da onun hadiselerin gelişmesini bekleyerek Mısır'ı bırakmayacağı endişesi vardı. Hüsrev Paşa Kölemen beylerinden Berdîsî Osman Bey'e karşı savaşı kaybederek Dimyat'ı bırakmak ve Abaza Kalesi'ne kaçmak zorunda kaldı (4 Temmuz 1803). Berdîsî tarafından burada da kuşatılan Hüsrev teslim olmaya mecbur edildi. Kölemenler, kendilerini Mısır'dan atmak ve karışıklıklara sebep olmakla suçladıkları Hüsrev'i Kahire'ye götürdüler. Bir aralık Özbekiye'ye kaçmayı başardıysa da Arnavutlar tarafından yakalanarak tekrar Kölemenler'e teslim edildi. Sekiz ay sonra Kölemenler aleyhine dönen Mehmed Ali tarafından hapisten kurtarılarak Özbekiye'de vali konağına götürüldü. İskenderiye muhafızı Hurşid Paşa Mısır valiliğine geçerken Hüsrev Paşa da Diyarbekir valiliğiyle oradan ayrıldı (Nisan 1803). Bir yıl sonra Selânik valiliğine getirildi. Ardından Rumeli'nin çeşitli yerlerinde valilik yaptı. 1806'da Bosna, 1808'de ikinci defa Selânik ve 1809'da Silistre valisi ve Tuna sahilleri seraskeri tayin edildi. Aynı yıl bir müddet Kocaeli sancağına çekildi. 1806'da başlayan Osmanlı-Rus harbi sırasında sefere gitmekle görevlendirildi. Haziran 1810'da 6000 kişilik muntazam ordusu ile Dâvud Paşa sahrasına gelen Hüsrev Paşa'ya Varna seraskerliği verilerek derhal

savaşa gönderildi. Nisbeten iyi tâlim görmüş askerleriyle Avrupalılar'ın harp usullerine uygun hareket etmeye çalışarak İstanbul'dan mühendisler istedi (Şânîzâde, I, 362). Savaşta gösterdiği başarıları takdir edildiği için Kocaeli valiliğinden kaptan-ı deryâlığa getirildi (22 Ocak 1811). Donanmanın başında Karadeniz'e çıkarak Ruslar'a karşı askerî harekâtta bulundu. Rusya ile yapılan savaşın sona ermesinden sonra İstanbul'a döndü (20 Eylül 1812). Bu arada Tekeili bölgesinde çıkan isyanı kısa sürede bastırdı.

Hüsrev Paşa, hâmisi Sadrazam Rauf Paşa'nın azlinden sonra mevkiini koruyamadı. Hâlet Efendi'nin de tesiriyle kaptan-ı deryâlıktan azledilerek Trabzon eyaletine tayin edildi (Şubat 1818). Bundan sonra daha başka valiliklerde de bulundu ve Erzurum valiliğine nakledildi. Kendisine şark seraskerliği görevi verilerek (Ekim 1820) sınır boylarındaki aşiretlerin sebep olduğu, Osmanlı-İran ilişkilerine zarar veren olayları önlemesi emredildi. Hüsrev Paşa da Sivas ve Gümüşhane'den gelen yardımcı kuvvetlerle beraber bu kabilelere karşı harekâtta bulundu. Fakat Bayezid sancağı mutasarrıfını azlederek buraya kendi adamlarından birini tayin ettirmek istemesi mutasarrıfın silâhla karşı koymasına sebep oldu. Olaya aşiretlerin de müdahale etmesiyle işler daha da karıştı. Bundan faydalanan İranlılar Bayezid, Bitlis ve Erciş'i istilâ etti. Bâbıâli, olayların bu noktaya gelmesinden Hüsrev Paşa'yı sorumlu tutarak onu tekrar Trabzon valiliğine tayin etti (Kasım 1821).

Bu sıralarda patlak veren Mora isyanı bütün adalara yayılma istidadı gösterince Hüsrev Paşa cesurluğu ve denizcilikteki tecrübelerinden dolayı ikinci defa kaptan-ı deryâlığa getirildi (9 Aralık 1822). Donanma ile Mora yarımadası etrafında dolaşarak isyancıların denizle irtibatını kesti. Bu arada Mısır'a kadar uzandı. İsyancılara karşı oğlu İbrâhim Paşa kumandasında Mora'ya bir ordu göndermiş olan Mehmed Ali Paşa eski rakibini görünüşte gayet iyi karşıladı. Padişaha bağlılığını teyit etti. Mora'da Serdar Reşid Paşa kumandasına 12.000 seçkin asker verdi. Hüsrev Paşa, bu kuvvetleri ve mühimmatı İskenderiye'den gemilere yükleyerek Mora'ya getirdi. Bununla birlikte Missolonghi muhasarasında (1825-1826) Mehmed Ali'nin oğlu ile aralarında geçimsizlik baş gösterdi. İbrâhim Paşa donanmayı, dolayısıyla Hüsrev Paşa'yı tamamıyla kendi emri altına almaya çalışıyordu. Hüsrev Paşa kuşatma sırasında vazifesini hakkı ile yerine getirdi. Yardım için gelen

Rum gemilerini engellemeyi başardı. Fakat Mehmed Ali Paşa Bâbıâli'ye gönderdiği yazılarda onu kabiliyetsizlikle ve korkaklıkla suçladı. Kaptan-ı deryâlıktan azledilmezse gönderdiği orduyu geri çekeceğini bildirdi (mektuplar için bk. Lutfî, I, 312 vd.). II. Mahmud, Hüsrev Paşa'nın muhasara sırasında büyük yararlık gösterdiğini ileri sürerek değiştirilmesi isteğini bir hatt-ı hümâyunla reddetti. Padişahın Mısır'da tehditkâr bir duruma gelen Mehmed Ali'ye karşı Hüsrev Paşa'yı tutması onu aynı zamanda kendi siyasetinin de kahramanı haline getirdi. Fakat Mehmed Ali Paşa'nın ısrar ve tehditleri karşısında Bâbıâli Hüsrev Paşa'yı görevinden almak zorunda kaldı (9 Şubat 1827). Hüsrev Paşa, bizzat padişah hattıyla Akdeniz Boğazı'nın Anadolu yakasını koruma göreviyle birlikte Anadolu valiliğine tayin edildi. Böylece Mehmed Ali Paşa hem rakibini alt etmiş hem de padişahın iradesini bozmuş oldu. Navarin bozgunu (20 Ekim 1827) Mora'daki Mısır ordusunu kötü bir duruma soktuğu zaman İbrâhim Paşa yeni donanma kumandanının da hâlâ Hüsrev Paşa'nın tâlimatı ile hareket ettiğini öne sürerek felâketin sorumluluğunu ona yükledi. Fakat Mehmed Ali Paşa'nın devlete karşı tehditleri arttıkça Hüsrev Paşa'nın padişah nezdindeki nüfuzu kuvvetlendi. Hüsrev Paşa ileride Mısır meselesi patlak verince mücadelenin kahramanı oldu. Esasen Mehmed Ali de padişahın Hüsrev Paşa'ya gösterdiği bu itimadı bir şikâyet konusu yaparak asıl siyasî gayelerini bir şahsî mesele şekline sokma kurnazlığını göstermekten geri kalmamıştır. Böylece imparatorluğu yıllarca temelinden sarsan Mısır meselesi, görünüşte Hüsrev Paşa ile Mehmed Ali Paşa arasındaki eski rekabetin bir devamı gibi görünür.

Hüsrev Paşa eskiden beri askerî ıslahata taraftar olarak tanınıyordu. Son kaptan-ı deryâlığı sırasında donanmada bir Fransız öğretmenin idaresinde Batı usullerine göre bir nizâmiye taburu yetiştirmesi padişahın takdirini kazandı. Bu sebeple yeniçeri askerinin kaldırılmasından (1826) sonra Avrupa usulünde yeni bir ordunun kurulması işi de ona verildi. Ağa Hüseyin Paşa'nın yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye seraskerliğine tayin edildi (Nisan 1827). Hüsrev Paşa donanmada yetiştirdiği nizâmiye taburunu serasker kapısına nakletti. Burada öteki askerleri de yeni usule göre tâlim ettirdi. Padişahın önünde yaptırdığı bu tâlimler çok beğenilerek bütün orduya teşmil edilmesi emredildi. Hüsrev Paşa'nın donanma nizâmiye taburuna giydirmiş olduğu kırmızı fes ordunun serpuşu olarak kabul edildi. Bu tarihlerde İstanbul'da

bulunarak kendisini gören Ch. MacFarlene onun dinamik kişiliği, atılganlığı ve cesaretiyle padişahın hizmetindeki en faal kumandanlardan biri olduğunu ve askerî ıslahatta önemli rol oynadığını kaydetmektedir (Constantinople in 1828, tür.yer.).

Yeni ordu henüz yeterli ölçüde kuvvetlenmediği için Hüsrev Paşa Rusya ile çatışmaya taraftar değildi. Ruslar saldırıncaya kadar bir barış politikası izlenmesi konusunda hükümeti ikna etmişti. Fakat haris bir karaktere sahip olduğundan Bâbıâli'de ve devletin genel siyaseti üzerinde birinci derecede rol oynamak istiyordu. Bu buhranlı dönemde her şeyin ordunun durumuna bağlı olması onun bu amacına yardım etti. Ruslar'a karşı ordu kumandanı olarak gönderilen Ağa Hüseyin ve Halil paşalardan sonra sadrazamı da ikinci ordunun kumandanı olarak cepheye gönderttі (Temmuz 1828). İstanbul'da yegâne nüfuzlu kimse olarak kaldı. Bir süre sonra kendisinin seraskerliğe gelmesine yardım etmiş olan Sadrazam Selim Mehmed Paşa'yı görevden aldırıp yerine İzzet Mehmed Paşa'yı getirtti (24 Ekim 1828). Üç ay beş gün sonra onu da azlettirip kendi kölelerinden Reşid Mehmed Paşa'yı tayin ettirdi (28 Ocak 1829). Devleti ve orduyu tamamen avucunun içine almak için Rus cephesinde bulunan serasker Ağa Hüseyin Paşa'yı azlettirmeyi de başardı. Fakat o bu azil ve tayinlerle uğraşırken Ruslar Balkanlar'ı aşarak Edirne'ye kadar geldiler. Hüsrev Paşa, hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi ile birlikte padişaha barış yapılmasını söylemekten başka çare bulamadı. Toplanan bir meşveret meclisinde Yunan meselesinde Avrupa'nın istediği çözüm şekli kabul edilerek savaşa son verilmesi kararlaştırıldı. Hüsrev Paşa, İstanbul halkını silâhlandırmayı planlayarak ve bazı bozguncuları idam ettirerek savunma tedbirleri almaya ve paniği önlemeye çalıştı. Ancak halkın ihtisab rüsûmunu koymakla suçladığı ve Batı âdetlerinin yayıcısı olarak gördüğü Hüsrev Paşa'ya karşı nefreti daha da arttı. Onun eseri sayılan Asâkir-i Mansûre aleyhindeki cereyan kuvvetlendi. Bir halk isyanı ile her şey bir anda yok olabilirdi. Hüsrev Paşa bu tehlikeli durum karşısında son derece cesur ve enerjik hareket etti. Her gün İstanbul'u kol gezerek bozguncuları sindirdi. Fakat İstanbul halkını silâhlandırıp ordu oluşturmak planından da vazgeçmek zorunda kaldı. Barış şartlarını bildirmek üzere Fransa, İngiltere ve Rusya elçileri "reis efendi"nin yalısına davet edilince Hüsrev Paşa da hazır bulundu. Padişah, sadâret kaymakamına gönderdiği bir yazıda bütün toplantılara Hüsrev Paşa'nın da katılmasını özellikle istemişti. Hüsrev Paşa'nın, "reis efendi" ile birlikte

ağır harp tazminatının miktarını indirmek için sarfettikleri bütün gayretler bir netice vermedi. Antlaşma imzalandıktan sonra Rus elçisi Aleksi Orlof (Alexej Orlow), Hüsrev Paşa'ya çar adına bir mücevher hançerle bir tulum samur kürkü hediye etmek istediyse de padişah hediyenin kabulüne engel oldu.

Harp ve sulh işlerini fiilen yönetmiş olan Hüsrev Paşa artık nüfuz ve kudretinin en yüksek derecesine ulaşmıştı. Asâkir-i hâssa ve mansûre seraskeri sıfatıyla bütün ordunun ve emniyet teşkilâtının başı olarak bütün devlet iktidarını fiilen kendi eline geçirdi. Bâbıâli her işte onun da fikrini sormak ihtiyacını duyuyor ve kendiliğinden bir şey yapamıyordu. Savaştan sonra tamamlanan ve yeni askerî ıslahatın sembolü sayılan Selimiye Kışlası'nı büyük bir merasimle hizmete açan Hüsrev Paşa, nüfuzundan faydalanarak Bâbıâli'de hoşuna gitmeyenleri teker teker görevlerinden uzaklaştırdı. Onların yerine çoğu kölelerinden olan kendi adamlarını tayin ettirdi. O sırada mukātaat nâzırı olan Vak'anüvis Esad Efendi de azledilenler arasındaydı. Hüsrev Paşa, başlıca düşmanı olarak gördüğü Rumeli valisi eski sadrazam Selim Mehmed Paşa'yı da azlettirdi. Bununla da yetinmeyerek vezirlik rütbesinin kapıcıbaşılığa indirilmesini ve nihayet tevkif edilmesini sağladı. Bu haksız icraatı etrafta hoş karşılanmamakla birlikte kimse ona karşı çıkmaya cesaret edemedi. Onun bu üstün nüfuzu sayesinde seraskerlik 1835'te şeyhülislâmlıkla aynı mertebede sayıldı (Lutfî, V, 26).

Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı-Rus harbinde aşırı isteklerde bulunarak asker göndermemesi ve şimdi de Akkâ'ya tasallutu üzerine padişah Hüsrev Paşa'yı her zamankinden daha fazla tutmaya başladı. Hüsrev Paşa, 60.000 kişilik bir ordu ile Ağa Hüseyin Paşa'yı Anadolu serdâr-ı ekremliğine tayin ettirerek (Nisan 1832) Mehmed Ali'ye karşı ilk tedbirleri aldı. Böylece Mehmed Ali ile büyük mücadele başlamış oldu. Devleti büyük buhranlara sürükleyen Mısır meselesinin sonuna kadar Hüsrev Paşa mevkiini koruyarak bu mücadaleyi idare etti. Mısır ordusu ilk başarılarından sonra İstanbul'a doğru ilerlemeye başlayınca Ruslar'dan yardım istendi (Mart 1833). Padişah, Büyükdere'de demir atan Rus donanmasını gezmeye gittiği zaman geceyi Hüsrev Paşa'nın Emirgân'daki yalısında geçirerek kendisine büyük iltifatta bulundu. Hüsrev Paşa, meydana getirdiği orduların Mısır cihâdiyye askeri karşısında bozguna

uğradığını gördükten sonra Avrupa'dan askerî öğretmenler ve müşavirler getirmeye önem verdi. Bunlar arasında, 1835'te genç bir subay olarak İstanbul'a gelen Mareşal Moltke de bulunuyordu. Moltke Hüsrev Paşa ile ilgili geniş bilgiler vermektedir. 20 Ocak 1836 tarihli mektubunda onun sultandan sonra imparatorluğun en kudretli şahsiyeti olduğunu, bedenî bakımdan belki dünyada başka bir eşinin bulunmadığını belirttikten sonra bir delikanlının canlılığına, faaliyet ve neşesine sahip seksenlik bir ihtiyar olarak tasvir etmektedir. Ayrıca dikkat çekecek derecede kırmızı bir yüzü, kar gibi beyaz bir sakalı, büyük ve ucu kıvrık bir burnu, küçük, fakat ışık saçan gözlerinin bu orijinal fizyonomisini teşkil ettiğini, kulaklarına kadar indirilmiş kırmızı fesinin bu fizyonomiyi pek de güzelleştirmediğini, iri başının kısa ve çarpık bacaklı bodur, enli bir vücudun üstüne oturduğunu yazar (Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar, s. 22). Moltke, Hüsrev Paşa'nın bu sırada sahip olduğu büyük otoritesinden bahsederken onun mutlak nüfuz ve kudretinin bir başkumandanın yetkilerini çok geride bıraktığını, Prusya askerî teşkilâtına karşı hayranlığını ifade ettiğini, Batılılaşma'ya özendiğini, seraskerlik odasını Avrupa zevkine göre döşediğini, Avrupalılar'la şampanya içmekten çekinmediğini, fakat bütün bunları sırf iktidarı elinde tutmak için yaptığını, gerçekte ıslahata karşı içinden nefret duyduğunu da belirtmektedir. Azlinden sonra Emirgân'daki yalısında ziyaret ettiğinde onu tamamen eski Osmanlı âdetlerine dönmüş bulduğunu kaydetmektedir (a.g.e., s. 79). Aslında Hüsrev Paşa III. Selim devrinde ıslahat lâyihalarında ifade edilen askerî ıslahattan daha ilerisini düşünemiyordu. II. Mahmud da her şeye rağmen ona sâdık bir bende olarak güveniyordu. Nitekim İstanbul'da inzibat işlerinden sorumlu olduğundan II. Mahmud'un yaptığı yeniliklere karşı beliren muhalefeti sindirmek için çeşitli yerlere yerleştirdiği casuslarından yararlanmaktaydı.

Hüsrev Paşa'nın kudret ve nüfuzunun en parlak döneminde birden bire seraskerlikten azledilmesi (9 Ocak 1837) herkesi şaşırttı. Bu değişikliği, Hüsrev Paşa'nın yetiştirdiği ve düğünlerini yaptırdığı

iki yeni damat, Halil ve Said paşaların hazırladıkları sanılmaktadır. Nitekim Hüsrev Paşa'nın azlinden sonra birinci damat Tophâne Müşiri Halil Rifat Paşa seraskerliğe getirildi. Hassa ve Mansûre müşirlikleri de birleştirilerek Anadolu seraskerliği unvanıyla ikinci damat Said Paşa'ya verildi. Diğer taraftan Hüsrev Paşa'nın büyük rakibi Mustafa Reşid Paşa ilk defa hâriciye

nâzırı oldu (Haziran 1837). Mansûre hazinesinden 60.000 kuruş emeklilik maaşı bağlanan Hüsrev Paşa ise Emirgân'daki sahilsarayına kapandı.

Bu şekilde emekliye sevkedilmesinden hiç memnun olmayan Hüsrev Paşa, kendisini Emirgân'da padişahın saraylarından daha muhteşem bir dekor içinde ziyaret eden Moltke ile konuşurken yalnızlığından şikâyet ediyordu (a.g.e., s. 78-80). Çok geçmeden şeyhü'l-vüzerâ unvanını aldı; ıslahatın önde gelen kişilerinden sayılarak o sırada bir çeşit ıslahat meclisi şeklinde kurulan Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye reisliğine tayin edildi (23 Mart 1838). Mısır meselesinin ikinci defa patlak vermesiyle de tekrar ön plana çıktı. Devletin siyasetinde yine önemli rol oynadı ve Mısır meselesiyle ilgili olağan üstü meşveret meclisleri onun yalısında toplandı (Lutfî, VI, 9). Fakat Mehmed Ali Paşa'nın kazandığı zaferler üzerine devlet büyük bir buhranın içine düştü. II. Mahmud'un vefatı durumu daha da ağırlaştırdı. Yeni padişah Abdülmecid on yedi yaşında tecrübesiz bir gençti. Hüsrev Paşa bu kritik safhada devletin dizginlerini tekrar eline aldı. II. Mahmud'un cenaze merasimi için Köprülü Kütüphanesi'nde beklemekte olan Başvekil Mehmed Emin Raûf Paşa'dan mühr-i hümâyunu aldırıp kendisini sadrazam tayin ettirdi (20 Rebîülâhir 1255/3 Temmuz 1839). Bu davranışını herkes tam bir gasp olarak telakki etti (Atâ Bey, II, 124; Lutfî, VI, 38-39).

Hüsrev Paşa'nın sadrazamlığı ele geçirmesi Mısır meselesini bir çıkmaza soktu. İstanbul'a dönmesi için emir gönderilen Hüsrev Paşa'nın düşmanı Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa (Firârî, Hâin) emre uymayarak donanma ile Mısır'a Mehmed Ali'nin yanına kaçtı. Buradan Mısır kuvvetleriyle birleşerek İstanbul'a gelip devleti Hüsrev Paşa'nın elinden kurtarmak emelindeydi. Hüsrev Paşa ortadan kalkarsa Mısır meselesinin de kendiliğinden kapanacağını sanıyordu (a.g.e., VI, 41). Fakat projesinin ikinci kısmını tatbik edemedi. Çünkü Mehmed Ali Hüsrev Paşa'nın azliyle birlikte Mısır ve Suriye'yi de istiyordu. Durumun yalnız Hüsrev Paşa ile Mehmed Ali arasında şahsî bir meseleden ibaret olmadığı ve baskıyla sadrazamı azletmenin ne anlama geleceği devlet adamlarınca çok iyi biliniyordu (a.g.e., VI, 48). Bu sırada İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya ve Prusya ortak bir nota vererek Mısır meselesinin kendilerine danışılmadan çözülmemesini istediler (27 Temmuz 1839). Notanın kabul edilmesiyle Osmanlı Devleti bir bakıma Avrupa'nın vesâyeti altına girmiş oldu. Bu sırada Londra ve Paris'te Mısır meselesinin çözümü konusunda temaslarda

bulunan Mustafa Reşid Paşa derhal İstanbul'a döndü. Hüsrev Paşa'nın muhalefetine rağmen Mısır meselesinde Avrupa'nın yardımını sağlamak için onları memnun edecek bir reform programının ilânına genç padişahı razı etti. Gülhane'de meşhur hatt-ı hümâyunu okuyarak (3 Kasım 1839) Tanzimat devrini açtı. Bundan sonra Hüsrev Paşa'nın nüfuzu iyice azaldı. Saray dahil herkes genç Hariciye Nâzırı Reşid Paşa'yı tutuyordu. Reşid Paşa, Hüsrev'in adamı olan Halil Rifat Paşa'yı birden bire seraskerlikten azlettirerek ilk darbeyi vurdu (Mehmed Süreyyâ, s. 75). Bir ay sonra da Koca Hüsrev Paşa azledilerek yerine eski başvekil Mehmed Emin Raûf Paşa tayin edildi (8 Haziran 1840). Halbuki Raûf Paşa da yaşlıydı. Azlin gerçek sebebi, Mehmed Ali ile öteden beri aralarının açık olması dolayısıyla Hüsrev Paşa iş başında kaldığı sürece Mısır meselesinin halline imkân olmamasıydı.

Sadrazamlığı on bir ay yedi gün süren Koca Hüsrev Paşa azledildikten sonra yalısında ikamete mecbur edildi. Çevresiyle ilişki kurması ve görüşmesi yasaklandı. Tanzimat'a karşı "eski fikirli" olarak muhalefette kaldığından Reşid Paşa'nın Tanzimat hareketini fazla aşırı bulanlarla eski tip ıslahatçıların dedikoduları, Hüsrev Paşa'ya karşı daha esaslı tedbirler alınması gereğini ortaya çıkardı. Hüsrev Paşa, sadrazamlığı sırasında bizzat tasdik ve yemin ettiği ceza kanunnâmesine aykırı olarak rüşvet almakla itham edilip hakkında dava açıldı. Mesele Meclisi Ahkâm-ı Adliyye tarafından incelendi. Kanunnâme ilân edildiği zaman "hatır gönül, rütbe makam ve itibara bakılmayıp umûmen ve mütesâviyen muamele olunacağı" yazılmıştı. Hüsrev Paşa'nın buna uymadığı kanaatine varan meclis onu başka konular dolayısıyla da suçlu buldu. Bundan sonra kendisinin devlet hizmetlerinde kullanılmamasına, vezirlik rütbesinin alınmasına, iki yıl süreyle gözetim altında Tekirdağ'a sürgün edilmesine, tahsis edilen 60.000 kuruş aylık maaşın kesilmesine ve aldığı paraların iadesine karar verildi. Vaktiyle sır kâtibi Mustafa Nûri Paşa'dan Yanya'da iken aldığı 125.000 kuruş geri alındı. Bir gece yarısında Kırcalılar'dan asker ve top bulundurduğuna dair şâyia çıkarılarak nizâmiye askeriyle evi kuşatıldı ve yalının önüne yanaşan bir vapura bindirilerek Tekirdağ'a sürgün edildi (Temmuz 1840). Koca Hüsrev Paşa Tekirdağ'a gittikten sonra İstanbul'da alacaklısı olduğunu iddia eden bazı kimseler dilekçelerle Bâbıâli'ye başvurdular. Durum Hüsrev Paşa'ya bildirilince o da eşyalarıyla bazı çiftlik ve mukātaalarının devletin kontrolü altında alacaklılara dağıtılmasını kabul

etmek zorunda kaldı. Dilekçe verenler arasında, eskiden kendisinin kölesi olup vezirlik rütbesine ulaşmış kimselerin de bulunması Hüsrev Paşa'yı çok üzdü (Lutfî, VI, 106-108). Böylece Tanzimatçılar'ın en fazla çekindikleri Koca Hüsrev Paşa hem halkın gözünden düşürülmüş hem de İstanbul'dan uzaklaştırılmış oldu. Bundan sonra onun taraftarları da birer birer işten el çektirilerek yerlerine Tanzimatçılar'ın adamları tayin edildi (a.e., VI, 124).

Koca Hüsrev Paşa Tekirdağ'da bir yıl sürgün hayatı yaşadıktan sonra padişah onun yaşlılığını göz önüne alarak İstanbul'a dönmesine izin verdi (Kasım 1841). Bundan önce Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye reisi Receb Paşa, Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa ve Ticaret Nâzırı Fethi Paşa azledilmişlerdi (Mart 1841). Hüsrev İstanbul'a döndükten sonra Mehmed Emin Raûf Paşa da sadrazamlıktan azledilerek (4 Aralık 1841) bu göreve Tanzimatçılar'a muhalif grubu temsil eden İzzet Mehmed Paşa tayin edildi. Emirgân'daki yalısına çekilen Hüsrev Paşa, kendisine tekrar ikbal yolunun aydınlanmaya başladığını görüyordu. Padişahın huzurunda yapılan yeni yıl (1 Muharrem 1262 / 30 Aralık 1845) merasime katılan Hüsrev Paşa'ya yaşına hürmeten sadrazamlara mahsus tarzda bir nişan verildi ve kendisinin protokolde sadrazamla şeyhülislâm sırasında durmasına müsaade edildi. Aynı zamanda Meclisi Hâss'a girdi ve birkaç gün sonra da serasker oldu (29 Ocak 1846).

Hüsrev Paşa tekrar iktidara gelince eski serasker Rızâ Paşa taraftarlarını ayıklamaya başladı. Seraskerliği Üsküdar'dan eski yerine, Bayezid'deki eski saraya naklettirdi ve Hassa müşirliğiyle seraskerliği birleştirdi. Devlet memuriyetlerinde önemli değişiklikler yaptı. Vaktiyle kendisine

rüşvet suçu yükleyenlerden intikam almak için kendisinden önceki hesapları incelemeye tâbi tuttu. Askerî masraflarda pek çok yolsuzluk ortaya çıkarıldı. Hüsrev Paşa, bir taraftan rakiplerini bu yolsuzluklarla yere vururken bir taraftan da önemli mevkilere kendi adamlarını getiriyordu. O zamana kadar seraskerliğe bağlı olan İstanbul muhafızlığı yerine bir zabtiye müşirliği kuruldu. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa İstanbul'u ziyaret ederek (Temmuz 1846) Hüsrev Paşa ile çok samimi bir görüşme yaptı. Eskiden devletin altını üstüne getiren bu iki yaşlı rakip, aralarındaki düşmanlıkları unutarak birbirlerine "paşa baba" diye hitap ediyorlardı. Hüsrev Paşa'nın bu devirde yaptığı hayırlı işlerden biri bugünkü Harbiye semtindeki Harbiye

Mektebi’ni açmak oldu. Mehmed Emin Raûf Paşa’nın azliyle Mustafa Reşid Paşa’nın sadrazamlığa getirilmesinden (28 Eylül 1846) sonra Hüsrev Paşa seraskerlikten alınarak yalnız mecâlis-i âliye memuriyeti üzerinde bırakıldı (1846 sonu). Yeni sadrazam Reşid Paşa buna rağmen onun sadârete getirileceği şâyialarından rahatsız oldu. Batılı devletler de girişilen Tanzimat ıslahatını aksatacağı düşüncesiyle tekrar iktidar mevkiine getirilmesini istemiyorlardı. Artık çok yaşlanmış olan Hüsrev Paşa ise Emirgân’daki yalısına çekilmiş, son günlerini değil şüphesiz yine iktidarı beklemeye başlamıştı. Fakat çok geçmeden vefat etti (13 Cemâziyelâhir 1271/3 Mart 1855); Eyüp’te Bostan İskelesi’nde yaptırmış olduğu külliyesindeki türbeye gömüldü. Öldüğü sırada yaşı doksanı aşmıştı.

Koca Hüsrev Paşa’nın çocuğu yoktu; pek çok köleyi satın alarak kendi konağında özel hocalar vasıtasıyla evlâdı gibi yetiştirir ve sonra devlet kapısına çıkarırdı. Osmanlı devlet idaresinin temel kurumlarından olan “gulâm sistemi”nin son büyük temsilcisiydi ve bu geleneği kendi nüfuz ve hâkimiyeti için bir araç olarak kullanmak istiyordu. Bu bakımdan eski Osmanlı devlet adamı tipini temsil etmekteydi. Saray muhitini de kendi nüfuzu altına alabilmek için padişahın kızlarını kendi yetiştirdiği kölelerle evlendirmenin yolunu bulur ve düğün masraflarını da bizzat kendisi karşılardı. Kölelerinden otuz kadarı paşa olmak üzere pek çoğu devlet hizmetinde üstün başarı göstermiştir. Daima güler görünen yüze, çok ince bir zekâya sahipti. Görenlerin hepsi onun son derece müstehzi ve nüktedan olduğunu söylemekte birleşir. Fakat işgüzar, tedbirli ve cömert vasıflarını da buna eklerler. Yeni Osmanlı ordusunu o kurmuş ve çok değerli kumandanlar yetiştirmiştir. Bir devrin başlı başına temsilcisi olan Hüsrev Paşa, XIX. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı tarihinin çok önemli rol oynamış şahsiyetlerinden biridir.

Büyük servet sahibi olan paşa, 1270’te (1854) tanzim edilen vakfiyesine göre 1 milyon kuruş ayırarak çeşitli hayır kurumları için vakfetmiştir. Paranın geliri, bu hayır kurumlarının tamir masrafları ve görevlilerinin maaşları için harcanacaktı. Vakıflarından biri Eyüp’te Bostan İskelesi’nde yaptırdığı türbe, tekke, kütüphane ve çeşmeden meydana gelen külliyedir (bk. HÜSREV PAŞA KÜLLİYESİ). Çengelköy, Baklalıköy, Hasköy ve Küçükçekmece’de dört çeşme yaptırmıştır. Ayrıca vakfiyesinde muhtelif camilerdeki imam, müezzin ve vâizlere, Edirnekapı dışındaki Nakşibendî

Tekkesi dervişlerine ve kendi kapı halkından bazılarına maaşlar bağlanmıştır (vakfiyesi için bk. VGMA, Haremeyn Defteri, nr. 14, s. 214). Hüsrev Paşa'ya ait bir kısım mektuplar, özel kâtibi Çobanzâde Halil tarafından Müntehabât-ı Müfîde-i Mükâtebe adıyla bir araya getirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Haremeyn Defteri, nr. 14, s. 214; Atâ Bey, Târih, II, 118-127; Şânîzâde, Târih, I, 362; C. M. Farlane, Constantinople in 1828, London 1829, tür.yer.; H. von Moltke, Türkiye'deki Durum ve Olaylar üzerine Mektuplar (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1960, s. 22, 78-80, 104; Çobanzâde Halil, Müntehabât-ı Müfîde-i Mükâtebe, DTCF Ktp., İsmail Sâib, nr. 3117; Cevdet, Târih, VII, 212-222, 233-236, 255; XII, 6-8, 11, 128-130; Lutfî, Târih, I, 32-34, 312-317; II, 29-30, 171; V, 26; VI, 9, 38-39, 41, 48, 106-108, 124; Rifat Paşa, Müntehabât-ı Âsâr, İstanbul 1290, tür.yer.; Mehmed Süreyyâ, Nuhbetü'l-vekāyi', İstanbul 1290, s. 75, 269; Sicill-i Osmânî, II, 275; Mustafa Selâhaddin, Bir Türk Diplomatının Evrâk-ı Siyâsiyyesi, İstanbul 1306, s. 20-23; Faik Reşit Unat, "Hüsrev Paşa'nın İran Elçisi Hüdâdât Han Hakkına Bir Azr Tezkiresi", TV, I/5 (1941), s. 369-373; Halil İnalcık, "Hüsrev Paşa", İA, V/1, s. 609-616; "Khosrew Pasha Mehmed", EI² (İng.), V, 35-36.

Halil İnalcık

HÜSREV PAŞA CAMİİ

Diyarbakır'da XVI. Yüzyılda medrese olarak inşa edilmişken sonradan camiye çevrilen yapı.

Osmanlı idaresinin Diyarbakır'daki ikinci valisi Beylerbeyi Deli Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır. Hüsrev Paşa 1521-1531 yılları arasında bu makamda bulunduğuna göre yapı bu tarihler arasında inşa edilmiş olmalıdır. Bina, planından da açık şekilde anlaşıldığı gibi aslında medrese (Hüsreviye Medresesi) olarak yapılmıştır. Fakat hayli büyük olan dershanesi mescid olarak da hizmet verdiğinden zamanla müstakil cami durumuna geçmiş ve 1141'de (1728-29) bir minare ilâve edilmiştir. Evliya Çelebi, 1065'te (1655) geldiği Diyarbakır'ın eserlerini anlatırken Hüsrev Paşa Camii'nin Mardin Kapısı yakınında kalabalık cemaate sahip şirin bir ibadet yeri olduğunu belirtir.

Hüsrev Paşa Medrese ve Camii, muntazam işlenmiş kırmızı ve beyaz kesme taşlardan meydana gelen şeritler halinde inşa edilmiştir. Sivri kemerli bir nişin içinde açılmış olan yayvan kemerli bir kapıdan geçilerek girilen dikdörtgen bir avlunun üç tarafında kare kesitli pâyeli revaklar sıralanmıştır. Sivri kemerli revakların on iki bölümünün üstleri kubbelerle örtülüdür. Bunların arkasında sağda ve solda her biri birer pencereden ışık alan kare şeklinde on hücre vardır. Kıble tarafının en ucunda yer alan birer hücre ise dikdörtgen planlıdır ve üstleri beşik tonozla örtülüdür. Bunlarla cami arasına yanlardakilerin ölçüsünde kubbeli birer hücre yerleştirilmiştir.

Avlu girişinin karşısında bulunan cami harimi enine dikdörtgen biçimindedir. Harimin orta kısmı iki yandan kemerlerle sınırlandırılmış olup üstü sekizgen kasnaklı bir kubbe ile, iki yanında kalan bölümler ise beşik tonozlarla örtülmüştür. Harimden bir kemerle ayrılan mihrap

beş cepheli bir çıkıntı içindedir. Her cephesinde bir pencere bulunan bu sekizgen biçimli çıkıntının üstü dilimli bir tonoz şeklindeki yarım kubbe ile örtülmüştür. Böylece burada klasik Osmanlı-Türk mimarisinde pek benzeri olmayan bir plan uygulanmıştır. Buradaki gibi, kıble bölümü köşeli bir

çıkıntı halinde harimden dışarı taşan plan özellikleri Tire'de Yeşilimaret ve Edirne'de Beylerbeyi camilerinde de görülmektedir.

Enine harimle çıkıntılı kıble bölümünden meydana gelen benzer yapılar yine Diyarbakır'dadır. Vakfiyesine göre 904 (1499) yılında Akkoyunlular'dan Hoca Ahmed tarafından yaptırılan Ayni Minare Camii'nde böyle bir planla karşılaşılır. Yine Diyarbakır'da 941-944 (1534-1537) yılları arasında beylerbeyilik makamında bulunan Hadım Ali Paşa'nın yaptırdığı medresede dikdörtgen biçimli harim bulunmamakta, fakat beş cepheli çıkıntı teşkil eden kıble mekânı dilimli tonozyarım kubbesi ile avlunun bir kenarını işgal etmektedir. Avlunun iki yanında Hüsrev Paşa Camii'nde olduğu gibi hücreler sıralanır.

XVIII. yüzyılda yapılan silindirik gövdeli minare siyah taşla inşa edilmiş olup dört beyaz şeritle bölümlenmiştir. Üstte mukarnaslı şerefeye sahip olan minarenin gövdesine nisbetle aşırı ince olan petek kısmı daha geç bir döneme ait olmalıdır. Caminin iç süslemesinde ise çini kaplama kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 33; Basri Konyar, Diyarbakır Yıllığı, Ankara 1936, III, 198, rs. 123-124; Basri Günkut, Diyarbekir Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 122; Gabriel, Voyages, s. 200; Şevket Beysanoğlu, Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, İstanbul 1963, s. 195; a.mlf., Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1990, II, 545-547; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 70-72, rs. 16a-e; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri, Diyarbakır 1996, s. 118-126; K. Erdmann, "Zur türkischen Baukunst seldschukischer und osmanischer Zeit", Istanbuler Mitteilungen, VII, İstanbul 1958, s. 35.

Semavi Eyice

HÜSREV PAŞA KÜLLİYESİ

Eskişehir'in Han ilçesinde XVII. yüzyıla ait külliye.

Cami, hamam ve kervansaraydan ibaret olan külliye eski kervan ve sefer yolu üzerinde, Seyitgazi ilçesinin doğusunda ve Çifteler ilçesinin güneybatısında eskiden Hüsrevpaşahanı köyü olan, 1989'dan beri Han olarak adlandırılan ilçede bulunmaktadır. Camisi ayakta olan külliyenin kervansarayı artık bütünüyle ortadan kalkmıştır, hamamın ise büyük bir kısmı harabe halindedir. Hüsrev Paşa Camii'nin üzerinde bânisini ve yapıldığı tarihi gösteren bir kitâbe yoksa da külliyenin IV. Murad döneminin sadrazamlarından Hüsrev Paşa'ya (ö. 1632) ait olduğu başta vakfiyesi olmak üzere çeşitli kaynaklardan öğrenilmektedir (Naîmâ, III, 1-105, 315).

Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Hüsrev Paşa'ya ait 25 Ramazan 1040 (27 Nisan 1631) tarihli vakfiyede (Defter, nr. 747, s. 449-450), Karahisarısâhib (Afyonkarahisar) sancağında Barçınlı kazasına bağlı Ulukilise köyü, mezraası ve Eminini-Korkuthanı köyleri gelirlerinin bu menzilde bulunan külliye için bağışlandığı, ayrıca 12.000 riyal kuruş nakit akçe tahsis edildiği belirtilmektedir. Bu külliye için vakfedilen üç parça köyün ve mezraanın gelirlerinin nasıl kullanılacağı da tayin edilmiş, evkafın idaresi Naîmâ'nın Târih'inde de geçen Ali Paşaoğlu Çiftelerli Osman Ağa'ya bırakılmıştır. Gelir önce vakıf eserlerin tamirine kullanılacak, artanı Hüsrev Paşa'nın çocuklarına dağıtılacaktı. Zevcesi Ayşe Sultan, onun ölümünde kardeşi İbrâhim Paşa b. Hızır Paşa ve onların da ölümlerinden sonra evlât ve torunlarının mütevelli olacakları belirtilmiştir. Vakfın nâzırı İstanbul kadısı gösterilerek bu hizmeti karşılığı her yıl 2000 akçe tahsis edilmiş, ayrıca vakıflarda öteden beri Haremeyn hakkı olarak Dârüssaâde ağalarına verilen bu hissenin ödenmeyeceği vurgulanmıştır. Hüsrev Paşa, evlâdından vakfa hıyanet eden olursa nâzır tarafından azledilerek iyi birine bu görevin verilmesini şart koşmuş, kesinlikle yabancı karıştırılmamasını da istemiştir.

Hüsrevpaşahanı köyü, XIX. yüzyıl ortalarına gelinceye kadar Anadolu'nun

en işlek menzil yollarından birinin üzerinde ve çeşitli yolların kavşak noktasında bulunuyordu. Osmanlı döneminden önce de Anadolu'nun ana yollarından biri buradan geçiyordu. Osmanlı tarihi boyunca aynı yol hac, sefer ve kervan yolu olarak kullanılmaya devam edilmiş ve XVI-XVII. yüzyıllarda benzeri yolların çoğunda olduğu gibi üzerinde bilhassa vezirler tarafından kervansaraylar yaptırılmıştır. Hüsrevpaşahanı köyünden Osmanlı döneminde geçen yol, İstanbul-Eskişehir-Konya-Adana ana yolu olup "Anadolu orta yolu" olarak adlandırılır. Hüsrev Paşa Hanı başlıca menzillerden biri olarak daima kayıtlarda yer alır. Nitekim 1730'a ait bir menzil listesinde Kula-Banaz-Barhılı-Eşme ve Tazkırı'nın Hüsrev Paşa menziline sefer sırasında 8000 kile arpa, 1100 kile un, 100 kile has un, 2000 kantar saman, 300 araba odun, 150 araba ottan ibaret ikmal levazımı vereceği belirtilmiştir. 1756'ya ait bir ulak menzilleri listesinde Hüsrev Paşa Hanı on bir beygir kadrolu bir ulak menzili olarak gösterilir. Atla Seyitgazi'den sekiz, Bolvadin'den on iki saat mesafededir. Ancak bu önemli menzil, Anadolu demiryolunun Eskişehir'den sonra batıya kayarak Kütahya üzerinden Afyonkarahisar'a inmesinden sonra hemen hemen unutulmaya yüz tutmuştur. İngiliz seyyahı William Francis Ainsworth, 10 Kasım 1839'da Seyitgazi'den çıkarak Bardakçılı üzerinden çam ormanları içinden geçerek Hüsrevpaşahanı köyüne varır. Verdiği kısa bilgilere göre o sırada burası 200 kadar evden ibaret bir yerleşme yeri olup büyük eski bir kilise minare ilâve edilmek suretiyle cami haline getirilmiştir. Ainsworth ile yol arkadaşları bu köydeki menzil hanının perişan bir odasında geceyi geçirirler ve ertesi gün yola devam ederler. Hüsrevpaşahanı köyü ile Hüsrev Paşa Külliyesi'nden etraflı bir şekilde ilk bahseden E. Brandenburg olmuştur. 1901-1907 yılları arasında çevreyi gezen seyyahın uğradığı bu köyde ilk dikkatini çeken yapı büyük bir kervansaray olmuştur. İkinci önemli yapı ona göre cami olarak kullanılan bir Selçuklu yapısıdır.

Vakfiyede Ulukilise, Naîmâ'da ise Kızılkilise olarak adlandırılan büyük bir Bizans kilisesi harabesi, Osmanlı "şenlendirme" programı uyarınca ihya edilerek cami haline getirilmiş olmalıdır. Çevrede görülen Bizans dönemine ait çok sayıda işlenmiş mimari parçalar ve köy evlerinin altlarında halen mevcut olan kayadan oyulmuş mezar odaları, burada Türk fethinden önce yoğun bir Bizans yerleşmesinin varlığına işaret eder. Aslında bir kilise olup olmadığına dair kesin bilgi yoksa da esası bir Bizans yapısı olan bu kalıntı 1631 yılına doğru cami olarak ihya edilmeye başlanmıştır. 1632'de Hüsrev

Paşa'nın idamı üzerine belki de inşaat yarım kalmış ve vakıfların idaresiyle görevlendirilen Çiftelerli Osman Ağa tarafından bitirilmiştir. Hüsrev Paşa'nın bendesi olduğu anlaşılan Osman Ağa çeşitli hizmetleri sebebiyle paşalığa yükselmiş, Şam valisi, ardından Anadolu beylerbeyi olmuş ve âsilere karşı yapılan bir çarpışmada 8 Rebîülâhir 1055'te (3 Haziran 1645) İzmit dolaylarında ölmüştür. Osman Ağa,

Naîmâ'nın yazdığı gibi cami ve külliyeyi tamir ettirmiş değil inşaatlarını tamamlatmış olmalıdır.

Cami hâkim bir yerde geniş bir avlunun içinde bulunmaktadır. Pembeye çalan bir renkte muntazam işlenmiş kesme taşlardan inşa edilmiş heybetli bir yapıdır. Uzaktan görüldüğünde dış çizgileri, dışarı taşkın mihrap bölümü, örtü sistemi ve bilhassa yüksek kubbe kasnağı, bu binanın esasının Türk mimari geleneklerine pek uymadığını ortaya koyar. Fakat yakından incelendiğinde duvar kaplamasının bütünüyle, giriş cephesi ve içerideki büyük sivri kemerlerin, nihayet pencerelerin biçimleri, cephelerde sıralanışı, kemerleriyle tahfif alınlıklarının içlerini süsleyen tuğla dolguları ile Türk üslûbuna işaret eder. Ancak şaşılacak husus, inşaatta birçok eski Bizans devşirme parçasının kullanılması, hatta bunlardan bazılarının önemli yerlere konulmuş olmasıdır. Bunlar arasında, kıble duvarının dış yüzünde görülen istiridye kabuğu biçiminde işlenmiş mermer levha ile sağ kanatta üzeri Grekçe yazılı friz bulunur. Aleksandros adının okunduğu dört parça halindeki bu yazı frizi, bunları yerleştiren herhalde hıristiyan asıllı ustanın okuması olmadığından yanlış sıralanmıştır. Esasen bu taşlar orijinal yerlerinde değildir. Cami, minare kürsüsü çıkıntısı hariç 26 metreye yakın bir cephe genişliğine sahiptir. 3,30 m. genişliğinde bir son cemaat yeri boydan boya girişin önünde yer alır. Bugün bir sundurma görünümünde olan bu son cemaat yerinin eskiden de aynı ölçülerde olduğu duvardaki muntazam mermer konsollardan anlaşılır. Son cemaat yerinin üstü kiremit örtülü ve öne doğru meyilli çatısını taşıyan direklerin kaideleri de devşirme parçalardır. Bu kısımdan 1,85 m. derinliğinde bir bölüm halinde ayrılan, üstü kemerli bir girintinin ortasında cümle kapısı bulunur. Bu giriş kısmının iki yanında eyvan biçiminde ve tam genişlikleriyle son cemaat yerine açılan bir çift mekân vardır. 5,60 m. derinliğinde, bir taraftaki 6 m., diğeri 6,60 m. genişliğinde olan bu mekânların ağızları birer sivri kemerle takviye edilmiş, üstleri ise dışarıdan görülmeyen birer kubbe ile örtülmüştür. Türk cami

mimarisinde bilindiği kadarıyla başka benzeri olmayan bu mekânların niçin yapıldığını anlamak mümkün değildir. Halep'teki bir camide de görülen benzeri mekânlar, binanın esasının bir Bizans yapısı olmasından doğan bir gereklilik olarak düşünülebilir.

Esas harim mekânı, kıble tarafındaki kolu daha kısa olan dört kol halindeki bir tertibe sahiptir. Mekânın giriş kısmındaki kolu, içinde kapının bulunduğu duvarın yapılması ile bölündüğünden daha az derin olmuştur. Böylece bu kol kıble tarafındaki kısa kola eşit bir ölçü kazanmıştır. Orta kubbeyi destekleyen köşeler, dışarı taşkın pâyelerle takviye edilerek bunların üzerine kubbeyi taşıyan büyük ana kemerler atılmıştır. Bunlar tamamen sivri Türk kemerleridir. Dört kolun üstleri yarım kubbelerle kapatılmıştır. Bunların köşelerinde içeride tromplarla baskılar karşılanmıştır. Yan kolların ortalarında bir tehlikeyi önlemek üzere bina eksenine paralel birer kemer daha atılmıştır ki bunlar herhalde pek gerekli değildir. Kıble tarafındaki kol ise ileriye doğru taşmaktadır. Caminin içini Türk mimari geleneğine uygun intizamlı pencereler aydınlatır. Sekiz köşeli yüksek kubbe kasnağının her bir yüzünde birer pencere açılmışsa da bunlardan sadece dördü ışık vermektedir. Eski bir fotoğrafından öğrenildiğine göre yarım kubbelerin üstleri o sırada hâlâ kurşun kaplı idi. Ayrıca kubbe kasnağının da sıvasız olduğu, taş ve tuğla örgüsü açıkça görülebilen bu kasnaktaki pencerelerin Türk üslûbundaki kemerlere sahip olduğu farkedilir. Sonraları yapılan tamirlerde kasnağın dış yüzü sıvandığı gibi kasnak pencerelerinin üst kemerlerinin biçimleri değiştirilmiş, kubbenin üstüne de kiremit kaplanmıştır. Yanlardaki yarım kubbelerin kasnaklarında pencere yoktur. 7,50 m. çapındaki kubbenin geçişi pandantiflerledir. İçeride bunların başlangıçlarında yine devşirme malzemeden birer konsol vardır. Trompların bindirildiği bu konsollar da mermerden eski kapı söveleri parçaları olduğu tahmin edilen devşirme malzemedir.

Hüsrev Paşa Camii'nin içinde Türk dönemine ait sanat değeri olan eşyaya rastlanmaz. Minber, mihrap, ahşap mahfil, kapı ve pencere kanatları gibi duvarlarında da kayda değer özellikler yoktur. Bunlar, binanın ölçüleri ve heybetiyle kıyaslanamayacak derecede basit şeylerdir. Caminin içinde en dikkate değer husus duvar ve kubbe ile yarım kubbelerdeki pek geç döneme ait kalem işi yazılar ve süslemelerdi. Son yıllarda mahallî imkânlarla

yapılan çok kötü bir restorasyonda bütün kalem işi nakışlar yok edilmiştir. Yalnız kürsü kısmının XVII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen minarenin gövdesi daha yakın tarihlerde yeniden inşa edilmiştir.

Caminin hazîresindeki mezarların çoğu yakın tarihlere aittir. Bunların arasında üç tanesi, garip biçimleriyle oyma ve kabartma şekiller bakımından dikkate değer. Caminin kıble duvarı önündeki esas hazîresinde ise üç kabir bulunmaktadır. Kaba yontulmuş taşlardan yapılmış lahitlerinin yan yüzlerinde yazılar olan bu mezarların mermer şâhideleri ve kavukları kısmen kırıktır. Bir kenarı kırık bir mezar taşı el-Hâc Ömer Ağa'nın 15 Zilhicce 1167'de (3 Ekim 1754) öldüğünü bildirir. Camiden itibaren ilk mezar, 1040'ta (1630-31) vefat eden Mehmed Çelebi b. Osman Ağa ile aynı tarihte ölen Ahmed Ağa b. Osman Ağa'nındır. Bu kabirlerin vakfiyede adı geçen Çiftelerli Osman Ağa'nın yakınlarına ait olduğu ve bunların caminin yapımı sırasında vefat ettiklerine ihtimal verilir. Külliyenin kurucusu Hüsrev Paşa'nın kabri bunlar arasında değildir.

Hüsrev Paşa Külliyesi'ne ait olan kervansaray hakkında yeterli bilgi yoktur. 1901-1907 yılları arasında bu hanı gören E. Brandenburg'a göre büyük bir yapı olan kervansarayın büyük avlusunun ortasında yıkılmış bir şadırvan bulunmaktadır. Avluyu çeviren dört büyük kanadın dışarı ile tek bağlantısı bir kapı ile sağlanmıştır. Avlu revaklarının gerisinde bunlara açılan odalar sıralanır. Brandenburg'a göre çok harap durumda olmasına rağmen bu yapı hâlâ heybetiyle insana tesir etmektedir. Duvarların malzemesiyle iyi işlenmiş taşları oldukça büyük olan kasabanın kuruluşunda kullanılmaktadır. Daha o zamanlardan itibaren taşları köy evlerinin yapımında kullanılan bu menzil kervansarayı sonraları bütünüyle yıktırılarak kalan malzemesi 1925'te arsası üzerine inşa edilen ilkokulun yapımında kullanılmıştır. 1968 yılında yaptığımız incelemede okulun bahçesi olan düzlükte toprak hizasında kervansaraya ait temellerin izlerini seçmek mümkün oluyordu. Brandenburg'un yayımladığı fotoğrafta kervansaray avlusunda şadırvan göbeği olarak görülen, daha eski bir döneme ait taştan oyulmuş büyük çanak ise şimdi caminin önündedir. Aynı fotoğraflardan hareketle binanın oldukça büyük, belki de çifte avlulu olduğunu söylemek mümkündür.

Külliyenin üçüncü yapısı olan hamamın büyük bir kısmı yıkılmıştır.

1968'de yapılan araştırmada kullanılmayan ve harap halde bulunan eserin basit ve çok sade mimarili bir yapı olduğu görülmüştür. Binada soyunma yerini kubbeli bir ılıklık takip etmekte, bunun da sonunda yanyana,

ikisi de kubbeli bir çift halvet hücresi bulunmaktadır. Osmanlı hamamları tipolojisine göre Hüsrev Paşa Hamamı "E" tipine girmektedir (bk. HAMAM). Soyunma yerinin ortasında Bizans dönemine ait 1,44 m. uzunluk, 0,97 m. genişlik ve 0,72 m. yüksekliğinde yekpâre taştan yonca biçiminde oyulmuş bir vaftiz teknesi bulunmaktadır. Soyunma yerlerinde olması gereken şadırvanın veya fıskıyeli havuzun yerini tutan bu vaftiz teknesinin benzerlerine Seyitgazi ve Eskişehir'de bol miktarda rastlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 747, s. 449-450; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 400-425; Naîmâ, Târih, III, 1-105, 315; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 74-76; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 63-65 (buradaki yanlışın düzeltilmesi için bk. a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' [haz. İhsan Erzi], I, 99-100); W. F. Ainsworth, Travels and Researches in Asia Minor, London 1842, II, 60; Sicill-i Osmânî, II, 274; Danişmend, Kronoloji, III, 339, 353, 505; Rıza Bozkurt, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kollar; Ulak ve İaşe Menzilleri, Ankara 1968, s. 11, 14, 37; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 213; E. Brandenburg, "Über Byzantinische und Seldschukische Reste im Gebiet des Türkmen-Dag", Byzantinische Zeitschrift, XIX, München 1910, s. 100, rs. 1-3; Semavi Eyice, "Hanköyü'nde Hüsrev Paşa Camii-Sultan IV. Murad'ın Sadrazamı Hüsrev Paşa'nın Bir Eseri", TD, sy. 23 (1969), s. 179-204; Halil İnalcık, "Hüsrev Paşa", İA, V/1, s. 606-609.

Semavi Eyice

HÜSREV PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul Eyüp'te Tanzimat dönemine ait külliye.

Eyüp ilçesinin merkez mahallesinde Bostaniskelesi sokağı ile Boyacı sokağı üzerinde yer almakta olup türbe, tekke, kütüphane ve çeşmeden meydana gelir. Sadrazam Koca Hüsrev Paşa (ö. 1855) tarafından tesis edilen külliye yapıları farklı tarihlere aittir. Kütüphane 1255 (1839) yılında tamamlanmış, türbe muhtemelen paşanın sağlığında yapılmış, Hüsrev Paşa'ya ait bir konağın paşanın vefatından sonra vasiyeti gereği tâdil edilmesi sonucunda ortaya çıktığı anlaşılan tekkenin vakfiyesi 1274'te (1857-58) tescil edilmiş, bunlara son olarak 1275'te (1858-59) çeşme eklenmiştir.

Çepeçevre hayır eserleriyle kuşatılmış olan külliyenin kütüphanesi Bostaniskelesi sokağının kuzey yakasında, çeşme ise kütüphanenin batı (Haliç) yönündeki avlunun köşesindeydi. Türbe aynı sokağın güney yakasına kütüphanenin karşısına inşa edilmiş, bunun gerisine de türbeyle bağlantılı olan tekke yerleştirilmiştir. Ancak tekkenin derviş hücreleri Boyacı sokağının batı yakasında bu sokakla Bostaniskelesi sokağının köşesinde bulunmaktaydı.

Cümle kapısı Boyacı sokağının doğu yakasına açılan tekkeyle Bostaniskelesi sokağı arasındaki alanda, Hüsrev Paşa Türbesi'nden doğuya doğru Adliye Nâzırı Damad Mahmud Celâleddin Paşa ile babası Tophane Müşiri Damad Halil Rifat Paşa'nın türbeleri birbirine bitişik olarak yer alır. Aslında bu türbeleri de Hüsrev Paşa Külliyesi'nin parçaları olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Halil Rifat Paşa Türbesi'nin yeri kendisini yetiştiren Hüsrev Paşa tarafından tahsis edilmiştir. Mahmud Celâleddin Paşa'nın türbesi ise cephe tasarımından da anlaşılacağı üzere aslında Hüsrev Paşa Türbesi'nin türbedar dairesi olarak tasarlanmış, onun 1903'te sürgünde Brüksel'de vefat etmesi üzerine naaşı 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânını müteakip İstanbul'a getirilerek bu mekâna gömülmüştür.

Kütüphane. Dikdörtgen bir alana yayılan kütüphane, girişi takip eden koridorla bunun yanlarında bulunan kare planlı ve kubbeli iki birimden oluşur. Girişin solunda yer alan ve kime ait olduğu bilinmeyen açık türbeye bitişik bölüm Bostaniskelesi sokağına bakan iki pencereyle, girişin sağındaki bölüm ise sokağa ve Haliç'e bakan ikişer pencereyle aydınlanmaktadır. Sokak üzerinde uzanan güney cephesinin ekseninde yuvarlak kemerli giriş, yanlarda girişe göre simetrik konumda ikişer dikdörtgen pencere bulunur. Bütünüyle mermer kaplı olan cephenin sınırlarına Toskan başlıklı pilastrlar yerleştirilmiştir. Konsollü küçük saçaklarla donatılmış olan pencerelerin altına ve üstüne stilize bitki kabartmalarıyla bezeli dikdörtgen panolar konmuş, süslemeli bir saçak silmesiyle son bulan cephe dört adet mermer vazo ile taçlandırılmıştır. Kubbeler kurşunla kaplıdır. Pencerelerin demir parmaklıkları enine yerleştirilmiş baklavalardan ve bunların bitişme noktalarındaki küçük dairelerden meydana gelir (ayrıca bk. HÜSREV PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Türbe. Kare planlı ve kubbeli olan türbede Hüsrev Paşa'ya ait tek bir ahşap sanduka vardır. Doğu yönünde Âdile Sultan Türbesi'ne, batı yönünde boyutları, tasarımı ve cephe düzeniyle eşi olan yapıya, sonradan Mahmud Celâleddin Paşa Türbesi'ne dönüştürülen sâbık türbedar dairesine bitişiktir. Yanlardan birer pencereyle kuşatılmış olan türbe kapısı güney yönünde (arka cephede) tekkenin cümle kapısını izleyen koridora açılmakta, Bostaniskelesi sokağı üzerindeki kuzey cephesinde sıralanan üç adet dikdörtgen pencere türbeyi aydınlatmaktadır. Mermer kaplı olan kuzey cephesi, pencerelerin alt ve üst hizalarıyla saçak hizasından geçen üç adet silmeyle donatılmıştır. Cephenin sınırlarında yükselen pilastrlar alttan ikinci silmeye kadar yivli olarak devam etmekte, bu silmenin altında yer alan korint başlıklardan sonra düz olarak saçağa kadar uzanmaktadır. Ortadaki pencere, kıvrımlı dal kabartmaları içeren kavisli bir alınlıkla taçlandırılmış, pencerelerin altındaki dikdörtgen panoların içine yatay çubuklu bezeme grupları oturtulmuştur. Kurşunla kaplı kubbenin tepesinde mermerden yontulmuş bir alem bulunmaktadır. Dökme demirden pencere şebekelerinde aynı dönemin çeşmelerinde de görülen lir motifleri dikkati çeker. Duvarlarda ve kubbede pastel renkli kalemişi izleri seçilebilmektedir.

Tekke. Nakşibendiyye'nin Hâlidiyye koluna bağlı olan, perşembe günleri hatm-i hâcegân icra edilen Hüsrev Paşa Tekkesi'nin bütün şeyhleri tesbit

edilememiştir. Ancak 1307 (1889-90) tarihli Mecmûa-i Tekâyâ'dan Murad Efendi adında bir şeyhinin bulunduğu, son postnişinin Şeyh Mehmed Şefik (Eryuvası) Efendi olduğu anlaşılmaktadır.

Boyacı sokağının doğu (Haliç) yakasına açılan yuvarlak kemerli cümle kapısı korint başlıklı pilastrlarla kuşatılmıştır. Aynı zamanda türbeye geçit veren cümle kapısının sağında (güney) sokak üzerinde sıralanan ve dikdörtgen pencerelerle aydınlanan üç adet harap odanın selâmlığa ait birimler olması muhtemeldir. Gerek cümle kapısı gerekse söz konusu odaların duvarları son derece kalitesiz bir tür küfeki taşıyla örülmüş olduğundan yoğun bir aşınmaya mâruz kalmıştır.

Girişi takip eden ve soldaki Halil Rifat Paşa Türbesi'nin arka duvarı boyunca uzanan koridorun zamanında beşik tonozla örtülü olduğu bellidir. Bu koridordan türbeye ve türbe-tekke bağlantısını sağlayan sofaya geçilmekte, sofanın kıble tarafında dikdörtgen planlı tevhidhâne, bunun üzerinde de harem bölümü bulunmaktadır. Esasen konaktan bozma olan iki katlı tevhidhâne-harem binası dış görünüşüyle Tanzimat döneminin kâgir meskenlerini andırır. Duvarları moloz taş ve tuğlayla örülmüş, üstleri sıvanmıştır. Köşelerde pilastrlarla, üstte kısa bir saçakla son bulan cephelerde hiçbir bezeme görülmemekte, zemin katta dikdörtgen, üst katta basık kemerli pencereler sıralanmaktadır. Yapıyı örten kırma çatı alaturka kiremitle kaplıdır.

Cümle kapısının ardındaki koridorun sağında tevhidhâne-harem binasıyla selâmlık kanadı arasında kalan küçük bir avlu, avlunun güney sınırında mutfak ve kiler bölümleri yer alır. Koridordan avluya geçilen yerde bulunan kitâbesiz küçük çeşme harap durumdadır. Ortadan kalkmış bulunan derviş hücrelerinin özellikleri tesbit edilememiştir.

Bakımsız ve onarıma muhtaç olan türbenin bütün özgün mefruşatı ortadan kalkmıştır. Tekkelerin kapatılmasından beş yıl sonra 1930'da derviş hücreleri yıktırılmış, bunların yerine inşa edilen boyahane de 1986'da kaldırılarak yeri mezarlık alanına dahil edilmiştir. Tekkenin geriye kalan ve harap durumda bulunan bölümlerinden haremde son şeyhin ailesi hâlâ ikamet etmektedir.

Çeşme. 1960'ların başından beri suyu kesik ve harap bir haldeyken 1984'te asıl yerinden sökülerek yakındaki Mihrişah Vâlide Sultan İmareti'nin avlusuna taşınan çeşme mermerden yontulmuş, 2,50 m. yüksekliğinde, kare kesitli (25 × 25 cm.) bir sütun biçimindedir. Kenarı dalgalı, beyzî yalak sokağa bakan yüze yerleştirilmiş, boruları gizleyen ve yalağa destek olan yarım silindir biçimindeki kaidenin yüzeyi ince uzun düşey kartuşlarla bezenmiştir. Musluğun üzerindeki dikdörtgen panoda, aynı dönemin mezar taşlarında da benzerlerine rastlanan saksı içinde stilize bir bitki kabartması bulunmaktadır. Söz konusu bezemenin üzerinde yer alan, manzum metni Enderunlu Âsaf'a ait ta'lik hatlı kitâbe çeşmenin yapıldığı 1275 (1858-59) tarihini verir. Kitâbenin üst hizasında dolaşan, stilize yapraklı ince silmeden sonra ortasına çiçek kondurulmuş baklavalarla bezeli bir yüzey gelmekte, bunun üzerinde de iri yapraklı, armudî profilli bir saçak silmesi bulunmaktadır. Aynı türde profilli bir tepelikle son bulan bu sütun-çeşme Tanzimat dönemi su mimarisinin en ilginç örneklerindendir.

Mimari ayrıntıları ve süsleme programıyla Avrupa kökenli neoklasik (empire) üslûbu yansıtan Hüsrev Paşa Külliyesi, Osmanlı mimarisinin son döneminde özellikle Eyüp'te rastlanan, "türbe-tekke merkezli" küçük külliyelerdendir. Şeyh türbeleriyle bağlantılı küçük tekkelerden farklı olarak bu tür yapılarda türbe devlet ricâlinden olan bâniye ve onun aile fertlerine tahsis edilmekte, tekkenin şeyhi ve dervişleri türbenin bakımını üstlenmektedir. Hüsrev Paşa Külliyesi bu yerleşim düzeniyle, çok yakınında XIX. yüzyılın sonlarında Bozcaadalı Hasan Hüsnü Paşa (ö. 1903) tarafından yaptırılan türbe, tekke ve kütüphaneden müteşekkil minyatür külliyeye örnek teşkil etmiş gibidir.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde Ahmed Münib, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 13; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 272; Nazım Poray, İstanbul'da Gömülü Paşalar, İstanbul 1947, s. 64; Recep Akakuş, Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1973, s. 193-195; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 658; Günay Kut - Nimet

Bayraktar, Yazma Eserler Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 98; Yıldız Demiriz, Eyüp'de Türbeler, Ankara 1989, s. 43-45; Affan Egemen, İstanbul'da Çeşme ve Sebiller, İstanbul 1993, s. 396, rs. 537; Cahit Telci, "İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik", 3 Mayıs 1944: 50. Yıl Türkçülük Armağanı (haz. İsmail Aka v. dğr.), İzmir 1994, s. 203; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1996, s. 109, 179, 328-329, 405-406; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 22; Halil İnalcık, "Husrev Paşa", İA, V/1, s. 615; R. Ekrem Koçu, "Bostan İskelesi Çeşmesi", İst.A, VI, 3012; M. Baha Tanman, "Hüsrev Paşa Külliyesi", DBİst.A, IV, 109-110; Ekrem Işın - Ömer Tuğrul İnançer, "Nakşibendîlik", a.e., VI, 37.

M. Baha Tanman

HÜSREV PAŞA KÜLLİYESİ

Eski Van’da XVI. yüzyılda yapılmış cami, medrese ve türbeden oluşan külliye.

I. Dünya Savaşı’ndan beri terkedilmiş olan eski Van’da bulunan ve halk arasında Kurşunlu Cami olarak anılan Hüsrev Paşa Camii, III. Murad döneminde orada bir süre beylerbeyilik yapan Hüsrev Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Kimliği tam olarak tesbit edilemeyen bâninin, Sicill-i Osmânî’de 995’te (1587) İran seferinde şehid olduğu belirtilen Köse Hüsrev Paşa olması muhtemeldir. Caminin Yûsuf imzalı Farsça-Arapça kitâbesi 975 (1567-68) yılını verir. Caminin yanında bulunan türbede de 995 (1587) tarihi tesbit edilmektedir. Aynı bölgede Bitlis-Tatvan yolu üzerinde sıralanan kervansaraylardan ikisinin yanlarındaki cami, hamam ve zâviye ile

birlikte aynı Hüsrev Paşa’nın evkafından olduğu tahmin edilmektedir. Bu külliyelerin çevrelerinde 1572’de yerleşme yapıldığına göre kervansaraylar da bu tarihten az önce Van’daki caminin inşası sırasında bina edilmiş olmalıdır. Van İl Yıllığı-1967’de caminin yapımı için 1669 ve türbe için 1685 yıllarının verilmesi yanlıştır. Evliya Çelebi 1655’te bu camiyi gördüğüne göre böyle bir tarihlemenin doğru olamayacağı açıktır. Abdüsselâm Uluçam, külliye hakkındaki kısa makalesinde (bk. bibl.) külliyenin vakfiyesinden alıntılar yapmakta ve buradaki bir çifte hamamın da Hüsrev Paşa Külliyesi’ne ait olduğunu ileri sürmekteyse de Taner Tarhan’ın makalesinde (bk. bibl.) bu yapı Rüstem Paşa Hamamı olarak geçer.

Cami. Hüsrev Paşa Camii ile medresesi, Mimar Sinan’ın yaptığı eserlerin adlarını veren listelerden yalnız Tuhfetü’l-mi‘mârîn’de geçmektedir. Bu durum oldukça şaşırtıcı olup henüz bir çözüme kavuşturulamamıştır. Bu cami ile medrese Mimar Sinan’ın eseri olsa bile onun buraya kadar gelip bu iki binayı yapmış olması düşünülemez. Bu ancak, Manisa’daki Murâdiye Camii örneğinde görüldüğü gibi Sinan’ın Van’a gönderdiği bir kalfasına inşaatları yaptırmak suretiyle gerçekleşmiş olabilir.

Evliya Çelebi 1065 (1655) yılında uğradığı Van'daki yapıları anlatırken Hüsrev Paşa Camii'nin kurucusunun Süleyman Han vezirlerinden Koca Hüsrev Paşa olduğunu bildirir ki yanlıştır. Hüsrev Paşa'nın türbesi İstanbul'da, Van'daki caminin bânisininki ise hayratının yanındadır. Bitlis Bedesteni, kâgir çarşı ile Rohova sahasındaki Büyük Han'ın da bu Hüsrev Paşa'nın evkafından olduğunu söyleyen Evliya Çelebi, altın kaplamalı alemlerinin insanın gözlerini kamaştırdığını ve içeride muhteşem avizeler olduğunu bildirir. Nakışlı renkli camlı pencereleri, itina ile işlenmiş mihrabı, minberi ve müezzin mahfili vardır. İstanbul minarelerini andıran yüksek bir minaresi, avlusu etrafında medrese hücreleri bulunmaktadır. Bu cami paşa sarayına komşu olduğundan paşalar cuma namazını burada kılarlar. Evliya Çelebi medreseler bahsinde de buradakinin sadece adını verir. Ayrıca Van'da Hüsrev Paşa'nın bir çarşısı, bir de çeşmesi mevcuttur.

1915'ten 1918'e kadar süren işgal sırasında yakılıp yıkılan Van'da tarihî şehir bütünüyle harap bir duruma düştüğünden yeni yerleşim evvelce bahçelerin bulunduğu 5 km. kadar geride yapılmıştır. Bu durumda eski şehir kendi haline kaldığı için buradaki bütün tarihî eserler harap olup yıkılmaya terkedilmiştir. Fakat 1975'ten itibaren bu önemli eser Orhan Cezmi Tuncer tarafından bir dereceye kadar tamir edilerek kubbenin kurşun örtüsü ve yıkık olan son cemaat yeri yapılamasa bile şimdilik kurtarılmıştır.

Cami, bu bölgede çok kullanılan koyu ve açık iki ayrı renkte muntazam taşlardan inşa edilmiştir. Kare şeklindeki mekânı ve kasnağı takviye payandalı büyük bir kubbe örter. Kasnakta açılmış pencereler içeriye ışık verir. Cephelerde ise yalnız alt sırada sivri kemerli pencereler vardır. Genellikle klasik camilerde rastlanan üst dizi pencereler burada yoktur. Buna karşılık bir yenilik olmak üzere her cephede duvarların üst kesimlerinde ortadaki az yukarıda, ikisi biraz daha aşağıda olmak üzere üçlü grup halinde üç küçük pencere bulunur. Mihrap köşeli küçük bir çıkıntı halinde dışarı taşar.

Giriş cephesinde cümle kapısının taş süslemesiyle kitâbeyi çerçeveleyen bezeme ve zencerek motifi de Osmanlı sanatına yabancı unsurlardır. Evvelce içinde duvarları süsleyen çinilerden hiçbir parça kalmamıştı, sadece sıva üzerinde izleri görülüyordu. Bir ara alt kat pencerelerini

kapamak için içlerine doldurulan moloz arasında bulunan çini parçalarında, bazıları altıgen biçimli bir kısmı son tamir sırasında temizlenerek Van Müzesi'nde koruma altına alınmıştır. Caminin yapıldığı yıllarda Osmanlı-Türk çini sanatının en parlak dönemi olmasına rağmen teknik ve renk bakımından oldukça zayıf olan çinilerin önemli bir merkez olan İznik'ten getirilmeyip Güneydoğu Anadolu'daki bir yerde (belki Diyarbekir) yapıldığı tahmin edilmektedir. Evliya Çelebi'nin güzellik ve ihtişamını anlattığı mihrap, minber, mahfil, avize ve renkli camlı alçı pencerelerden ise hiçbir iz kalmamıştır. Osmanlı sanatında görülmeyen tipte üç dilimli kavsarası olan mihrap, Uluçam'ın belirttiğine göre 1992'de define arayıcıları tarafından dinamitlenerek tahrip edilmiştir. Kalın gövdeli minare de eşit genişlikte şeritler halinde çift renkli taşlardan yapılmıştır.

Medrese. Hüsrev Paşa Camii'nin avlusu etrafında olması gereken medreseden bugün önemli bir iz yoktur. Ancak caminin tamiri sırasında Orhan Cezmi Tuncer tarafından yapılan kazıda bu yapının izleri ve kalıntıları bulunmuştur. Anlaşıldığına göre XVI. yüzyıl Osmanlı mimarisinde oldukça yaygın cami avlusunu çeviren medrese odalarından oluşan plan düzenlemesine sahiptir. Vakfiyesinde on iki hücre

ile bir dershaneden ibaret olduğu belirtilen yapıda Uluçam köşedekilerle birlikte toplam hücre sayısının on beş olduğunu bildirmektedir.

Türbe. Caminin doğu tarafında bulunan ve kapının yanında kartuş içindeki kitâbeden Mardinli Şa'bân b. Abdullah tarafından yapıldığı anlaşılan Hüsrev Paşa'nın türbesi sekizgen planlı kesme taştan bir binadır. Türbe kapısının diğer tarafında mimar kitâbesinin simetriğinde ise şu kitâbe yer alır: "el-Mü'minü hayyün fi'd-dâreyn" (Mümin iki dünyada da diridir). Üstü sivri külâhlı olan yapının içinde ise kubbe vardır. Türbe kapısı üstünde Türkçe kitâbesi yer almıştır. Her cephesinde dilimli boşaltma kemeri içinde bir penceresi bulunan bu küçük mimari eser genel görüntüsüyle yapıldığı yılların klasik Osmanlı-Türk mimari üslûbuna uymayan bir karaktere sahiptir.

Van'daki Hüsrev Paşa Camii şimdiye kadar sanat tarihi bakımından yeterli derecede incelenmediği gibi iyi bir rölövesi de henüz yayımlanmamıştır. Nisbetleri ve dış hatları Osmanlı ve Mimar Sinan'ın üslûbuna oldukça

aykırı düşen eserin en doğudaki âbidevî yapılardan biri olarak üzerinde durulması gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 27; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 181-182; Sicill-i Osmânî, II, 273; Danişmend, Kronoloji, III, 14, 21, 36, 53, 104; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, bk. İndeks; H. E. B. Lynch, Armenia, Travels and Studies, Beirut 1967, II, 105; Van İl Yıllığı: 1967, Ankara 1968, s. 149; Cengiz Alper, Çeşitli Yönleriyle Van, Ankara 1974, s. 39; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 283; Cavit Türkoğlu, Tarihte Van, Van, ts. (eserde sayfalar numaralandırılmamış); Ali Sâim Ülgen, Mimar Sinan Eserleri, Ankara, ts., I, lv. 85-87; Taner Tarhan, "Van Kalesi ve Eski Van Şehrinin Millî Park Projesine Dair Önçalışmalar, I-Anıt Yapılar", Araştırma Sonuçları Toplantısı III, Ankara 1985, s. 317-320; Abdüsselâm Uluçam, "Hüsrev Paşa Külliyesi", Dünyada Van, sy. 5, Van 1994, s. 11-13; Rahmi Hüseyin Ünal, "Türk Döneminde Van", Van, Ankara 1995, s. 111, 114, 117, 118, 131, 149; Selçuk Güzeloğlu, Tanrı Haldi'nin Başkenti: Van ve Çevresine Tarihî ve Arkeolojik Bir Bakış, İstanbul 1996, s. 35-36; G. Raby, "Diyarbakır: A Rival to Iznik-A Sixteenth Century Tile Industry in Eastern Anatolia", Istanbuler Mitteilungen, sy. 27-28, Istanbul 1977-78, s. 435, lv. 150-151.

Semavi Eyice

HÜSREV PAŞA KÜTÜPHANESİ

Koca Hüsrev Paşa (ö. 1855) tarafından İstanbul Eyüp'teki külliyesinde kurulan kütüphane.

II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinin önde gelen devlet adamlarından olan Hüsrev Paşa'nın Eyüp Bostan İskelesi'nde inşa ettirdiği bina 1255 (1839) yılından itibaren kütüphane olarak faaliyet göstermiştir. Kütüphanenin vakfiyesi 15 Şâban 1270 (13 Mayıs 1854) tarihinde düzenlenmiş olup kitapların üzerindeki vakıf mührü 1271 (1855) yılını göstermektedir. Hüsrev Paşa, vakfiyede talebeler ve diğer kimseler için 1015 cilt kitap vakfettiğini bildirmektedir. Ancak daha sonraki ilâvelerle bu kütüphanede 714'ü yazma, 445'i basma olmak üzere toplam 1159 kitap bulunduğu tesbit edilmiştir. Basma kitapların fihristi II. Abdülhamid devrinde Defteri Kütübhâne-i Hüsrev Paşa (İstanbul, ts.) adıyla yayımlanmıştır. Kütüphanede bulunan kitaplar 935 sıra numarasına kadar numaralanmıştır. Vakıf mühründe "Mine'l-kütübi'lletî vakafehâ abdü'l-fakīr ilâ keremi rabbihi'l-gafûr şeyhü'l-vüzerâ Mehmed Hüsrev Paşa encâhullâhü sübhânehû mimmâ yehâf 1271" ibaresi yer almaktadır.

Hüsrev Paşa Kütüphanesi'ndeki kitaplar 1914 yılında Sultanselim'deki Medresetü'l-mütehassısîn'e, 1918'de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. 1924 yılında çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile kütüphanelerin Maarif Vekâleti'ne devredilmesinden sonra kitaplar Hüsrev Paşa Kütüphanesi'ne iade edilmiş, aynı yıl Eyüp Sultan Camii, Mihrişah Sultan, Beşir Ağa, Esmihan (İsmihan) Sultan, Hasan Hüsnü Paşa kütüphaneleri de bu kütüphaneye bağlanmıştır.

Vakfiyeye göre Hüsrev Paşa Kütüphanesi'nde bulunan üç hâfız-ı kütüb, okuyuculara kitap verilmesi hizmeti yanında kitapların korunmasıyla da görevliydi. Birinci hâfız-ı kütübe 500, ikinci hâfız-ı kütübe 200, üçüncü hâfız-ı kütübe 100 kuruş aylık tahsis edilmiş olup bu ücretler o dönemdeki emsallerinden yüksek tutulmuştur.

Kütüphane binasının Haliç'e yakın olması kitapların rutubetten

etkilenmesine sebep olduğundan Hüsrev Paşa kitapları ile buraya bağlı olan kütüphaneler 1957 yılında tekrar Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Daha sonra uzunca bir süre Eyüp İlçe Halk Kütüphanesi olarak kullanılan yapı bakımsız ve harap

duruma gelince 1985 yılında terkedilmiştir. 1990'da kısmen tamir edilerek kubbeleri kurşunla kaplanan yapının kullanım hakkını Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden alan Kültür Bakanlığı burada herhangi bir hizmet vermediğinden bina halen boş durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 214, 747; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 71-72; Danişmend, Kronoloji2, V, 75; Özege, Katalog, I, 256; Günay Kut - Nimet Bayraktar, Yazma Eserlerde Vakıf Mühürleri, Ankara 1984, s. 98-99; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, II, 41; R. Tuba Çavdar, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi (doktora tezi, 1995, İÜ Ed. Fak.), s. 14-15, 108; Behçet Ünsal, "Türk Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimarî Yöntemi", VD, XVIII (1984), s. 101; Halil İnalcık, "Husrev Paşa", İA, V/1, s. 615; Ahmed Ağın, "Eyyubsultan Kütübhâneleri", İst.A, X, 5460; M. Baha Tanman, "Hüsrev Paşa Külliyesi", DBİst.A, IV, 109-110.

Atilla Çetin

HÜSREV PAŞA TÜRBESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılda yapılmış Mimar Sinan eseri türbe.

Fatih ilçesinin Yenibahçe vadisine (günümüzde Vatan caddesi) inen yamacında bulunmaktadır. Yakınında yine Mimar Sinan'ın yapısı Bâlî Paşa Camii ile su yolları emini Neccar Mehmed Efendi'nin türbesi vardır.

Türbe Diyarbekir, Halep, Şam beylerbeyi olan, Rumeli beylerbeyiliğine kadar yükselerek ikinci vezir mertebesine ulaşan Deli Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır. Türbenin kapısı üstündeki alınlıkta iki satır halindeki kitâbe bulunmaktadır. Burada "Mezâr-ı Hüsrev Paşa rahmetullāhi aleyh" yazısından sonra, "Hak kıyâmette inâyet eylesin / Mustafâ ona şefâat eylesin // İşitenler dediler târîhini / Dâim Allāh ona rahmet eylesin, 952" şeklindeki tarih beyitleri yazılıdır. Genellikle Hüsrev Paşa'nın ölüm tarihi 951 (1544) olarak bilindiğinden kitâbedeki 952 (1545) tarihi şaşırtıcıdır. Hüsrev Paşa Türbesi, eserlerinin adlarını veren çeşitli tezkirelerden açıkça anlaşıldığına göre Mimar Sinan tarafından yapılmıştır.

Hüseyin Ayvansarâyî, Hüsrev Paşa Türbesi yakınında olan Bâlî Paşa Camii'nden bahsederken IV. Murad dönemi sadrazamlarından Tokat'ta idam edilen Hüsrev Paşa'nın bu türbeye gömüldüğünü yazmıştır. Sonraları bu esere ilâveler yapan Satı Efendi, bu bilginin doğruluğuna inanarak aynı yere Sadrazam Hüsrev Paşa'nın biyografisini de eklemiştir. Bu sebeple Sadrazam Hüsrev Paşa'nın kesik başının bu türbeye gömülmüş olabileceği düşünülebilir.

Türbenin bulunduğu bölge, XVI. yüzyılda itibarlı bir semt sayılıyordu. Nitekim Mimar Sinan kendi vakfı olan mescidini de burada inşa etmişti. Ayrıca Hüsrev Paşa Türbesi'nin yakınında aynı vezirin yaptırdığı bir de çarşı bulunduğu bilinmektedir. Yine onun vakfı olarak burada bir de sıbyan mektebi vardı. Evliya Çelebi, İstanbul'daki mekteplerden sadece birkaçının adını bildirirken Yenibahçe yakınında olan Hüsrev Pâşâ-yı Atîk Mektebi'nin manzum kitâbesini vermektedir: "İzz ü ikbâl ile Hüsrev Pâşâ / Mektebi yaptı ede Hak bâkī / Dedi bir kâmil ol dem târîhini / Dâr-ı tahsîl-i

kelâm-ı bâkī, sene 947". Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinin camiler bölümünde Aksaray semti yakınında Hüsrev Paşa-yı Atîk Camii'nin de adını verir. Bu cami gibi sıbyan mektebi ve çarşısı da zamanla bütünüyle yok olmuştur.

Osmanlı dönemi boyunca Haliç kıyılarından başlayıp Marmara'ya doğru ilerleyen büyük yangın felâketleri İstanbul'un bu semtini sardığında Hüsrev Paşa Türbesi ve çarşısı zarar görmüştür. Son olarak 1918 yılındaki bir yangında türbe tekrar alevlerin arasında kalarak mimarisi bir defa daha zedelenmiştir. Uzun yıllar yangın yeri ortasında harap ve bakımsız halde kalan türbe 1950'de bir dereceye kadar tamir edilmiştir. İçinde hiçbir mefruşat ve sanduka kalmayan türbenin etrafını çeviren kesme küfeki taştan pencereli duvar da yakın tarihlerde yenilenmiştir.

Türbe içten ve dıştan sekizgen planda küfeki taşından yapılmıştır. Kapının bulunduğu cephe hariç yedi cephesinde altlı üstlü, sivri kemerli iki pencere açılmıştır. Köşelerde sütunçe şeklinde pâyeler yapılmış, her cephe silmelerle çerçevelenmiştir. Giriş iç içe birkaç silme ile belirtilmiş, bunun içindeki değişik profilli bir kemerle taçlandırılmıştır. Esas giriş çift renkli taşlardan geçmeli bir yay kemere sahiptir. Üstünde ise kitâbe yer alır. Duvarların en üst kenarında mukarnaslı bir korniş dolaşır. Bunun üstünde her cephede tekrarlanan alınlıklar ve taştan yontulma tomurcuklar sıralanmaktadır. Kurşun kaplı kubbe, daha dar çaplı ve dış yüzü kabartma süslemeli mahya hattı tomurcuklarla bezenmiş sağır bir kasnağa oturur. Girişin önünde kubbeli ve iki sütuna dayanan bir revak olması düşünülürse de böyle bir mimari elemanın evvelce olduğunu belli edecek hiçbir ize rastlanmamıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi, belki sadece duvara saplanmış bir çift praçola dayanan ahşap bir saçağın olabileceğini belirtmektedir.

Dış mimarisi o dönemdeki türbelerde pek görülmemiş bir derecede gösterişli ve zengin surette bezenmiş olan Hüsrev Paşa Türbesi'nin ilk yapıldığında bazı kalıntıların gösterdiği gibi iç duvarları da herhalde çinilerle kaplıydı. Kubbedeki kalem işi nakışlar ise geçen yüzyılda yapılmıştır. İçeride kubbeye geçiş mukarnaslı bir korniş şeridiyle sağlanmıştır.

Türbenin yanında hangi tarihte yapıldığı kesin olarak bilinmeyen bir de

Rifâî tekkesi bulunuyordu. Hazîrede, son şeyhinin basit ahşap türbesinden başka herhalde hepsi aynı yıl bir salgında ölen 1109 (1697-98) tarihli Seyyid Mehmed Efendi ile kızlarına ait kabirler mevcuttu. Bu hazîrede ayrıca XIX. yüzyıla ait birkaç mezar taşı daha tesbit edilmiştir.

Hüsrev Paşa Türbesi Mimar Sinan'ın ilk yıllarına aittir. Onun çok daha ünlü kişiler için yaptığı türbelerin sadeliği görüldüğünde bu yapının gösterişli oluşu hayret

uyandırmaktadır. Sinan'ın, ilk önemli eserlerinde Şehzade Camii'nde de olduğu gibi dış süslemeye önem verdiği, fakat daha sonra bundan vazgeçtiği dikkati çeker. Bu türbe, taşlarını kavurup kemiren, zengin süslemesini, ahşap kapı ve pencere kanatlarını tahrip eden yangınlara ve nihayet yıllarca süren ilgisizlik ve bakımsızlığa rağmen Osmanlı dönemi Türk mezar mimarisindeki müstesna yerini muhafaza etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 209, 319, 356-357; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 64; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 99-100; Halil Ethem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 20, rs. 17; Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan: Hayatı, Eseri, Ankara 1965, s. 102, nr. 4; E. Egli, Sinan Der Baumeister Osmanischer Glanzzeit, Zürich 1954, s. 50; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 24-64, 78, 324; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 249-250, 603; Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları, Ankara 1989; Ekrem Hakkı Ayverdi, "Hüsrev Paşa Türbesi", İstanbul Enstitüsü Dergisi, I, İstanbul 1956, s. 31-38; Behçet Ünsal, "İstanbul Türbeleri Üzerinde Stil Araştırması", VD, XVI (1982), s. 81-82; İ. Günay Paksoy, "Hüsrev Paşa Türbesi", DBİst.A, IV, 110.

Semavi Eyice

HÜSREV ve ŞÎRİN

İran ve Türk edebiyatlarına has klasik mesnevi konusu.

Bir aşk macerasının asırlar boyunca ilgi görmüş ve sevilmiş hikâyesi olan Hüsrev ve Şîrin'in aslı Sâsânî Hükümdarı Pervîz'in hayatından alınmış olup Şîrîn ü Hüsrev, Şîrîn ve Pervîz, Ferhâd ve Şîrîn, Ferhadnâme gibi adlarla da bilinmektedir.

Yaşadığı dönemden itibaren Hüsrev'in şaşaalı saltanatı (590-628), sevgilisi Şîrin, atı Şebdîz ile mûsikişinasları Bârbed, Nikisâ ve hazineleri hakkında çeşitli efsaneler ortaya çıkmıştır. Hüsrev'in çok zengin ve ihtişamlı bir hükümdar olduğunu belirten tarihî kaynaklarda onun siyasî hayatına geniş yer verildiği halde Şîrin'le münasebetine birkaç satırla temas edilir. Mesnevilerde ise Hüsrev'in siyasî hayatı kısaca geçilirken asıl ağırlığı Şîrin ile olan aşk macerası teşkil eder. Hüsrev'in tarihî şahsiyetinin çok iyi bilinmesine karşılık Şîrin'e ait bilgiler birbirini tutmamaktadır. Onun, hikâyeye aykırı olarak İran büyüklerinden birinin câriyesi diye gösterilmesi yanında (Mîrhând, I, 265-267; Hândmîr, vr. 92a-b) Hüsrev'in câriyesi (Taberî, III, 114) veya Romalı hıristiyan bir kız olarak da (Lebeau, XI, 501) söz konusu edildiği görülür. Şâhnâme ise Şîrin'i Ermen ülkesi melikesi Mihîn Bânû'nun yeğeni olarak tanıtır. Nizâmî-i Gencevî ile Ali Şîr Nevâî de onu böyle göstermişlerdir. Hikâyenin diğer kahramanı olan Ferhad'ın tarihî şahsiyeti ise meçhuldür. Şâhnâme ve Ravżatü'ṣ-ṣafâ᾿da adı geçmez; Nizâmî'de, Rum diyarında (Bizans) su yolları yapmakla ün salmış usta bir mimar ve mühendis olarak görülür. Şeyhî'nin eserinde Hüsrev'in müşaviri Şâvur'un Çin'den ders arkadaşı olur. Nevâî'de Çin hakanının oğlu olan bir mimar ve ressamdır (mesnevinin bu kahramanları hakkında daha geniş bilgi için bk. Hüsrev ü Şîrîn [haz. Faruk K. Timurtaş], hazırlayanın girişi, s. 18-21).

Hüsrev ve Şîrin konusu, edebiyatta ilk defa Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde siyasî mücadeleler esas olmak üzere yer almışsa da ona asıl şeklini vererek başlı başına klasik bir konu haline gelmesini sağlayan Nizâmî-i Gencevî olmuştur. Onun mesnevi tarzında ölümsüzleştirdiği bu macera kendisinden

sonra yüzyıllar boyunca elliden fazla şair tarafından işlenmiştir. Bu eserler, bazı farklı tarafları bulunmakla beraber hep Nizâmî'nin eserinden ilham alınarak yazılmıştır.

Mesnevinin Nizâmî'deki şekliyle esas çerçevesi şöyledir: Çocuğu olmayan İran hükümdarı Hürmüz'ün Tanrı'ya yakarışları ve adakları sonunda dünyaya gelen oğlu Hüsrev, büyük bir itina ile büyütülüp delikanlılık çağına vardığında bir gece rüyasında gördüğü dedesi Enûşirevân'dan kendisine Allah tarafından şu dört şeyin ihsan edileceği müjdesini alır: Emsalsiz güzellikte bir sevgili, adı Şebdîz olan hârikulâde bir at, Bârbed adında bir mûsikişinas ve muhteşem bir taht. Hüsrev gün görmüş, ülkeler dolaşmış, maharetli bir ressam olan nedimi Şâpûr'dan Ermen melikesi Mihîn Bânû'nun Şîrin adında dünyalar güzeli bir yeğeni ve onun da Şebdîz adlı bir atının bulunduğunu öğrenir. Hakkında duydukları ile Şîrin'e âşık olan Hüsrev, Şîrin'i istetmek için Şâpûr'u Ermen diyarına gönderir. Şâpûr, Hüsrev'in resimlerini yaparak Şîrin'in görebileceği yerlere asıp onun ilgi ve merakını uyandırır. Daha sonra da rahip kılığı ile ortaya çıkar ve gerçeği anlatır. Şîrin de resimlerine bakarak Hüsrev'e âşık olur. Hüsrev'in bir yüzüğü ile beraber resmini Şîrin'e veren Şâpûr, Hüsrev'i bulmak üzere onun ülkesi Medâin'e gitmesini söyler. Şîrin, erkek kıyafetine girip avlanmak bahanesiyle atı Şebdîz'e binip saraydan ayrılır ve Medâin yolunu tutar. Diğer tarafta, memleketinin kumandanlarından Behrâm-ı Çûbin'in entrikası yüzünden babası ile arası açılan Hüsrev, sadık bendelerine Şîrin gelecek olursa onu ücra bir köşkte ağırlamaları için tâlimat verip kıyafetini değiştirerek Ermen ülkesine doğru yola çıkar. Yolda bir göl kenarında konaklar ve gölde yıkanmakta olan Şîrin'i görür. Ancak ikisi de değişik kıyafetlere girmiş olduklarından birbirlerini tanımazlar ve aksi istikamette yollarına devam ederlerse de bir süre sonra durumun farkına varırlar. Şîrin, Mihîn Bânû'dan izinsiz ayrıldığı için Ermen'e dönemeyeceğini düşünerek Medâin'deki köşkte Hüsrev'in geri dönüşünü

beklemeye başlar. Hüsrev ise Mihîn Bânû'nun misafiri olarak Ermen'de hasretle Şîrin'i beklemekte ve yanından ayırmadığı Bârbed'in nağmeleriyle teselli bulmaktadır. Daha sonra Medâin'de olduğu öğrenilen Şîrin'i almaya gönderilen Şâpûr onu bulur, birlikte Ermen'e doğru yola çıkarlar. O sırada babasının, kumandanı Behrâm-ı Çûbin tarafından tahttan indirildiği haberini alarak Medâin'e giden Hüsrev, Çûbin'in tertipleri ve onun askeri

karşısında tutunamayıp yeniden Ermen'e hareket eder. Öte yandan Ermen'e varan Şîrin orada Hüsrev'i bulamayınca perişan olur. Ancak bir gün kendini oyalamak için ava çıktığında Hüsrev'le karşılaşır. İki sevgili günlerini av ve içki âlemleriyle geçirmekte iken Hüsrev Şîrin'den vuslat ister. Mihîn Bânû'nun kendisine öğüt verip yemin ettirmiş olması dolayısıyla Şîrin bu teklifi reddeder ve ona her şeyden önce mertlik gereği olarak taç ve tahtını kurtarmasını söyler. Şîrin'in bu sözleriyle gönlü kırılan Hüsrev bir çare aramak ümidiyle Bizans diyarına gider. Kendisini çok iyi karşılayan Rum kayseri onu kızı Meryem ile evlendirir ve tahtını kurtarması için 50.000 kişilik bir ordu ile Medâin'e gönderir. Behrâm-ı Çûbin'i zorlu bir savaşla yenen Hüsrev orada yeniden tahtına oturur. Ancak Meryem ile yaptığı gönülsüz evlilik ona Şîrin'in aşkını unutturamamıştır. Bu arada Mihîn Bânû ölmüş, Şîrin Ermen melikesi olmuştur. Hüsrev'e yaptığı gönül kırıcı muameleden pişmanlık duymakta ve hâlâ onun aşkıyla yanmaktadır. İçinde bulunduğu ruh haliyle ülkeyi yönetemeyeceğini anladığından bir yıl sonra tahtını yakınlarından birine bırakarak Medâin'deki köşkte inzivaya çekilir. Bu arada Hüsrev, Şâpûr'u araya koyarak çektiği hasrete dayanamadığını ve görüşme dileğini Şîrin'e iletir. Şîrin ise onun bu talebini artık başkası ile evli olduğu için geri çevirir.

Burada maceraya başka bir yön veren olaylar içinde yeni bir şahıs ortaya çıkar. Çocukluğundan beri taze sütle beslenmeye alışkın olan Şîrin çevre otlaksız olduğundan süt bulmakta zorluk çekmektedir. Şâpûr'dan buna bir çare bulmasını ister. Şâpûr da Çin'de kendisiyle birlikte aynı üstattan ders gören arkadaşı Ferhad'ı ona getirir. Şîrin'in isteği üzerine işe başlayan Ferhad, bir ay içinde sarp kayalar arasında bir su yolu açıp Şîrin'in köşkü önünde yaptığı havuz ve çeşmeye uzaktaki otlaklardan taze süt akıtmaya başlar. Fakat Ferhad daha sesini ilk duyduğu anda Şîrin'e âşık olmuştur. Onun yaptığı işe mükâfat olarak verdiği mücevherleri kabul etmez. Ümitsiz aşkının ıstırabı ile kırlara, dağlara düşer. Gizli tutmak istediği aşkı kısa zamanda herkes tarafından duyulur. Durumu öğrendiğinde Ferhad'ı kıskanan Hüsrev, onu huzuruna çağırıp para ve servet teklifiyle onu bu sevdasından vazgeçirmeye çalışır. Razı edemeyince, başardığı takdirde Şîrin'den uzak durmayı vaad ederek baştan başa sert bir kayadan ibaret olan Bîsütun dağını delip ordunun geçebileceği bir yol açmak gibi olmayacak bir işle oyalamak ister. Şîrin'in aşkından aldığı güçle işe girişen Ferhad her kazma vuruşunda dağın bir parçasını indirir. Şîrin'in ve atı Şebdîz'in

tasvirlerini kayalara işleyen Ferhad'ın yaptığı iş dillere destan olur. Duyduğu merakla onun çalışmasını seyretmeye gelen Şîrin'in bir ara atı sakatlanıp yuvarlanmak üzere iken Ferhad onu atıyla birlikte havada yakalayıp köşke götürür. Bu arada açmakta olduğu yolu neredeyse dağın öbür ucuna ulaştırabileceği korkusu Hüsrev'e Ferhad'ı aradan kaldırma çarelerini düşündürür. Bu maksatla ona Şîrin'in öldüğü haberini yollar. Duyduğu haberle yıkılan Ferhad derin bir ıstırapla hemen can verir. O sırada Hüsrev'in karısı Meryem de ölür. Bu iki ölüm dolayısıyla Hüsrev ile Şîrin birbirlerine iğneleyici birer baş sağlığı mektubu yazarlar. Yaptıklarından özür dileyip Şîrin ile yeniden bir araya gelmek isteyen Hüsrev, onun bu teklife uzak durması karşısında kendisini avutmak için Şeker adlı genç bir kızla evlenir. Fakat bir müddet sonra Hüsrev Şeker'den bıktığı gibi Şîrin'in de inadı kırılır. Neticede Hüsrev ve Şîrin büyük bir düğünle evlenirler. Hüsrev'in Şîrin, taht, Bârbed ve Şebdîz'e sahip olacağına dair rüyası böylece gerçekleşmiş olur. Bu şekilde yaşayıp giderlerken Şîrin'in tesiriyle değişen, varlık ve hayatın fâniliği hakkında felsefî düşüncelere kapılan Hüsrev Şîrin'le beraber inzivaya çekilir. Hüsrev'in Meryem'den doğan ve tahtın vârisi olan kötü ruhlu oğlu Şîrûye öteden beri Şîrin'e göz koymuştur. Gayesine ulaşmak için babası Hüsrev'i bir gece öldürtür. Şîrin'e gizlice haber gönderip onu kendisiyle evlenmeye zorlar. Şîrin bu teklifi kabullenmiş görünerek Şîrûye'yi oyalar. Hazırlanan türbeye Hüsrev'in tabutu büyük bir merasimle götürülür. Tek başına türbeye giren Şîrin, belinden çıkardığı hançerle tabutun başında ona sarılmış olarak hayatına son verir.

İran edebiyatında bu aşk macerası üzerinde mesnevi yazanların sayısı otuzdan fazladır. Nizâmî'nin Penc Genc adlı hamsesinin ikinci kitabı olarak 576'da (1180) tamamladığı Ḫüsrev ü Şîrîn'ini şu eserler takip etmiştir: Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Şîrîn ü Ḫüsrev'i (1299); Türk asıllı olup 770'te (1368-69) Azerbaycan ve Şirvan'da bulunan Ârifî'nin Ferhâdnâme'si; Hâce Şehâbeddin'in müellifin ölümü sebebiyle yarım kalan Ḫüsrev ü Şîrîn'i; Âhî-i Meşhedî ve Kāsımî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn'leri; Vahşî-i Bâfkī'nin (ö. 991/1583) yazmaya başladığı, ancak çok sonra Visâl-i Şîrâzî (ö. 1262/1846) tarafından tamamlanan Ferhâd ü Şîrîn'i; Urfî-i Şîrâzî'nin Ferhâd ü Şîrîn'i; Şeref-i İsfahânî, Kevserî ve Şâpûr'un Ḫüsrev ü Şîrîn'leri; Mîr Muhsin'in Şîrîn ü Ḫüsrev'i; Âsaf Han, Şerîf Kâşî ve Hindistan Türk Hükümdarı Cihan Şah döneminde yazan Vaslî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn'i; Şah Abbas Safevî devri

şairi Bezmî'nin Şîrîn ü Ferhâd'ı; Rûhülemîn Şehristânî, Meşrikī ve İbrâhim Edhem'in Ḫüsrev ü Şîrîn'leri; Evrengzîb devri şairi Hızrî'nin Ḫüsrev ü Şîrîn'i; aynı dönemde Fevkī'nin Ferhâd ü Şîrîn'i; Nâmî, Şihâb-ı Türşîzî, Ayânî ve Şu'le'nin (XIX. yüzyıl) Ḫüsrev ü Şîrîn'leri.

Hüseyin Baykara, kendisine nisbet edilen Mecâlisü'l-ʿuşşâḳ adlı eserde yer alan kısa bir "Hüsrev ü Şîrîn" hikâyesi sebebiyle "Hüsrev ü Şîrîn" mesnevisi yazan şairler arasında gösterilirse de bu doğru değildir (bk. HÜSEYİN BAYKARA). Aynı hikâye, İmâdüdin Fakih (ö. 773/1371) ve Hilâlî (ö. 939/1532-33) tarafından da küçük hacimde birer mesnevi olarak işlenmiştir (İran edebiyatındaki bu mesneviler hakkında daha geniş bilgi için bk. Timurtaş, ŞM, IV [1961], s. 73-86; Hüsrev ü Şîrîn [haz. Faruk K. Timurtaş], hazırlayanın girişi, s. 22-34; ayrıca bk. Browne, I, 12-18; II, 400-406; Rızâzâde-i Şafak, bk. bibl.; Zehrâ-i Hânlerî,

s. 195-196; H. Krenn, LIII [1956], s. 92-96; Mohammad Wahid Mirza, s. 195-197; Firdevsî, s. 1056-1074).

XIV. yüzyıl ortalarından başlayarak Türk edebiyatında da Hüsrev ve Şîrin konusunu işleyen mesneviler yazılmaya başlanmıştır. Bilinen yirmi iki mesneviden bir kısmı doğrudan doğruya tercüme şeklinde, geri kalanların çoğunluğu ise hikâyenin aslında olmayan yeni ve yer yer mahallî unsurlar kazanmış çeşitli farklılıklar taşıyan birer adaptasyon durumundadır. Hikâye, Türk edebiyatına ilk önce Altın Orda şairi Kutb'un Nizâmî'den tercüme ettiği Hüsrev ü Şîrîn* ile (1341) girmiştir.

Anadolu sahasında ilk "Hüsrev ü Şîrîn"i Aydınoğlu Îsâ Bey adına 768'de (1367) Fahrî kaleme almıştır. Nizâmî'nin eserini tercüme eden Fahrî ayrıca Şâhnâme'den de faydalanmış ve mesnevinin konusunda bazı değişiklikler yapmıştır. Ondan sonra Şeyhî, II. Murad adına kaleme aldığı mesneviyle Türkçe'de yazılan en güzel ve en başarılı Hüsrev ü Şîrîn*i meydana getirmiştir.

Çağatay edebiyatı sahasında konuyu ilk defa Ferhâd ü Şîrîn adıyla 1484 yılında Nevâî kaleme almıştır. Nizâmî ve Hüsrev-i Dihlevî'nin eserleri başta olmak üzere daha önce yazılmış "Hüsrev ü Şîrin"leri incelemekle işe başlayan Nevâî, konunun özünde bir değişiklik yaparak Hüsrev yerine

Ferhad'ı merkeze alır. Ona göre aşkı terennüm eden bir eserde, aşkın lezzetinden ziyade ıstırabını yaşayan kişinin ön planda tutulması gerekir. Böylece diğer mesnevilerde ikinci derecede yer alan Ferhad'ın macerası Nevâî'nin kaleminden Şark masallarından alınmış ejderha, ehrimen, sihirli ayna, tılsım açma gibi sözlü gelenekten süzülen orijinal motiflerle başlı başına bir hikâye haline gelir. Nevâî'nin bu eserindeki hareket noktası ilâhî aşkı düşündüren veya ona ulaştıracak platonik aşk motifidir. Dolayısıyla aşk ve aşk azabının hakikati Ferhad'ın macerasında somutlaştırılır. Hüsrev'in duygularını sadece bir heves olarak kabul eden Nevâî onun maddî aşkını önemsiz bulur. Platonik aşkı ve bu aşkın en son noktaya erişinceye kadar geçirdiği bütün safhaları sembolik bir anlatımla vermeye çalışan Nevâî, hikâyenin çatısında köklü değişiklikler yapar ve bu yönüyle orijinal bir eser meydana getirir. Ferhâd ü Şîrîn, gerek Nizâmî gerek Hüsrev-i Dihlevî gerekse diğer benzerlerinden farklı bir yapıda yepyeni bir mesnevi olarak ortaya çıkar. Nevâî, Ferhad'ı Çin hakanının (Çin Türkistanı) ikbal yolları kapanmış bir şehzadesi olarak gösterip o dönem Türk coğrafyasındaki milliyetçi duyguları da eserine sindirmiştir.

Nevâî'den sonra bu aşk macerasını mesnevi şeklinde anlatan şairlerin çoğu Osmanlılar arasından çıkmıştır. Hepsi de II. Bayezid devrinde yaşamış Ahmed Rıdvan, Muîdî, Sadrî, Hayâtî, Harîmî (Şehzade Korkut, Ferhâd ü Şîrîn); Âhî (ö. 923/1517, Hikâyet-i Şîrîn ü Pervîz ve Rivâyet-i Gülgûn u Şebdîz -yarım kalmıştır-), Celîlî, Lâmiî Çelebi, Ferhâdnâme (918'de [1512] tamamlanan eser, Nevâî'nin Ferhâd ü Şîrîn'inden oldukça değişik bir üslûpla nakildir), Kanûnî Sultan Süleyman devri şairlerinden Ârif Çelebi (Ferhâd ü Şîrîn), Şânî (Ferhâdnâme), İmamzâde Ahmed, Halîfe, Mahvî, Fasîh Ahmed Dede ve Sâlim (III. Selim devri) bunlardandır. Âzerî sahasında ise Mustafa Ağa Nâsır (XIX. yüzyıl) bir Hüsrev ü Şîrîn tercümesi, Nâkâm da bir Ferhâd ü Şîrîn (M. Ali Resulzâde, bk. bibl.) ortaya koymuştur. Ayrıca Ömer Bâkî'nin Doğu Türkçesi ile yazılmış Ferhâdnâme'si olduğu bilinmektedir (Hüsrev ü Şîrîn [haz. Faruk K. Timurtaş], hazırlayanın girişi, s. 22-46).

Türk edebiyatında asırlar boyunca ele alınmış olan bu mesnevi konusu, Ferhad ile Şîrin adı altında az çok değişikliklerle bir halk hikâyesi şeklinde de işlenmiştir (bk. FERHAD ve ŞÎRİN). Mesnevi, 1870'li yıllarda M. R. rumuzu ile muhtemelen Manastırlı Mehmed Rifat tarafından Hüsrev ü Şîrîn

adını taşıyan on dört fasıllık bir tiyatro eseri haline getirilmiştir. Son zamanlarda Azerbaycanlı bestekâr Üzeyir Hacıbeyli tarafından “Ferhad ile Şîrin” operası meydana getirildiği gibi Ali Şeyhülislâm da “Operet-i Hüsrev ü Şîrin”i tertip etmiştir. Bundan başka Zebîh Bihrûz 1920’de İngilizce olarak bir Hüsrev ü Şîrin senaryosu yazmış, Şâh-ı Îrân ve Bânû-yı Ermen adıyla yayımlanan eser (Tahran 1304 hş.) filme de alınıp İran’da ve başka ülkelerde gösterilmiş ve ilgi uyandırmıştır (Mehmed Emin Resulzâde, s. 355). Hikâye ayrıca eskiden beri “Ferhad ve Şîrin” adıyla Karagöz oyunlarında müstakil olarak işlenmiştir. Mesnevinin ön plandaki kahramanları ayrıca divan edebiyatında çeşitli edebî sanatlarda mazmun olarak da anılmıştır (bk. FERHAD; ŞEBDÎZ; ŞÎRİN).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târih, İstanbul 1260, III, 114; Firdevsî, Şâhnâme, Bombay, ts., s. 1056-1074; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâ˒, Tahran 1912, I, 265-267; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, İÜ Ktp., FY, nr. 216, vr. 92a-b; Şeyhî, Hüsrev ü Şîrîn (haz. Faruk K. Timurtaş, İstanbul 1963), İstanbul 1980, hazırlayanın girişi, s. 18-21, 22-46; Ali Şir Nevâî, Ferhâd ü Şîrîn: İnceleme-Metin (nşr. Gönül Alpay), Ankara 1975, neşredenin girişi, s. 1-64; Lebeau, Histoire du Bas-Empire, Paris 1778, XI, 501; W. Pertsch, Die Türkischen Handschriften der Herzoglischen Bibliothek zu Gotha, Wien 1864, II, 173; a.mlf., Die Türkischen Handschriften der Königlischen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1889, s. 378; Gibb, HOP, I, 314-325, 326, 335; Browne, LHP, I, 12-18; II, 400-406; Ahmed Hamdi Tanpınar, Hüsrev ve Şîrîn (mezuniyet tezi, 1339), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi Ktp., nr. T4; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 358-360; Hayyampûr, Nizamî ve Şeyhî Husrev ü Şirin’lerini Mukayese (Travay, 1939-40), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi Ktp., nr. 33; Rızâzâde-i Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1321 hş.; Enver Aycan, Ferhad ve Şîrîn (mezuniyet tezi, 1944), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi Ktp., nr. T 162; Mehmed Emin Resulzâde, Azerbaycan Şairi Nizamî, Ankara 1951, s. 355; A. Zajaczkowski, Poemat Iranski Husräv u Sīrīn Wersji Osmansko-Trueckiej Seyhī, Warszava 1963; a.mlf. - H. Massé, “Farhād wa-S̲h̲īrīn”, EI² (İng.), II, 793-795; Kocatürk, Türk Edebiyatı

Tarihi, s. 212-216; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevâî, Ankara 1965, I, 92-112; a.mlf., “Not”, TDl., X (1952), s. 21; a.mlf., “Lâmiî’nin Ferhad ü Şirin’i”, TDAY Belleten (1964), s. 85-111; a.mlf., “Celilî’nin Husrev u Şirin’i”, a.e. (1965), s. 103-127; a.mlf., “Ahmet Rızvan’ın Husrev u Şirin’i”, a.e. (1966), s. 215-258; a.mlf., “Divan Edebiyatında Hikâye”, a.e. (1967), s. 100; Zehrâ-i Hânlerî, Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârisî, Tahran 1348 hş., s. 195-196; Banarlı, RTET, I, 357-358, 430-431, 461-463; Mohammad Wahid Mirza, The Life and Works of Amir Khusrav, Pencab 1973, s. 195-197; M. Immanazarov, “Şirin i Ḫosrov”, Vostoçnoe Yazıkoznanie, Moskova 1976, s. 98-106; Amil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri Mesnevîleri (doçentlik tezi, 1976, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi), s. 252-266; Haluk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 15, 85, 260, 273, 406, 423, 435, 484; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 322-324, 468-472; M. Ali Resulzâde, “Şair İsmail Nâkâm”, AYB, nr. 28 (1934), s. 155; H. Krenn, “Bemerkungen zu Versen von Nizāmis Efos Husrev und Šīrīn”, WZKM, LIII (1956), s. 92-96; E. E. Bertels, “Ali Şir Nevaî’nin Ferhad ü Şirin’i” (trc. Rasime Uygun), TDAY Belleten (1957), s. 115-130; Faruk K. Timurtaş, “Türk Edebiyatında Husrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Hikâyesi”, TDED, IX (1959), s. 65-88; a.mlf., “İran Edebiyatında Husrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Yazan Şairler”, ŞM, IV (1961), s. 73-86; B. Flemming, “Faḫrīs Ḫusrev u Šīrīn vom Jahre 1367”, ZDMG, CXV/1 (1965), s. 36-64; Gulâm Hüseyin Begdilî, “Dâsitân-ı Ḫusrev u Şîrîn-i Nizâmî ve Edebiyyât-ı Türk”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u Ulûm-i İnsânî, sy. 89, Tahran 1348 hş., s. 25-40; sy. 90-91 (1348 hş.), s. 121-145; E. İ. Fazılov, “Kutb’un Husrev ü Şîrîn Yazmasında Bulunan Kayıtlar” (trc. Nazif Hoca), TDED, XXI (1975), s. 89-96; Fevziye Abdullah, “Ferhad ile Şîrîn”, İA, IV, 565-566; “Ferhâd ile Şîrîn”, TDEA, III, 194-197; “Husrev ü Şirin”, a.e., IV, 276-279.

Mustafa Erkal

HÜSREV ü ŞÎRÎN

(خسرو وشيرين)

Altın Orda şairlerinden Kutb tarafından yapılan, Nizâmî-i Gencevî'nin aynı adı taşıyan mesnevisinin ilk Türkçe tercümesi.

Kutb hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak eserde yer alan methiyeler ve sebeb-i te'lîf bölümündeki bazı beyitlerden hareketle onun Şehzade Tini Beg'e kapılanmak isteyen (beyit 206-207), bunun için uzaklardan gelmiş (beyit 250-251) Hârizm veya Mâverâünnehir menşeli bir kişi olduğu, çeşitli ilimlerde bilgisinin bulunduğu (beyit 228-229), şehzadeye öğütler verecek bir olgunluk ve itibara eriştiği (beyit 194-203), samimi bir müslüman olduğu (münâcât ve na'ttaki türlü beyitler) söylenebilir.

Kutb eserini, Altın Orda Hükümdarı Özbek Han'ın Gök Orda'nın başşehri Sığnak'ta hüküm süren şehzadesi Tini Beg ile eşi Cemile Han Melek Hatun adına Türkçe'ye çevirmiştir. Tini Beg'in Gök Orda'ya 727 (1327) yılında gittiği ve 740'ta (1339-40) kardeşi Canı Beg tarafından öldürüldüğü bilindiğine göre Kutb'un eserini bu yıllara rastlayan bir tarihte yazmış olması gerekir. Eserin 742 (1341-42) yılında ve Tini Beg'in Altın Orda hanlığı esnasında kaleme alındığına dair rivayetler (meselâ bk. İnan, XIV-XV [1950], s. 5; Fazılov, XXI [1973], s. 89 vd.) doğru değildir.

Eserin baş tarafında tevhid ve münâcâtlar, Hz. Peygamber ve çehâryâr için na'tlar, Tini Beg Han ve eşi adına methiyelerle "sebeb-i te'lîf-i kitâb" yer alır. Nizâmî'nin eseri yaklaşık 5700, Kutb'a ait eldeki metin ise 4729 beyittir. Böylece eserin aslı ile tercümesi arasında 1000 beyte yakın bir fark ortaya çıkmaktadır ki bu fark, ya Nizâmî'nin oldukça uzun ve edebî sanatlarla yüklü bazı tasvirlerini Kutb'un kısaltmış olduğunu veya metnin istinsah sırasında eksik bırakıldığını düşündürmektedir. Ancak Nizâmî'nin eserinde bulunan bölüm başlıkları Kutb'un eserinde de aynen yer aldığına göre mevcut eksikliklerin hikâyenin bütünlüğünü bozacak mahiyette olmadığı anlaşılmaktadır.

Vezin bakımından eserin aslına bağlı kalan şairin (mefaîlün mefâîlün feûlün) sadece çehâryâr methiyesini Kutadgu Bilig vezniyle (feûlün feûlün feûlün feûl) yazması, Köprülü'ye göre Türk ve İran edebiyatlarında başka örneği bulunmayan bir orijinallik teşkil etmektedir. Kendisinin de kuvvetli bir nâzım olduğu eserin baş tarafına koyduğu 271 beyitlik ilâveden anlaşılan Kutb'un Nizâmî'nin mesnevisini başarı ile Türkçe'ye naklettiği söylenebilir. Eseri ilk defa yayımlayan A. Zajaczkowski de metnin aslı ile tercümesi arasında yaptığı karşılaştırmadan sonra bu neticeye vardığını belirtmektedir.

Bugün yegâne nüsha olarak bilinen (Paris, Bibliothèque Nationale, Manuscrits turcs, Ancien fonds, nr. 312) eldeki metnin sonunda yer alan beyitlerden, eserin 1383'te Berke Fakih adlı bir Kıpçak tarafından İskenderiye'de Altın Boğa adına istinsah edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Mesnevinin sonuna müstensih tarafından eklenen 66 beyitlik kısmın dili esas itibariyle asıl metnin dilinden farksızdır. Bu da eserin yazıldığı yer ile istinsah edildiği yerin aynı dil çevresinden olduğunu göstermektedir.

Altın Orda sahasında yazılmış en eski Türkçe metin olarak bilinen Hüsrev ü Şîrîn, gerek Türk dili tarihinin mühim bir merhalesini teşkil eden Altın Orda sahasının yazı dili gerekse Kıpçak lehçesi hakkında ana kaynaklardan birini teşkil etmesi bakımından önemli bir mesnevidir. Eser, Türk dilinin yeni kurulan kültür merkezlerinde edebî lehçelerinin teşekkül etmeye başladığı geçiş döneminin eseri olarak hem Hârizm yazı dilinin hem de Çağatayca'nın özelliklerini taşımaktadır. Hüsrev ü Şîrîn, fiil çekimi yönünden Çağatay öncesine yakın olmakla beraber ses özellikleri ve kelime hazinesi bakımından Kıpçakça'nın hususiyetlerini taşımaktadır. Nizâmî'nin mesnevisini büyük çoğunlukla Türkçe kelimelerle tercüme etmeye çalışan Kutb'un eseri zengin bir kelime hazinesine sahiptir. Mütercimin bu eseriyle henüz yazı diline geçmemiş bazı kelimeleri edebî dile kazandırdığı tahmin edilmektedir.

1913 yılında A. Samoyloviç tarafından bulunan eseri Ananiasz Zajaczkowski metin, tıpkıbasım ve sözlük olarak üç cilt halinde neşretmiş (bk. bibl.), eser ayrıca Necmettin Hacıeminoğlu tarafından imlâ, ses ve şekil özellikleri üzerinde bir inceleme ile birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kutb, Hüsrev ü Şîrîn: Najstarsza Wersja Turecka, Husrev u Şirin Qutba (nşr. A. Zajaczkowski), I-III, Warszawa 1958-61; a.mlf., Hüsrev ü Şîrîn (nşr. Necmeddin Hacıeminoğlu, Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri içinde), İstanbul 1968, s. 181-459; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 303-305; A. Zajaczkowski, "Kutb'un Hüsrev ü Şirin Adlı Eseri Hakkında", VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler (1957), Ankara 1960, s. 159-164; a.mlf., "Opisy zaloby (Jas) w Tureckiej wersiji poematu Husrev u Šīrīn ze Zlotej Ordy", RO, XXI (1957), s. 17-26; a.mlf., "Studia nad stylistyka i poetyka Tureckiej Wersji Husräv u Širin Qautba", a.e., XXV (1961), s. 31-82; XXVII (1963), s. 7-44; E. N. Nadzhip, "Khosrau i Shirin Kutba i ego yazuik", Tyurkologiçeski Sbornik (ed. A. N. Kononov), Moskva 1966, s. 80-81; Necmettin Hacıeminoğlu, Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri, İstanbul 1968; a.mlf., "Kutub", TDEA, VI, 20-21; Arsen M. Ibatov, "Kutbtyn, "Husrau ua Širin", poémasynyn sözdigi (XIV. gasyr)", Qazaq SSR-ning Gylym baspasi, Alma Ata 1974, s. 279; Abdülkadir İnan, "Kutup'un Husrev ve Şirin'inden Örnekler", TD, XIV-XV (1950), s. 5-28; Faruk K. Timurtaş, "Türk Edebiyatında Husrev ü Şirin ve Ferhad u Şirin Hikâyesi", TDED, IX (1959), s. 71-72; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, "Ananiasz Zajaczkowski", a.e., XIX (1971), s. 3; E. I. Fazılov, "Kutb'un Hüsrev ü Şirin Yazmasında Bulunan Kayıtlar" (trc. Nazif Hoca), a.e., XXI (1973), s. 89-96.

Necmettin Hacıeminoğlu

HÜSREV ü ŞÎRÎN

(خسرو وشيرين)

Şeyhî’nin (ö. 832’den [1429] sonra) Nizâmî-i Gencevî’nin aynı adlı eserinden nakil yoluyla meydana getirdiği mesnevisi.

Aruzun “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılmış 6944 beyitlik bir eserdir. Şeyhî, II. Murad’a ithaf ettiği eserini onun tahta çıktığı sırada yazmaya başlamış, fakat tamamlayamadan vefat etmiştir. Şeyhî 832’den (1429) sonra öldüğüne göre Hüsrev ü Şîrîn’in 1421-1430 yılları arasında yazıldığı söylenebilir. Mesnevinin son kısmını oluşturan “Şîrûye Vak‘ası” daha sonra Rûmî adlı bir şair tarafından aynı vezinle tercüme edilmiştir (Hüsrev ü Şîrîn, hazırlayanın girişi, s. 150-153). Şairin yeğeni Cemâlî de eserin sonuna padişaha methiye tarzında 109 beyitlik bir zeyil eklemiştir. Eserin nerede yazıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Kütahya’da veya II. Murad’ın Edirne’deki sarayında telif edildiği tahmin edilmektedir. Ancak Hammer Keşişdağı’nın (Uludağ) güzelliğinden, âlimleri ve âbidlerinden, şairlerin Bizans döneminden beri oraya gittiklerinden bahsederken, “Osmanlılar’ın

ilk şâir-i hayâlîsi Molla Şeyhî Hüsrev ü Şîrîn’i orada yazardı” (I, 164) diyerek mesnevinin Bursa’da kaleme alındığını söylemektedir.

Hüsrev ü Şîrîn’in baş kısmında tevhid, münâcât, na‘t, yaratılış ve yaratıcıya ait hikmet bahsi, kitabın yazılış sebebi, II. Murad için yazılan methiyeler ve padişaha nasihat şeklinde kaleme alınmış bir manzume olmak üzere mesnevi ve kaside tarzında on üç parça manzume (775 beyit) yer alır. Eserin hikâye kısmı on bir bölümden ibaret olup bölümler başlıklarla birbirinden ayrılmıştır. Her bölümün başında şair, o bölümde anlatılan olaylarla ilgili olarak kendine ya da kalemine hitap eden bir girişle konuya girmektedir. Eserde ayrıca Hüsrev, Şîrin ve Ferhad dilinden söylenmiş yirmi altı gazel, Şîrin ağzından söylenmiş kaside biçiminde bir münâcât ile Ferhad ağzından söylenmiş yedi bentlik bir terciibend bulunmaktadır. Bu mesnevide Medâin Hükümdarı Hürmüz’ün oğlu Hüsrev ile Ermen melikesi

Mihîn Bânû'nun yeğeni Şîrin arasındaki aşk anlatılmaktadır (konunun özeti için bk. HÜSREV ve ŞÎRİN).

Şeyhî, Hüsrev ü Şîrîn'in konusunu Nizâmî'den almakla birlikte esere yaptığı ilâveler, olaylar arasındaki takdim ve tehirler, değişik yerlerine eklediği âşıkane gazellerle tercümeden ziyade nakil denilebilecek bir tarzı denemiştir. Nizâmî'de bütün eserin aynı vezinle sürüp gitmesine karşılık Şeyhî, giriş bölümünde ve ara manzumelerde değişik vezin ve nazım şekilleri kullanarak eserini yeknesaklıktan kurtarmaya çalışmıştır. Nitekim edebiyat tarihçileriyle Âşık Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Latîfî gibi tezkire yazarları onun bu özellikleri üzerinde durarak takdirlerini ifade etmişlerdir (Hüsrev ü Şîrîn, hazırlayanın girişi, s. 132-142, 147-149).

Şeyhî'nin, henüz gelişme döneminde bulunan ve aruz veznine tam intibak edememiş olan XV. yüzyıl Türkçe'siyle ortaya koyduğu Hüsrev ü Şîrîn nazım dili, üslûp, edebî sanatlar ve hayal gücü bakımından Nizâmî'nin eseriyle kıyaslanamasa da aynı konuyu işleyen Türkçe emsalleri arasında seçkin bir yere sahiptir.

Yazıldığı dönemden itibaren büyük rağbet gören Hüsrev ü Şîrîn'in Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde elliden fazla yazma nüshası tesbit edilmiştir (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 3054, 3082; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 253; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1173; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2571; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 530; British Museum, Add, nr. 7906; Bibliothèque Nationale, A.F., nr. 352, 392). Faruk K. Timurtaş, eserin sekiz nüshasına dayanarak hazırladığı tenkitli metnini bir inceleme kısmıyla birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Hüsrev ü Şîrîn (haz. Faruk K. Timurtaş, İstanbul 1963), İstanbul 1980, ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. 132-142, 147-153; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 253b-254b; Latîfî, Tezkire, s. 215-217, 295, 296;

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 128, 129, 131; Sehî, Tezkire (Kut), vr. 49b; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, s. 193; Kınalızâde, Tezkire, I, 529-530; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 704; Hammer (Atâ Bey), I, 164; II, 186; Sicill-i Osmânî, III, 113; IV, 721; Fâik Reşad, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1913, s. 80-101; Osmanlı Müellifleri, II, 254; J. Deny, Grammaire de la langue turque, Paris 1921, s. X-XVIII; Hıfzı Tevfik v. dğr., Türk Edebiyatı Nümûneleri, İstanbul 1926, s. 219-242; İsmail Hakkı (Uzurçarşılı), Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 268; Faruk K. Timurtaş, Şeyhî, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1969, s. 100-134; a.mlf., "Fatih Devri Şairlerinden Cemâlî ve Eserleri", TDED, IV/3 (1951), s. 189-213; a.mlf., "Şeyhî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", a.e., V (1954), s. 91-120; a.mlf., "Türk Edebiyatında Husrev ü Şirin ve Ferhad u Şirin Hikâyesi", a.e., IX (1959), s. 70-80; a.mlf., "Ḫusrev ve Şīrīn ve Ferhād u Şīrīn Yazan Şairlerimiz", TDl., sy. 10 (1952), s. 567-573; a.mlf., "Şeyhî'nin Husrev ve Şîrîn'i Üzerine Notlar", a.e., sy. 25 (1953), s. 18-20; a.mlf., "Eski Edebiyatımızın Bir Aşk Hikâyesi", a.e., sy. 148 (1964), s. 209-212; a.mlf., "İran Edebiyatından Husrev ü Şîrin ve Ferhad ü Şîrin Yazan Şairler", ŞM, IV (1961), s. 73-76; a.mlf., "Şeyhî", İA, XI, 477-478; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 253-263; B. Flemming, "Faḫrīs Ḫusrev u Šīrīn vom Jahr 1367", ZDMG, CXV/1 (1965), s. 36-64; Fevziye Abdullah, "Ferhad ile Şirin", İA, IV, 565.

Mustafa Özkan

HÜSREVİYYE CAMİİ

Halep'te XVI. yüzyıla ait Mimar Sinan eseri cami.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde vezir Deli Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır. Kitâbesinde yazılı bulunan 952 (1545) veya 953 (1546) yılları herhalde inşaatın bitirilmesini göstermektedir. Çünkü Hüsrev Paşa'nın ölüm tarihi tartışmalı olmakla beraber genellikle 951 yılının son ayları (1545) olarak kabul edilir.

E. Egli, Hüsreviyye Camii'nin yapımına 1536'da başlandığını ve 1537'de tamamlandığını bildirmektedir. Aptullah Kuran ise caminin inşasının pek çok kaynakta öne sürüldüğü gibi Hüsrev Paşa'nın Şam beylerbeyiliğinde bulunduğu 1534-1538 yılları arasında değil 1541'de ikinci vezir olduktan sonra ve büyük ihtimalle

İstanbul'dan Halep'e gönderilen bir mimarın denetiminde yapıldığını, külliyede bulunan 953 (1546) tarihli kitâbenin bu konuya ışık tuttuğunu, Hüsrev Paşa'nın sağlığında başlayan inşaatın ölümünden sonra bitirildiğini söylemektedir (Mimar Sinan, s. 281).

Evliya Çelebi, 1082 yılı Muharrem ayında (Mayıs 1671) çıktığı hac seyahatinde uğradığı Halep şehrinden bahsederken "Eski Hüsrev Paşa Camii"ne de uzunca bir bölüm ayırmıştır. Hüsreviyye Camii, Sinan'ın eserlerinin adlarını veren listelerde "Merhum Hüsrev Paşa Camii" olarak kayıtlıdır. Tuhfetü'l-mi'mârîn'de cami ile birlikte bir de medrese olduğuna işaret edilmiş, kurucunun türbesinin İstanbul'da bulunduğu belirtilmiştir (nşr. Sönmez, s. 85). Hüsreviyye Camii Mimar Sinan'ın ilk yapılarından biri olarak dikkati çeker. Aynı zamanda, Osmanlı dönemi Türk mimarisinin ilk safhalarında birçok örneği inşa edilmişken XVI. yüzyıldan itibaren artık unutulan tabhâneli camilerin sonuncularından biri ve belki de sonuncusudur.

Hüsreviyye Camii etrafı duvarla çevrili bir avlunun içinde bulunmaktadır. Kare biçimli harimi örten kurşun kaplı tek kubbeye geçiş köşe tromları ile

sağlanmıştır. Takviye pâyeli kasnakta yer alan bir dizi pencere içeriyi aydınlatır. İki yandaki tabhâne odaları da kubbelidir. Bunların yan cephelerinde dışarıdan birer girişleri olup ayrıca harime de bağlantı sağlayan kapıları vardır. Ana mekânın girişinde sütunlu revaka sahip üstleri kubbelerle örtülü beş bölümlü bir son cemaat yeri bulunur.

Taştan olan minare sağdaki tabhâneye bitişiktir ve şerefe tablası mukarnaslı çıkmalarla desteklenmiştir. Böylece Osmanlı dönemi Türk sanatı üslûbu bu caminin bütün unsurlarında hâkim olmaktadır. Evliya Çelebi bu sebeple minaresinin "Rum üslûbunda" (yani Anadolu, bilhassa İstanbul) olduğunu ifade etmiştir. Caminin mimarisini ve nisbetlerini aksettiren iyi bir planı İngiliz mimar John Warren tarafından çizilmiş ve bu plan ilk defa Semavi Eyice tarafından yayımlanmıştır (VD, X [1973], s. 303-336'daki makalenin levhaları, rs. 76).

Caminin içinde çinilerin bulunduğunu M. Es'ad Talas yazmaktaysa da (el-Âs̱ârü'l-İslâmiyye, s. 130), bunlar hakkında yeterli bilgi yoktur. Bu çiniler çok kaliteli İznik çinileri olabileceği gibi XVI. yüzyılda güney doğuda yapılan çinilerden de olabilir.

Hüsreviyye Camii yanında inşa edilen medreseyi görmüş olan Aptullah Kuran bu eser hakkında şunları yazmaktadır: "Caminin batısında yer alan bu medrese zamanımıza mimarisi bozularak ulaşmış bir yapıdır. Bir dershane, dershanenin batı duvarına saplanan L biçiminde önü revaklı altı talebe odası ve dershanenin karşısındaki üç gözlü sundurmadan oluşur. Caminin doğusunda görülen ikinci bir dershane ile onun karşısında bulunan üç kubbeli sundurma, eskiden caminin doğusunda da benzer bir medresenin var olduğuna işaret eder. Doğudaki medresenin odaları 1901 tarihli okulun yapımı sırasında kesilmiş ve böylece caminin iki yanındaki simetrik düzen bozulmuştur. Fazlaca basık, oranları bozuk, kaba bir işçiliğin ürünü olan bu ikiz medresede Sinan'ın mimari üslûbunu göremiyor, bunların cami tamamlandıktan sonra yerel bir mimar tarafından yapıldığını sanıyoruz" (Mimar Sinan, s. 340). Bu tarif Evliya Çelebi'nin yazdıklarına pek uymaz. Herhalde aradan geçen zaman içinde Hüsreviyye Camii avlusunu sınırlayan ve renkli mermerlerden sütunları olan revaklı medreseden fazla bir şey kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 28, 81, nr. 58; Tuhfetü'l-mi'mârîn (s. nşr. Zeki Sönmez, Mimar Sinan İle İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler içinde), İstanbul 1988, s. 85; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 374; Sicill-i Osmânî, II, 272; J. Sauvaget, Alep, Paris 1941, s. 234, not 888, lv. XI, XL, XLI; E. Egli, Sinan, Zürich-Stuttgart 1954, s. 57-58; Danişmend, Kronoloji, II, 247-248; M. Es'ad Talas, el-Âs̱ârü'l-İslâmiyye ve't-târîḫiyye fî Ḥaleb, Dımaşk 1956, s. 130; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 99, 281, 340; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İFM, XXI (1963), s. 48, rs. 57; a.mlf., "Sincanlı'da Sinan Paşa İmareti", VD, X (1973), s. 303-336, rs. 76.

Semavi Eyice

HÜSREVŞÂHÎ

(الخسروشاهى)

Ebû Muhammed Şemsüddîn Abdülhamîd b. Îsâ b. Ammûyeh el-Hüsrevşâhî et-Tebrîzî eş-Şâfiî (ö. 652/1254)

İslâm âlimi ve düşünürü.

580 (1184) yılında Tebriz'in yakın köylerinden Hüsrevşah'ta doğdu. Hayatı hakkındaki kısıtlı bilgilere göre İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî geleneğine bağlı olan Fahreddin er-Râzî'den kelâm ve fıkıh usulü okudu; öğretim faaliyetlerinde hocasına kalfalık yaptı. Râzî'nin büyük bir hayranı olup ona çok saygılı ve bağlıydı. Râzî'nin aklî ilimlerde, Gazzâlî'nin ise dinî

ilimlerde üstün olduğunu söylerdi (Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî el-Leblî, s. 124). Rivayete göre Hüsrevşâhî'nin Dımaşk'ta bulunduğu sırada yanına elinde kitap olan bir adam gelir. Hüsrevşâhî, üzerinde hocasının hattı bulunan kitabı hürmetle öperek başına koyar (Sübkî, I, 162). Kaynaklarda bu husus onun Râzî'ye bağlılığının kanıtı olarak gösterilmektedir. Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî el-Leblî, Hüsrevşâhî'nin kendisine Râzî'nin Kitâbü'l-Ḫamsîn'i ile Kitâbü'l-Erbaʿîn'ini ve el-Muḥaṣṣal fî ʿilmi'l-kelâm'ının bir kısmını okuttuğunu söyler. Aynı müellif, onun Râzî'nin Nihâyetü'l-ʿuḳūl adlı kitabı çok beğendiğini ve bu kitabın benzerinin yazılmadığı kanaatinde olduğunu bildirir (Fihristü'l-Leblî, s. 123-124). Yine Fihrî, kendisinin Hüsrevşâhî'den Seyfeddin el-Âmidî'nin el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm'ı ile Gazzâlî'nin el-Vecîz'ini okuduğunu bildirir (a.e., s. 126-127). Aklî ilimlerin yanı sıra Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî'den hadis öğrenen Hüsrevşâhî (EIr., I, 110-111), dinî ilimlerle felsefenin nazarî disiplinlerinde zamanın önde gelen âlimlerindendi. Nitekim İbn Ebû Usaybia'nın kendisinden "şeyh, imam" diye söz ederek felsefe tarihine ilişkin bilgi nakletmesi de (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 435-436) bunu göstermektedir. Ömrünün büyük bir kısmını Dımaşk'ta ve Kerek'te Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un yanında geçiren Hüsrevşâhî'nin (Ziriklî, III, 288) özellikle usul konusunda dersler verdiği kaynaklarda bildirilmekte ve bazı

öğrencilerinin isimleri zikredilmektedir (meselâ bk. İbn Kādî Şühbe, II, 171, 190, 218). Hüsrevşâhî 25 Şevval 652'de (8 Aralık 1254) Dımaşk'ta öldü ve buradaki Kāsiyûn tepesine defnedildi.

Hüsrevşâhî, hocası Fahreddin er-Râzî'nin ve İbn Sînâ'nın bazı kitaplarını ihtisar etti. Nitekim İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin ihtisarını ve Râzî'nin mantığa dair Âyâtü'l-beyyinât'ının tetimmesini (veya telhis) yaptı. Ayrıca Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhının fürûu konusundaki el-Mühez̠z̠eb'ini ihtisar etti (Sübkî, I, 161; İbn Kādî Şühbe, II, 108). Sübkî, onun İbn Sînâ'nın Kitâbü'l-Maḳālât'ını da ihtisar ettiğini söylemekteyse de İbn Sînâ'nın bu adı taşıyan bir eseri yoktur. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bunun Kitâbü'l-Maḳālât değil Kitâbü'l-Maḳūlât olması gerekir. İbn Teymiyye, Hüsrevşâhî'nin Râzî'nin takipçilerinden olduğunu söyledikten sonra küllîler konusundaki geleneksel anlayışla ilgili kuşkuları bulunduğunu belirtir ve, "Doğrusu bu konuda neyi kabul edeceğimi bilmiyorum" dediğini nakleder (er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, s. 327).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 435-436; Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî el-Leblî, Fihristü'l-Leblî (nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avâd Abdürabbih Ebû Zîne), Beyrut 1408/1988, s. 122-124, 126-127; İbn Teymiyye, er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, Lahor 1396/1976, s. 327; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 93-94; Sübkî, Ṭabaḳāt, I, 161-162; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 108, 171, 190, 218; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 288; G. C. Anawati, "Abd al-Ḥamīd b. ʿIsā", EIr., I, 110-111.

Ali Durusoy

HÜSÜN ve KUBUH

(الحسن والقبح)

İyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü terimi.

Hüsün (hüsn) “güzel olmak” anlamında masdar ve “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamında isim olarak kullanılır (çoğulu mehâsin). Karşıtı olan kubuh ise (kubh) “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” mânasında masdar-isimdir (çoğulu mekābih; Lisânü’l-ʿArab, “ḥsn”, “ḳbḥ” md.leri). Râgıb el-İsfahânî hüsün kelimesini “güzel olan, rağbet edilen şey” diye tanımladıktan sonra bir şeye akıl, duygu (hevâ) veya duyu (his) yönünden olmak üzere üç şekilde güzellik değeri yüklenebileceğini, ancak halk dilinde hüsün kelimesinin genellikle göze hitap eden güzellik için kullanıldığını, buna karşılık Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kelimenin çoğunlukla kalp gözünün (basîret) güzel kabul ettiği şeyi ifade ettiğini belirtir. Buna göre hüsün günlük dilde estetik bir kavram, Kur’an dilinde bir ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır. Aynı âlime göre hasenin zıddı olan kabîh ise “gözün beğenmediği maddî şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller” anlamına gelir; kabîh ile benzer bir anlam ifade eden seyyie ise nesneleri nitelemekten çok insanlar arasındaki ilişkilerin ahlâkî değerini belirtmek için kullanılır (el-Müfredât, “ḥsn”, “ḳbḥ”, “svʾe” md.leri). İbnü’l-Cevzî Kur’an’da, güzelliğinde eksiklik bulunmayan şeylerin yanı sıra iyiliği kötülüğünden daha çok olan şeylere hasene, bunların karşıtına da seyyie denildiğini ve bu iki tabirin “tevhid-şirk, zafer-hezimet, bolluk-kıtlık, âfiyet-belâ, iyi söz-kötü söz, iyi iş-kötü iş” mânalarında kullanıldığını kaydeder (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 259-260). Hüsün ve kubuh, İslâmî literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini belirtir. Bu sebeple Türkçe’de “güzel” ve “çirkin” kelimeleri daha ziyade estetik değerleri ifade ettiğinden kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubhu yerine göre “iyilik-kötülük, dünya ve âhiret hayatı açısından fayda-zarar” diye ifade etmek daha isabetli görünmektedir.

Cürcânî, bir eylemin veya olgunun insanın tabiatı ve karakteriyle uyuşması,

onun için bir mükemmellik değeri taşıması ve övgüyle anılması, dolayısıyla ödüllendirilmesine yardımcı olması bakımından hüsün değeri taşıyabileceğini belirtir; kubuh kelimesini de bunlara aykırı özelliklerle tanımlar (et-Taʿrîfât, “ḥsn”, “ḳbḥ” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, “ḥsn”, “ḳbḥ” md.leri). Hüsün ve kubuh “fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-bâtıl, doğru-yanlış” şeklindeki anlamlarıyla ahlâk, felsefe ve mantık disiplinlerini ilgilendirir; genellikle fâilini övülmeye veya yerilmeye lâyık kılan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda ise kelâm ve usûl-i fıkhı alâkadar eder. Bu bağlamdaki hüsün ve kubhun aklî olduğu noktasında âlimler ittifak etmekle birlikte Gazzâlî yapılan tariflerde kişilere göre değişebilen maslahat-mefsedet, fayda-zarar, yetkinlik-eksiklik gibi sübjektif ölçülerden hareket edildiğini öne sürerek hüsün ve kubha yüklenen bu tür anlamların izâfî olduğuna dikkat çeker (el-Müstaṣfâ, I, 56-57). Kelâm literatüründe tartışmalara konu olan hüsün ve kubuh, ilâhî övgü veya yergiye yahut sevap veya ikaba götüren fiillerin niteliğini belirten kavramlardır.

Hüsün ve kubuh meselesinin ortaya çıkışı düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir. Antikçağ Yunan filozofları ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durmuşlardır. Sokrat dindarlığın, sadece ilâhî iradeye uygunluğu açısından değil bizâtihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflâtun ve Aristo tarafından “rasyonel iyi düşüncesi” tarzında ifade edilmiştir. Epikür, evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu ileri sürerken Plotin âlemdeki kötülüğü maddeye bağlamış, iyimser bir bakışla ihtiyarlık ve savaşları bile iyi olarak değerlendirmiştir (Weber, s. 27, 81-83). İyilik ve kötülük konusu eski İran’da Zervânîler’le Maniheistler arasında en temel tartışma konusunu oluşturmuş, Zervânîler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda’nın hem de kötülük tanrısı saydıkları Ehrimen’in

Zervan adlı tanrıdan neşet ettiğine, dolayısıyla bütün iyiliklerle kötülükleri Zervan’ın yarattığına inanmışlar, Maniheistler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu söyleyerek Zervânîler’in görüşünü reddetmişlerdir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VII, 18). Brahmanlar, iyilik ve kötülüğün akıl yürüterek bilinebileceğinden peygamberlere ihtiyaç bulunmadığını öne sürmüşlerdir (Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 371). Hıristiyan ilâhiyatçılarından Saint Augustin insandan bağımsız bir

kötülüğün mevcut olmadığını iddia etmiş, Saint Thomas da benzer görüşler ileri sürmüştür.

Descartes, Tanrı'nın en iyi ve en mükemmel olanı dilediğini söylerken Malebranche bunun ancak kâinatın bütünlüğü içinde aranması gerektiğini vurgulamış, Leibnitz de âlemde kötülük diye nitelenen olayların ezelî gerçekleri bilmemekten kaynaklandığını ve iyi şeylerin Tanrı tarafından iyi olduklarından emredildiğini savunmuştur (Metafizik Üzerine Konuşma, s. 2-11). Buna karşılık David Hume evrende kötülüğün bulunduğunu, fakat bunun Tanrı'nın sıfatlarıyla bağdaştırılamayacağını söylerken Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche gibi filozoflar da kötülüğün reel varlığı üzerinde durmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hüsün kavramı 194 defa tekrarlanır ve "güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak" gibi anlamlarda kullanılır. Kubuh ise sadece bir âyette yer almış, burada Firavun ile taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacakları belirtilmiştir (el-Kasas 28/42). Kur'an'da kubuh karşılığında daha çok "sû'" ve "seyyie" kelimelerinin kullanıldığı görülür. Kur'an'da hüsün kökünden türeyen ihsan ve hasene ile anlam yakınlığı içinde bulunan adl, mâruf, tayyibat vb. kavramların insanda objektif bir hüsün telakkisinin mevcudiyetine işaret ettiğini söylemek mümkündür. Kur'an'da adaletli davranmanın, iyilik yapmanın ve yardımlaşmanın emredilmesi, buna karşılık kötülüğün, hayasızlık ve ahlâksızlığın yasaklanması, dinin koyduğu bu hükümlere konu teşkil eden fiillere ait vasıfların, hükmün verilmesinden önce o fiillerde mevcut olduğuna ve bunların insanlarca aklen bilinebildiğine işaret etmektedir. Zira akıl bunları genel çerçevede bilmekten âciz olsaydı insanların bu tür buyruklara muhatap kılınmaları anlamsız kalır ve onların bu emirlere uymaları imkânsız hale gelirdi. Bununla birlikte Kur'an'da insanların kötü zannettiği bazı şeylerin iyi olabileceğinin açıklanması (el-Bakara 2/216), kişinin yaptığı kötü işlerin -kendisine güzel gösterilmesi sebebiyle-güzel bulunacağının belirtilmesi (Fâtır 35/8) ve peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğinin bildirilmesi (el-İsrâ 17/15), insanın iyilik ve kötülüğe ilişkin bilgisinin mutlak bir kesinlik değeri taşımadığına işaret etmektedir. Kur'an'da hüsün vasfı ilâhî fiillere de nisbet edilmiştir. Buna göre Allah fiilleri en güzel olan bir yaratıcıdır, O her şeyi güzel yapmış, insanı en güzel

şekilde yaratmış, kullarına ihsanda bulunmuş, iyilik yapanların sevabını (hüsn) arttırmıştır (Yûsuf 12/100; el-Mü'minûn 23/14; es-Secde 32/7; el-Mü'min 40/64; eş-Şûrâ 42/23). Bazı insanların ilâhî irade ve kudreti hiçe sayarcasına iyiliği kendilerinden bildikleri de Kur'an'da tenkidî bir üslûpla açıklanmıştır. Nitekim Firavun ve ashabı iyiliği kendilerine isnat etmişler, başlarına gelen kötülükleri ise Hz. Mûsâ ve ashabının uğursuzluğuna bağlamışlardır (el-A'râf 7/131); aynı şekilde münafıklar da iyilikleri Allah'a, kötülükleri Hz. Peygamber'e atfetmişlerdir (en-Nisâ 4/78). Allah ise bir yandan iyilik ve kötülükleri kendisinin yarattığını bildirirken öte yandan insanın yaptığı iyiliklerin kendi lehine, kötülüklerin de kendi aleyhine olduğunu beyan etmiştir (en-Nisâ 4/79; el-İsrâ 17/7).

Hadislerde hüsün oldukça çok, kubuh kökünden türeyen kelimeler ise nâdiren geçer ve sözlük anlamında yer alır. Hüsün, bazı hadislerde "güzel yaratılış sahibi olmak" şeklinde maddî güzellik anlamında zikredilmiş (Müsned, I, 403; V, 9; VI, 68), bazılarında varlıkların güzellik ve çirkinliklerini Allah'ın takdir ettiği açıklanmış (Buhârî, "Riḳāḳ", 31; Müslim, "Îmân", 207), çoğunda ise insana ait amellerin güzelliğini ifade etmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsn" md.). Hadislerde hüsnün karşıtı olarak çoğunlukla seyyie kelimesinin kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, "svʾe" md.). Bazı kaynaklarda müslümanların güzel gördüğü şeylerin Allah katında da güzel" olduğunu ifade eden rivayetler Hz. Peygamber'e atfedilmişse de (Müsned, I, 379) bunun İbn Mes'ûd'a ait bir söz olduğu kabul edilir (Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, XXII, 170).

Hüsün ve kubuh meselesi İslâm ilimlerinde iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, âlemde kötülüğün mevcudiyeti meselesi, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene teşekkür etmenin ve dolayısıyla Allah'a ibadet etme görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasebeti, akıl ile vahyin şer'î hükümleri bilme vasıtaları olarak önem ve öncelikleri, bu bilmenin şâri' ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi açılardan incelenmiştir. İslâm âlimleri, şer'î hükümlerin yaratıcı kaynağı anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun iradesi olduğu görüşünde birleşirlerse de bu hükümlerin peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan akıl yoluyla bilinip bilinemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aklın gerek şer'î hükümleri idrak ve keşfetmede gerekse

hüküm koymada fonksiyonunu ve yetki alanını konu edinen geniş teolojik tartışmalar kelâmda ve fıkıh usulünde genellikle "hüsün ve kubuh meselesi" başlığı altında ele alınır. Bu tartışmalar, şer'î hüküm ve hâkim kavramlarına açıklık getirmesi yönüyle fıkıh usulünü ilgilendirse de esasen ilâhî irade ile aklın idrak kapasitesi veya yetkisi arasındaki ilişkiyi belirlemesi ve ilâhî hitap kendilerine ulaşmamış kimselerin uhrevî sorumluluğunu konu edinmesi bakımından kelâm ilminin alanına girmektedir.

İslâm literatüründe hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme konusu olmuştur. Âlimlerin bu husustaki görüşlerini üç noktada toplamak mümkündür. Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcüleri çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcülerine göre hüsün ve kubuh şer'îdir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tesbit ve tayininden sonra bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zatına ait bir vasıf değildir; fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanır. Şu halde bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür; başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir (Bâcî, s. 681; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 57; Âmidî, Ġāyetü'l-merâm, s. 234-235; İbnü'l-Hâcib, I, 199-201). Bu âlimler dinî sorumluğun ilâhî buyruklarla sabit olduğunu ileri sürmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamayacağını kabul etmişlerdir. Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu savunanlara göre hangi anlamda kullanılırsa

kullanılsın ilke olarak hüsün ve kubuh bir fiilin zatî bir özelliği ve değişmez bir vasfı değildir, aksine bu değerler izâfî olup şartlara, kişilere, amaçlara ve anlayışlara göre değişir. Herhangi bir iş bir kişinin amacına ve yaratılışına uygun düşerken bir başkasına aykırı gelebilir. Bu sebeple aklen iyi veya kötü kabul edilen şeylerin Allah nezdinde de öyle olduğunu söylemek mümkün değildir (Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd, I, 285). İmam Eş'arî'nin ifadesiyle, "Kötülük yüce Allah'tandır; fakat Allah kötülüğü kendisi için değil başkası için kötülük olarak yaratmıştır" (el-Lümaʿ, s. 125). Böylece Eş'arî, kötülüğün Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılmayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle değer taşımadığını

anlatmak istemiştir. Şu halde insanlara nisbetle ve ancak emir yahut yasak şeklindeki bir hitaptan sonra fiiller değer kazanır. Öte yandan haksız yere öldürülmek istenen bir insanın hayatını kurtarmak amacıyla yalan söylemenin iyi olması gibi bazı özel hükümler de kötülüğün eyleme (yalan) ait ayrılmaz bir nitelik olmadığını göstermektedir. İyilik ve kötülüğün herkes tarafından zaruri olarak bilindiği iddia edilmişse de Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş‘ariyye âlimleri buna karşı çıkarak kendi görüşlerini şöylece ispatlamaya çalışırlar: Hiçbir eğitim ve öğretim görmeden, hiçbir telkine tâbi tutulmadan tabii şartlar içinde yalnız başına büyüyen bir insan, iki kere ikinin dört ettiği gibi matematik aksiyomları bildiği halde yalan söylemenin kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamaz; çünkü bunlar doğruluğunu yaygınlığından alan bilgiler (meşhûrât) kategorisine girer (Cüveynî, el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye, s. 26-27; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 48-49). Şu halde bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü konusunda insanların ortak kanaate sahip olmaları onların aldıkları eğitime bağlı olup bunun kaynağı daha önce ortaya konmuş dinî düzenlemelerdir (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 57-58). Öte yandan konuya psikolojik açıdan da bakan Eş‘arîler, iyi ve kötü fiillerin meydana gelmesinde insanın doğrudan bir etkisinin olmadığını, çünkü insana ait bütün fiillerin onları yapmaya yönelten motiflerin zihne doğmasıyla gerçekleştiğini, bu motiflerin oluşmasında ise kişinin herhangi bir katkısının bulunmadığını söylemişler, böylece irade dışı bir durumla karşı karşıya bulunan insanın fiillerinde iyilik veya kötülük aramanın isabetli bir davranış olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü insan, iradesi dışında zihnine doğan düşüncelere göre harekete geçmekten kendisini alamayacaktır (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I, 161-163; Âmidî, el-İḥkâm, I, 79; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, I, 173-175). Nihayet dinin teşekkül sürecinde insanların fiillerine dair hükümlerde değişiklik yapılması da (nesh) iyilik ve kötülüğün fiillere ait zatî vasıflar değil itibarî ve izâfî değerler olduğunu kanıtlar.

Başta Cehmiyye ve Mu‘tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimleriyle İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklîdir; bu değerler akıl yürütmekle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mahiyetine dahil olup zatî bir vasfını teşkil ettiği anlaşılır. İyilik ve kötülüğün fiillerin mahiyetinde bulunan zatî nitelikler olduğunu ilk defa Cehm b. Safvân öne sürmüş, daha sonra Mu‘tezile bu görüşü benimseyip geliştirmiştir. Mu‘tezile mezhebinin beş prensibinden biri olan adalet bir

yandan insana irade hürriyetini tanımayı, öte yandan bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için insanın iyi olanı kötü olandan ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip bulunmasını gerekli kılmıştır. Mu‘tezile âlimleri, bu konuya verdikleri büyük önem dolayısıyla kelâmcıların rasyonalist kesimi olarak tanınmışlardır. Bütün Mu‘tezile kelâmcıları, vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetlerine dair bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları da vardır. Meselâ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Ca‘fer el-İskâfî gibi erken dönem âlimlerine göre hüsün ve kubuh fiilin zatına, Kâ‘bî’ye göre ise sıfatına ait bir haldir (Eş‘arî, Maḳālât, II, 356). Ancak müteahhir dönem Mu‘tezile âlimleri hüsün ve kubuh konusunda akıldin açısından bir denge kurmaya çalışmışlardır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr kategorik olarak yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü olduğu bilgisi kesin biçimde aklî bilgi olmakla birlikte muayyen bir fiilin iyilik veya kötülüğüne hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söyler. Belirli bir fiille alâkalı bütün yönleri ve sonuçları bilebilmek için vahye ve dolayısıyla peygambere ihtiyaç vardır. Bu sebeple akıl yürütülerek bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü genel çerçevede bilinebilse de bütün fiiller hüsün ve kubuh açısından isabetle tahlil edilemez (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 564-566).

Hüsün ve kubhun aklî bilgilerin yanı sıra vahiy bilgileriyle de bilinebileceğini kabul eden Mu‘tezile âlimleri her bir gruba giren hususları çeşitli örneklerle açıklamışlardır. Buna göre Allah’ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardım severlik, iyilik yapana teşekkür etme gibi genel bir karakter taşıyan konuların iyiliği; inkârcılık, zulüm, nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabit olur. Düşmanı yenmek veya haksızlığı engellemek gibi çok geniş ve güçlü bir iyilik amacı taşıyan özel durumlarda yalan söylemek, Allah’a ibadet etmek vb. fiillerin iyiliği, yalancı şahitlik yapmanın ve şeytana uymanın kötülüğü de nazarî-istidlâlî bilgilerle kavranır. Buna karşılık ibadetin şekli, zamanı ve çeşitleri, ferdî ve içtimaî ilişkilerle bazı hukukî ve ticarî münasebetlere dair akidlerin iyilik ve kötülüğü ise ancak vahiy yardımıyla öğrenilebilir (a.g.e., s. 310, 564; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 886-888; Âmidî, el-İḥkâm, I, 77). Konuya yükümlülük açısından bakıldığında, peygamberlerin iyi ve kötü davranışları tebliğ etmesine gerek olmadan

insanlar zarurî ve nazarî yolla bilebildikleri şeylerden sorumludurlar (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 62-64; XI, 101). Şiî âlimleri de Mu‘tezile’ye uyarak Allah’ın insanlara karşı bâtınî bir hücceti olan aklın iyilik ve kötülüğü kavrayabileceğini, bu sebeple de Allah’ın iyiliği emredip kötülüğü yasakladığını ileri sürmüşlerdir (Küleynî, I, 16).

Hüsün ve kubhun aklîliğini benimseyenlere göre aklın değerler hakkındaki bilgisinin kesin ve güvenilir bilgilerden sayılması için bu değerlerin ait bulunduğu fiillerin değişmez nitelikleri olması gerekir. Bu görüşleriyle Mu‘tezile âlimleri değerleri izâfîlikten kurtarmış olurlar. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemez, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri açığa çıkarır. Buna göre aklın iyi ve kötü, dolayısıyla yükümlülük ve sorumluluk konularında ulaştığı bilgiler fizikî olaylara dair bilgiler kadar kesindir. Bu bakımdan Kādı Abdülcebbâr dinî ve ahlâkî hükümlerin estetik hükümlerden farklı olduğuna işaret eder. Çünkü estetik hükümlerin sübjektif olmasına karşılık diğer hükümler aklî teemmülle ulaşılan objektif hükümlerdir. Bu hükümler konusundaki farklı kanaatler onların izâfîliğinden değil bilgi eksikliği gibi hususlardan ileri gelmektedir (el-Muġnî, VI/1, s. 20-22). Mu‘tezile âlimlerine göre değerler fiillerin zatî vasıflarından olmasaydı dinin gelişinden önce iyilikle kötülük arasında bir fark bulunmaz, bu durumda din anlamını yitirirdi. Değer itibariyle aralarında hiçbir

fark bulunmayan, ontolojik olarak birbirine zıt iki söz veya davranıştan birini farz, diğerini haram kılmak anlamsız, hikmetsiz ve faydasızdır. Öte yandan hüsün ve kubhun aklî olmadığının iddia edilmesi, insanların mükellef kılınarak âhirette mükâfat veya cezaya hak kazanmalarını temellendirmeyi imkânsız hale getirir. Çünkü mantıkî olarak dinin bir fiili emretmesi veya yasaklaması, o fiilin mahiyeti itibariyle iyi yahut kötü oluşuyla ilgili olup bunu inkâr etmek zarûrât-ı dîniyyeyi inkâr etmek demektir. Esasen Eş‘arîler’in iddia ettiklerinin aksine pratikte dinî bir eğitim almayan insanların adaletin iyi, zulmün kötü olduğu gibi bazı dinî ve ahlâkî yargıları kavramaları da fiillerdeki hüsün ve kubhun şer‘î değil aklî olduğunu gösterir.

Hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul edenler, dinî hükümlerin kavranabilmesi için iyilikle kötülüğün dinî tebligattan önce bilinmesini

gerekli görürken aklın tek başına yeterli olduğunu ve vahye ihtiyaç bulunmadığını savunmamışlar, aksine dini teyit etmek düşüncesiyle bu görüşü benimsemişler, ayrıca aklın bilemeyeceği bazı hususlarda vahye ihtiyaç olduğunu da belirtmişlerdir. Orta ve geç dönemde yazılan bazı Ehl-i sünnet kitaplarında Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh konusunda aklı hâkim kabul ettiği, vâcip ve haram kılmaya yetkili olma hususunda aklı şer‘î kaynakların üzerinde gördüğü iddia edilmişse de (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1349-1350; Sadrüşşerîa, I, 190) gerek Mu‘tezile’nin önde gelenleri gerekse Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu bunun haksız bir isnat olduğunu düşünürler.

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayışa sahip bulunan Mâtürîdîler’in çoğunluğu ile Selefiyye’ye mensup bazı âlimlere göre hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer‘îdir. Esas itibariyle hüsün ve kubuh fiillerin zatî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz, ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî hüsün ve kubhun fiillerin mahiyetine ilişkin nitelikler olduğunu, yaratılışı itibariyle insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların iyiliğine hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kötülükle nitelendirdiğini söylemiş, böylece iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. Ona göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tâbi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez; aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 218-224). Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir (Teʾvîlât, vr. 172a, 414b). Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre iyilik ve kötülük akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinir (Tebṣıratü’l-edille, I, 457-458). Bununla birlikte Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların Allah’ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme

imkânına sahip bulunduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir (Beyâzîzâde, el-Uṣûlü'l-münîfe, s. 40-41). Serahsî, Kādîhan gibi Buharalı Hanefî âlimleri, prensip olarak aklı bir teşrî kaynağı değil bilgi vasıtası olarak düşündükleri için hüsün ve kubhun aklen bilinmesini sorumluluk için yeterli görmemiş, mükellefiyet için dinî davete muhatap olmayı şart koşmuşlardır.

Mâtürîdîler, hüsün ve kubhun hem aklî hem de şer'î olduğunu ileri sürerken her şeyden önce tecrübî olarak değişik zaman, mekân ve sosyal çevrede yaşayan insanların ortak bir kanaatle belli fiillerin iyilik ve kötülüğüne hükmettiklerini, şu halde değerlerin fiillere ait zatî nitelikler olduğunu ve bunun aklen bilinebildiğini belirtmişlerdir. Değerlerin kişilere ve şartlara göre değişiklik arzetmesi (meselâ yalanın iyi, doğru söylemenin kötü olduğu görüşü) kanıttan yoksun, itibarî ve istisnaî bir durumdur. Bununla birlikte akıl fiillerin ayrıntılarını, ferdî ve içtimaî ilişkilerin karmaşık yönlerini her zaman isabetle bilemeyeceğinden bu konularda ihtiyaç duyulan kesin bilgilere ancak vahiyle ulaşılabileceği de bir gerçektir. Ayrıca bir fiilde bir yönden iyilik bulunması başka yönlerden kötülük bulunmasına engel teşkil etmez. "Zaruretler yasakları mubah kılar"; "İki şerden ehveni tercih edilir"; "Daha büyük zarar daha hafifi ile giderilir" tarzında herkesçe benimsenen genel ilkeler de bu anlayışın bir sonucu olarak doğmuştur. İnsanlara ait fiillerin icbar altında ve iradesiz olarak gerçekleştiğini söyleyip fiillerde hüsün ve kubuh aramanın anlamsız olduğunu iddia etmek de tutarlı değildir. Çünkü fiilin meydana gelmesini sağlayan irade insanın fiili işlemeye yönelmesi sırasında yaratılmış olmayıp onun varlığının bir parçasıdır. Bu durumda insan, fiillerini yapıp yapmamakta irade özgürlüğüne sahip olduğu gibi iyi veya kötü fiili tercih etme hakkına da sahiptir.

İslâm düşünce tarihinde hüsün ve kubuh konusunda ortaya çıkan yukarıdaki üç görüşten son ikisinin birbirine oldukça yakın olduğu görülmektedir. Bunu dikkate alarak meseleye yöneltilen temel bakışları iki noktada toplayarak hüsün ve kubhun sadece şer'î olduğunu söyleyenlerle hem şer'î hem aklî olduğunu kabul edenlerin görüşlerinden söz etmek mümkündür. Kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye göre vuku bulduğunu ve ilâhî fiillerin hikmetle sınırlanması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını belirten

Eş‘ariyye ile Selefiyye-Hanbeliyye’nin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimleri, hüsün ve kubhun sadece dinin haber vermesiyle bilineceğini söylerken, kâinattaki her şeyin ilâhî iradeye bağlı olmakla birlikte ilâhî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye’nin çoğunluğu ile bazı Selef âlimleri hüsün ve kubhun hem aklî hem şer‘î olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Bu son telakki naslara da akla da uygun görünmektedir.

İslâm filozofları iyilik ve kötülük problemini genellikle iyimser bir yaklaşımla ele almışlardır. Meselâ Fârâbî ve İbn Sînâ kötülüğün izâfî olduğunu, varlıkların özünde bir kötülük bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nisbetle daha az iyiden söz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İhvân-ı Safâ risâlelerinde belirtildiğine göre evrende esas olan iyiliktir, kötülükler ise evrenin bütünlüğü içinde belli bir gaye ve hikmeti gerçekleştirmeye mâtuftur (er-Resâʾil, III, 504-507; IV, 72-73). İbn Rüşd’e göre ise hüsün ile kubuh zatî olup bunları belirleyen akıldır, aksi bir görüş akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmaz. Zira din adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zatî olmasaydı zulmün iyi, adaletin de kötü olduğu ileri sürülebilirdi. Bunun da dine aykırılığı açıktır (bk. HAYIR; ŞER).

Hüsün ve kubuh meselesi kelâm ve usûl-i fıkıh kitaplarının başlıca konuları arasında yer aldığı gibi bu alanda müstakil eserler de telif edilmiştir. Bunlar arasında, Hanbelî âlimlerinden Necmeddin et-Tûfî’nin Derʾü’l-ḳabîḥ bi’t-taḥsîn ve’t-taḳbîḥ adlı oldukça hacimli bir eserini zikretmek gerekir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2315). Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin el-Ḥasene ve’s-seyyiʾe adlı eseri de Hanbeliyye’nin görüşünü yansıtan bir kitaptır (Beyrut 1985). Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî’nin Risâle müteʿalliḳa bi-mebâḥiṡi’l-ḥüsn ve’l-ḳubḥ adlı risâlesi de (Akşehir İlçe Halk Ktp., nr. 181) bu tür çalışmalardandır. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes‘ûd’un Tenḳīḥu’l-uṣûl’üne kendisinin yazdığı Tavżîḥu’t-Tenḳīḥ adlı şerh, hüsün ve kubuh konusundaki en tanınmış eser olup çeşitli hâşiyeleri yapılmış, özellikle hüsün ve kubuhla ilgili bölümü için Ḥâşiye ʿalâ mebâḥiṡi’l-ḥüsn ve’l-ḳubḥ fi’t-Tavżîḥ adıyla pek çok âlim tarafından risâleler kaleme alınmıştır. Samsunlu Hasan b. Abdüssamed, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Muslihuddin Mustafa Kestelî, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Hacıhasanzâde Efendi, Mehmed Molla Arap ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî’nin çalışmaları

bunlar arasında yer alır. Bu risâleler el-Ḥavâşi'l-müteʿalliḳa bi'l-muḳaddemâti'l-erbaʿa el-mez̠kûr fi't-Tavżîḥ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122) ve Ḥâşiye ʿale'l-muḳaddemâti'l-erbaʿa (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Lâleli, nr. 714; Cârullah Efendi, nr. 1256) adlı mecmualarda toplanmıştır. Hatibzâde, hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunan Hocazâde'yi eleştirmek için Ḥâşiye ʿalâ maġlaṭati'l-cezri'l-eṣam adlı bir risâle yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2200; Murad Molla, nr. 706). Ayrıca Tarsuslu Mehmed Efendi'nin Risâle fî ḥüsni'l-fiʿl ve ḳubḥih, Halîl b. Velî'nin Risâle fi'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, 1152), Mestçizâde Abdullah Efendi'nin Risâle fi'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2128-2130), Muhammed b. Muhammed el-Hakîmî'nin el-Ḥüsn ve'l-ḳubḥ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1412) ve Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî'nin Felaḳu'ṣ-ṣubḥ fi'l-ḥüsn ve'l-ḳubḥ (Îżâḥu'l-meknûn, II, 201) adlı risâleleri de zikredilmelidir. Hüseynî en-Necefî, Abdullah b. Ferec el-Katîfî, Abdünnebî b. Muhammed el-Irâkī, Muhammed Ali b. Ebû Tâlib ez-Zâhidî, Âgā Hüseyin el-Hansârî, Sâdık b. Muhammed Bâkır et-Tabâtabâî gibi Şiî müellifleri de hüsün ve kubha dair risâleler yazmışlardır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, VII, 17-18). Hüsün ve kubuh konusunda çeşitli yüksek lisans çalışmaları da yapılmıştır. Abdullah Muhammed Cârunnebî'nin el-Ḥüsn ve'l-ḳubḥ beyne'l-Muʿtezile ve Ehli's-sünne (Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1981), İbrahim Pehlivan'ın İlk Matüridîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), Abdülgaffar Aslan'ın Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi (Dokuzeylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991) ve Fevzân Sâlih'in (Fauzan Saleh) The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of al-Qabīh in al-Qadī ʿAbd al-Jabbar al-Hamdan's Thought (Mc Gill University, Canada 1992) adlı tezleri bunlar arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 402-403; et-Taʿrîfât, "ḥsn", "ḳbḥ" md.leri; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf, III, 145-146; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥsn", "ḳbḥ", "svʾe" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ḥsn", "ḳbḥ" md.leri;

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), “ḥsn”, “ḳbḥ” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥsn”, “svʾe” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsn” md.; el-Müsned, I, 379, 403; V, 9; VI, 68, 155; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 19; Buhârî, “Cumʿa”, 29, “Cenâʾiz”, 96, “Menâḳıb”, 25, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 8, “Riḳāḳ”, 31; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 176, “Îmân”, 207, 314, “Mesâcid”, 57; İbn Mâce, “İḳāmet”, 174, “Nikâḥ”, 6; Eflâtun, Timaios (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul 1943, s. 24-31; Yahyâ b. Hamza, el-Meʿâlimü’d-dîniyye fi’l-ʿaḳāʾidi’l-ilâhiyye, Beyrut 1988, s. 91-93; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), I, 161-162, 206, 356; II, 356; a.mlf., Uṣûlü Ehli’s-sünne ve’l-cemâʿa (nşr. M. Seyyid Celyend), Kahire 1987, s. 78; a.mlf., el-Lümaʿ, s. 125; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî, I, 16; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 181, 201, 218-224; a.mlf., Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 172a, 414b; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve’l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrut 1413/1993, I, 278-279, 285; a.mlf., İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 71; a.mlf., el-İnṣâf, s. 214-215; Şeyh Müfîd, Evâʾilü’l-maḳālât, [baskı yeri ve yılı yok], s. 44; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 39-41, 307-308, 310, 313-315, 564-566; a.mlf., el-Muġnî, V, 7, 11, 34, 58-59; VI/1, s. 20-22, 62-64; XI, 100-101; XIV, 145; a.mlf., Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd, Kahire 1971, s. 225-226; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 24-28; İbn Sînâ, el-İşârât, III, 561-564; a.mlf., en-Necât, Kahire 1938, s. 284-291; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, I, 363-366; II, 869-870, 886-888, 908-909; Bâcî, İḥkâm (Türkî), s. 681-682; Cüveynî, el-Burhân, I, 87, 91; a.mlf., el-İrşâd (Temîm), s. 228-235; a.mlf., el-ʿAḳīdetü’n-Niẓâmiyye, Kahire 1978, s. 26-27; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 183; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 48-49, 55-58; a.mlf., el-İḳtiṣâd, s. 163-165; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 453, 457-458; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, IV, 294-298; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 333; IV, 217; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 54, 61-62, 73; a.mlf., Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 370-396; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 259-260; Şemseddin es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü’l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman Şerîf), Küveyt 1985, s. 464-467; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d), Kahire 1323, s. 217-219; a.mlf., el-Maḥṣûl, I, 132-141, 159-192; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye mine’l-ʿilmi’l-ilâhi (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, III, 289-359; VIII, 29-33; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 504-507; IV, 72-73; Âmidî, Ġāyetü’l-merâm, s. 233-235; a.mlf., Ebkârü’l-efkâr, Süleymaniye Ktp., Damat İbrâhim Paşa, nr. 807, I, vr. 207b; a.mlf., el-İḥkâm, I, 77-88; İbnü’l-Hâcib,

Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Bulak 1316, I, 199-201; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl, Dımaşk 1962, s. 124-127; Nasîrüddîn-i Tûsî, Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād, Beyrut 1988, s. 279-285; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 306; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365 hş., s. 25-30; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 1349-1357; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), [baskı yeri yok] 1978 (Dârü'l-Künûzi'l-edebiyye), VIII, 492; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, III, 114-117; VIII, 90-92, 428-436; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, IV, 29-30; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 190; İsfahânî, Meṭâliʿu'l-enẓâr, İstanbul 1305, s. 400-403; Şâtıbî, el-İʿtiṣâm, II, 352; Teftazânî, et-Telvîḥ, I, 172-179; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd, I, 173-175; II, 109-113; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1983, s. 342-345; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr, s. 224; a.mlf., el-Müsâyere, Kahire 1317, s. 151-171; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 857; II, 1412; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 40-41; a.mlf., İşârâtü'l-merâm, s. 76-78; Ebû Azbe, er-Ravżatü'l-behiyye, Haydarâbâd 1322, s. 34-39; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 332-334; A. Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 27, 81-83; Îżâḥu'l-meknûn, II, 201; G. W. Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma (trc. Nusret Hızır), İstanbul 1949, s. 2-11; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VIII, 54-56; Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd, Kahire 1960, s. 67-82; Süheyr M. Muhtar, et-Tecsîm ʿinde'l-müslimîn: mez̠hebü'l-Kerrâmiyye, [baskı yeri yok] 1971, s. 148-150, 261-285; Ahmed Abdurrahman el-Bennâ, el-Fetḥu'r-rabbânî, Beyrut 1976, XXII, 170; Abdurrahman Bedevî, Mez̠âhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 468-472; D. Hume, Din Üstüne (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 165; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VII, 17-18; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 106; Ahmed Mahmûd Sübhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1984, s. 367; Sâlih b. Mehdî el-Mukbilî, el-ʿÂlemü'ş-şâmih fî îs̱âri'l-ḥaḳ ʿale'l-âbâʾ ve'l-meşâyıḫ, Beyrut 1985, s. 109-128, 412-431; Muhammed Aruçi, Nûreddin eṣ-Ṣabûnî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye min Kitâbihi'l-Kifâye fi'l-hidâye (yüksek lisans tezi, 1406/1986, Câmiatü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm), II, 885-891; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh", DİFM, I/2 (1926), s. 111; George F. Hourani, "Two Theories of Value in Medieval Islam", MW, L/4 (1960), s. 269-278; Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh

Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturîdî", Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Kayseri 1987, s. 59-75.

İlyas Çelebi

HÜŞEYM b. BEŞÎR

(هشيم بن بشير)

Ebû Muâviye (Ebû Hâzim) Hüşeym b. Beşîr b. Kāsım es-Sülemî el-Vâsıtî (ö. 183/799)

Bağdatlı muhaddis.

104 (722) yılında Vâsıt'ta doğdu. Aslen Buharalı veya Belhli olduğu, dedesi Kāsım b. Dînâr'ın ticaret amacıyla Vâsıt'a gelerek burada yerleştiği ve Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî için yapılan sarayın inşasında çalıştığı kaydedilir. Babası Beşîr'in de Hüşeym doğmadan önce Haccâc'ın aşçılarından olduğu bilinmektedir. Hüşeym, fakir olmaları sebebiyle babası ilim tahsiline izin vermediği için ondan habersiz olarak Ebû Şeybe el-Kādî'nin derslerine devam etti ve onunla fıkhî münazaralarda bulunacak seviyeye ulaştı. Rahatsızlığı dolayısıyla derse gitmediği bir gün hocasının ziyarete gelmesinden etkilenen babası Hüşeym'e izin verdi; o da Mekke, Basra ve Kûfe gibi şehirlere ilmî seyahatler yaptı. İbn Şihâb ez-Zührî, Amr b. Dînâr, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yûnus b. Ubeyd, İbn Muhaysın, Humeyd et-Tavîl, A'meş, Abdullah b. Avn gibi devrin ileri gelen âlimlerinden hadis tahsil etti. Vâsıt'ta bulunduğu dönemde Ehl-i beyt'ten İbrâhim b. Abdullah'la, 145 (762) yılında Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı başlatılan ayaklanmaya Bâhamrâ mevkiinde katıldı ve bu savaşta oğlu Muâviye ile kardeşi Haccâc b. Beşîr öldürüldü. Savaşlarda cesaretiyle ün kazanan Hüşeym (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, s. 359, 363, 377), muhtemelen Mansûr'un Vâsıt'ı ele geçirmesinden sonra Bağdat'a göç ederek ölünceye kadar burada ikamet etti (Hatîb, XIV, 85). Ahmed b. Hanbel'in ilk hadis derslerini kendisinden aldığı ve dört beş yıl süreyle bu derslere devam ettiği bilinen Hüşeym'den Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, İbnü'l-Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medînî, Osman b. Ebû Şeybe, Yahyâ b. Maîn ve Esed b. Furât gibi tanınmış âlimler hadis rivayet ettiler. Hüşeym 25 Şâban 183'te (1 Ekim 799) Bağdat'ta vefat etmiş ve Hayzürân Kabristanı'na defnedilmiştir.

Hüşeym’in hâfızasının çok güçlü olduğu ve yaklaşık 20.000 hadis ezberlediği belirtilmiş, İbnü’l-Mübârek de insanların hâfızasının zamanla zayıfladığını, fakat Hüşeym’in hâfızasında herhangi bir gerileme olmadığını kaydetmiştir (Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 242). İshak el-Ezrak, onun bir ilim meclisine girerken yanında yazı malzemesi bulundurduğuna şahit olmadığını söylemiş (Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 307), Abdurrahman b. Mehdî de hıfz konusunda onunla yarışacak kimse bulunmadığını belirtmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin onun hadisleri yazdığını söylemeleri, bizzat kendisinin hadis öğrenirken sadece hâfızasını kullandığını belirten ifadesiyle çelişmektedir. Hüşeym’in Zührî’den 100 veya 300 civarında hadisi bir sahîfeye kaydettiği, fakat sahîfenin kaybolduğu, bu sebeple Zührî’den dört veya dokuz hadisi hıfzedip naklettiği şeklindeki rivayet de ondan 100 civarında hadis işittiğini, fakat bunları yazmadığını belirten kendi beyanına ters düşmektedir.

Hakkında “sika, sebt, hâfız, kesîrü’l-hadîs, mütkın” gibi ta‘dîl lafızları kullanılmakla beraber Zehebî Hüşeym’in Zührî’den naklettiği hadislerde gevşek (leyyin) olduğunu söylemektedir (a.g.e., IV, 306). Onun güvenilir bir râvi olduğunu belirten hadis münekkitleri de hadiste çok tedlîs ve irsâl yapmak gibi bir kusuru bulunduğunu kabul ederler. İbnü’l-Mübârek’in Hüşeym’e neden tedlîs yaptığını sorduğunda Süfyân ile A‘meş’in de aynı şeyi yaptıklarını söylediği (İbn Hacer, XI, 62), hatta bu işten zevk aldığını belirttiği nakledilir (Bâcî, III, 1185). Süfyân es-Sevrî ise tedlîs yaptığı için hadisçilerin ondan hadis yazmadıklarını ileri sürer (İbn Adî, VII, 2595). Hüşeym’in maktû haberleri iyi ezberlediği ve hadisi mâna ile rivayet ettiği de kaydedilir. Şu‘be, onun İbn Ömer ve İbn Abbas’tan rivayet ettiği hadislerin, İbn Sa‘d da “ahberenâ” lafzını kullandığı rivayetlerin güvenilir olduğunu belirtmekte, bizzat Hüşeym de “haddesenâ” ve “ahberenâ” diye hadis rivayet ettiğinde o rivayetin muhakkak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Ahmed b. Hanbel, I, 315). İbn Adî, Hüşeym’in sika bir râviden hadis rivayet ettiğinde rivayetinin kabul edilebileceğini, ancak bazı nakillerinde münker râvilerin bulunabileceğini, Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Abdurrahman b. Mehdî gibi âlimlerin ondan rivayette bulunmaları halinde rivayetinin makbul olacağını söylemektedir. Ebû Hâtim, Hüşeym’in doğruluğundan ve güvenilirliğinden şüphe etmemek gerektiğini belirtirken Vekî‘, Hüşeym’in sultana yakın bir kimse olduğunu ileri sürerek ondan hadis rivayet etmediğini söyler (Ebû Ubeyd el-Âcurrî,

III, 132-133, 135). Buhârî, Hüşeym'in bazı rivayetlerini eṣ-Ṣaḥîḥ'in birkaç yerinde kaydetmiş, ancak Firebrî, Buhârî'nin bu rivayetleri sadece haber olarak yazdığını söylemiştir.

Muhtelif kaynaklarda Hüşeym'in hadisleri ilk defa tasnif edip bablara göre tertip edenler arasında ismi geçmekte ve et-Tefsîr adlı eserinden söz edilmektedir. Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân ve Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk'ünde nakillerde bulunduğu bu eser bazı kaynaklarda el-Ḳırâʾât adıyla geçmektedir. Bunun dışındaki eserleri Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh ve Kitâbü'l-Meġāzî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 313; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kal'acî), s. 34-35; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 242; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 230-232; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 60, 61, 98, 100, 101, 103, 105, 117, 122, 145, 177, 220, 299, 313-333, 353, 366, 372, 378, 379, 381; Ebû Ubeyd el-Âcurrî, Süʾâlâtü Ebî ʿUbeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (nşr. M. Ali Kāsım el-Ömerî), Medine 1399/1979, III, 132-133, 135; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 174; Bahşel, Târîḫu Vâsıṭ (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 137-139; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IX, 114-116; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 177; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü'ṭ-ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 359-377; İbn Adî, el-Kâmil, VII, 2595-2598; İbn Şâhin, Târîḫu esmâʾi'ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî), Beyrut 1406/1986, s. 345-346; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 415-416; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, II, 782-783; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 326-327; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîṡ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 196; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 85-94; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, III, 1183-1186; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîṡ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1986, s. 75; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXX, 272-288; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 287-294; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 248-249; a.mlf., el-ʿİber, I, 221; a.mlf., Mîzânü'l-

iʿtidâl, IV, 306-308; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XI, 59-64; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 261, 287; a.mlf., el-Vesâʾil fî müsâmereti'l-evâʾil, Beyrut 1406/1986, s. 100; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 352-353; Sezgin, GAS, I, 38; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 89; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 85-88; Mustafa eş-Şek'a, el-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Kahire 1404/1984, s. 47-52.

Mustafa Ertürk

HÜVÂRÎ BÛ MEDYEN

(هواري بومدين)

(1932-1978)

Cezayir Demokratik Halk Cumhuriyeti’nin ikinci devlet başkanı.

Resmî kayıtlara göre 23 Ağustos 1932’de (diğer kaynaklara göre 1924 veya 1925; bk. Ganiage, s. 651) Kostantîne’nin doğusundaki Kalime’de (Guelma) bir çiftçi

ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Asıl adı Muhammed İbrâhim Bû Harûbe olup Fransız sömürge idaresine karşı yürütülen kurtuluş mücadelesinde önde gelen bütün Cezayirliler gibi Vehrânlı (Oran) meşhur Şeyh Muhammed b. Hüvârî ile (ö. 1439) Medyeniyye tarikatının kurucusu Sîdî Ebû Medyen’in (ö. 594/1198) adlarının bir araya getirilmiş şeklini benimsedi ve bunu bağımsızlık sonrasında da terketmeyip ölünceye kadar kullandı.

Çocukluğunda bir ara Fransızlar’ın yerli çocukları için açtıkları okula devam ettikten sonra burayı bırakıp temel eğitimini Kur’an okulunda aldı. Daha sonra Kostantîne’ye giderek el-Mektebetü’l-Kettâniyye’de üç yıl okudu. Bu dönemde Cezayir’in en fazla millî değerlere bağlı olan bu bölgesinde faaliyette bulunan Abdülhamîd b. Bâdîs’in Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîn hareketinden etkilendi ve “İslâm dinim, Arapça dilim, Cezayir vatanım” parolasını benimsedi. 8 Mayıs 1945’te meydana gelen, Arap kaynaklarına göre 45.000 müslüman Cezayirli’nin öldürüldüğü Setîf katliamı Bû Medyen’in genç yaşta gizli hareketlere yönelmesine ve önce Hizbü’ş-şa‘bi’l-Cezâirî’ye, daha sonra da Hareketü’l-intisâr li’l-hürriyyâti’d-dimukrâtıyye’ye ve el-Hareketü’l-vataniyyetü’l-Cezâiriyye’ye katılmasına yol açtı.

Bû Medyen, askerlik çağı geldiğinde sömürge idaresinde görev yapmamak, ayrıca eğitimini tamamlamak istediği için Cezayir’i terkederek Tunus’a

gidip Zeytûne Üniversitesi'ne girdi; ancak bir yıl sonra daha ileri düzeyde eğitim görmek amacıyla Kahire'deki Ezher Üniversitesi'ne geçti ve fiilen mücadeleye atıldığı 1954 yılına kadar dört yıl süreyle İslâmî ilimler ve Arap dili ve edebiyatı okudu. Kahire'deki günleri onun müslüman-Arap kimliği üzerinde çok etkili oldu. O dönemde Kahire Arap milliyetçiliğinin merkeziydi. Bû Medyen'in fikirleri Kahire günlerinde olgunlaşmış ve hedefleri belirlenmiştir. Çünkü Fas, Tunus, Cezayir ve Libya'dan gelen gençler buradaki Mektebü'l-Mağribi'l-Arabî'de buluşarak Kuzey Afrika halklarının bağımsızlık mücadelesini konuşuyorlar ve bu düşüncelerini birlikte yoğurarak geliştiriyorlardı.

Ülkesine dönüşünde sol akımlarla ilgilenen Bû Medyen Mao ve Che Guevara gibi sosyalist liderlerin düşüncelerini okudu ve bunları sahip olduğu İslâmî bilgilerle birleştirip çeşitli dergilere yazılar yazdı. 1955 yılında silâhlı mücadeleye başlamak üzere bir grup arkadaşıyla birlikte Fas'a geçti, buradaki Vücde şehrinde bir teşkilât kurarak ileride yanında yer alacak olan arkadaşlarıyla ilk defa bir araya geldi ve karargâhtan eylemleri yönetmeye başladı. Beşinci vilâyet olarak bilinen Vehrân'daki askerî hareketlerin planlamasını ve koordinasyonunu yaptı. Aynı yıl içinde gittiği Fas şehrinden buraya bol miktarda silâh sevkederek direnişi canlı tuttu. Ardından tekrar Vehrân bölgesine dönerek Abdülhafîz Bû Teflika'nın yanında yer aldı ve 1958'de onun yerine geçti; 1960'ta da albay rütbesiyle 30.000 mücahid mevcutlu Ceyşü tahrîri'l-vatanî'ye kumandan tayin edildi. Daha sonra Cezayir-Tunus sınırındaki sosyalist Cezayir'in temellerinin atıldığı Gârüddimâ (Ghardimaou) karargâhına geçti ve hem Fas hem de Tunus sınırında bulunan askerî birlikleri idaresi altına aldı. Burada ekibiyle birlikte Fanon, Guevara, Sartre ve Jeanson'un eserlerini okuyarak sosyalizmi iyice öğrendi.

Hüvârî Bû Medyen, 1962 yılı Haziranında kumandanlıktan alınması üzerine Tilimsân'daki Ahmed b. Bellâ'ya katıldı; bir ay sonra da bağımsızlık savaşı kazanıldı. 18 Mart 1962'de Evianles-Bains'de imzalanan Evian Antlaşması'ndan sonra 1 Temmuz 1962 tarihinde Cezayir Cumhuriyeti kuruldu. 1 milyon civarındaki asker ve sivil Fransız nüfusun tamamına yakını ve Fransa taraftarı Cezayirliler kısa zamanda ülkeden ayrıldı. 3 Ağustos 1962'de Cezayir şehrine giren Ahmed b. Bellâ, Bû Medyen'i 29 Eylül 1962'de Savunma Bakanlığı'na getirirken teğmenlerinin çoğunu

milletvekili veya bakan yaptı. Bû Medyen 17 Mayıs 1963'te konsey başkan yardımcılığına tayin edildi. Bu arada Ahmed b. Bellâ cumhurbaşkanı olunca etrafındaki güçlü kişileri saf dışı bırakmaya başladı. Ancak Bû Medyen arkasını orduya dayayarak hükümette kalmayı başardı ve kendi başına hareket etmeye başladı; 19 Haziran 1965'te de diktatörlükle suçladığı Bellâ'yı askerî bir darbe ile görevden uzaklaştırıp yönetimi ele geçirdi. 10 Temmuz 1965'te İhtilâl Konseyi başkanlığı, başbakanlık ve Savunma bakanlığı gibi en üst düzey görevleri bizzat kendi üzerine aldı.

Bû Medyen, on üç buçuk yıllık iktidarı boyunca siyasîleşmeyi pek istemedi ve iktidarının ilk yıllarında halkın karşısına çıkmadı. Sanayi, ziraat ve kültür sahalarında büyük vaadlerle başlattığı hamlelerden sadece birincisi çeşitli eksiklerle gerçekleşti; ikincisi başarısızlıkla sonuçlanırken üçüncüsü de yüzeysel kaldı.

Kişiliğinin ancak 1972'den itibaren istikrar bulduğu kabul edilen Bû Medyen, yeteri kadar eğitim görmemiş, şehir kültüründen mahrum ve hatip olmayan, katı ilkeci, uzlaşmaz, fakat çalışkan, içine kapanık bir kimse olarak tanındı. Fransızca'yı hayatı boyunca tam anlamıyla öğrenemedi. Başlangıçta İslâmî değerlere saygı gösterirken giderek bu anlayışı değişti. Ateist Marksistler'e yakınlığına rağmen sosyalizme kayan ülkede müslüman-Arap kültürünü belirleyici unsur kabul etmesi bir ikilem içinde olduğunu gösteriyordu. Öyle ki 22 Kasım 1976'da referandumla kabul edilen Marksist eğilimli millî anayasaya İslâmiyet resmî din olarak konulduğu gibi seçilecek cumhurbaşkanı da mutlaka müslüman olacak ve törende İslâmî usulle yemin edecekti. Kumarın yasaklanması, cuma gününün hafta tatili kabul edilmesi, ramazan ayında çalışma saati ayarlaması, müslümanlara içki satışı ve domuz yetiştirme yasağı, yeni camilerin yapımına devlet desteğinin sağlanması, hac yolculuklarının devlet tarafından organize edilmesi ve hükümette din işleri bakanlığının ihdası gibi hususlar da bu cümledendir. Bu durumu, sömürge yönetiminin halk üzerinde bıraktığı olumsuz etkilerin silinmeye çalışılmasıyla ve Bû Medyen'in dinî-millî atmosferli bir muhitten çıkması sebebiyle zaman zaman bu duygularını siyasî tavrına yansıtmasıyla yorumlamak mümkündür.

Bû Medyen'in kurmaya çalıştığı devlet rejimi genel hatlarıyla halkın kendi değerleriyle

o günkü farklı rejimlerin, bilhassa sosyalizmin karıştırılmasından ibaretti. Bu yaklaşım, Cezayir milliyetçiliğiyle teknik sosyalizmin zaman zaman İslâmî unsurlarla bezenmesinden başka bir şey değildir. 1970'ten sonra bir ara görülen komünist gençliğin taşkınlığı İslâmî eğilimler sayesinde bastırıldı (Charnay, s. 379). Yine de İslâmî hareketler Bû Medyen'in ölümüne kadar gizlilik içinde yürütüldü. Başlangıçta İslâmî bir ruhla hareket ederek ele geçirilen bağımsızlık, 13 Aralık 1965'te Moskova'ya ilk resmî ziyaretini yapan Bû Medyen'in komünist ve ateistlerle gerçekleştirdiği iş birliğinden sonra yön değiştirdi; daha çok sol görüşlüler iş başına getirilerek muhafazakârlar tasfiye edildi (Rouadjia, s. 147).

İktidarı elinde bulundurduğu süre içinde Bû Medyen halk üzerinde olumlu ve olumsuz etki yapan birçok karar aldı. Başta Ahmed b. Bellâ'yı hapse attırması halk tarafından hoş karşılanmadı. Daha Fas sınırında mücadeleye başladığı günlerde muhaliflerini saf dışı bırakması devlet başkanlığı yaptığı dönemde de devam etti. Muhaliflerinden Muhammed Haydar sürgünde bulunduğu Madrid'de (7 Ocak 1967) ve Kerîm Belkāsım Frankfurt'ta (20 Ekim 1970) öldürüldü. 1971, 1972 ve 1974'te toprak reformlarını ilân etmesiyle birlikte taşradaki nüfuzlu mahallî idarecilerin güçlerini azaltmaya çalışması bu kesime karşı bir tavırdı. Ülkede sosyalist toplum oluşturabilmek amacıyla giriştiği bu toprak reformları hoş karşılanmadı. Özellikle ferdî mülkiyette bulunan büyük arazilerin devlet tarafından düşük bedellerle istimlâk edilerek köylüye dağıtılması beklenen neticeyi vermedi; işsizlik arttı ve üretim düştü. Bağımsızlık sonrası Cezayir'in tek partisi olan Cebhetü't-tahrîri'l-vatanî'nin başkanlarının tamamı Bû Medyen'in tayin ettiği kimselerdi. 1966'da ceza hukuku ve medenî hukuk düzenlendi. Kamu yatırımlarına hız verildi ve birçok sektör millîleştirildi. Özellikle yabancı maden şirketlerinin millîleştirilmesi (7 Mayıs 1966), Fransız askerî karargâhlarının boşaltılması (Mayıs-Haziran 1967), Arap dünyasında ilk defa petrol boru hatları, doğal gaz ve Fransız petrol şirketlerinin % 50'sinin millîleştirilmesi halk arasında olumlu karşılandı.

Bû Medyen daha çok Cemal Abdünnâsır'ın neososyalizminden etkilendi. Cezayir'le komünist-sosyalist hareketler ve devletler arasında ilişkiler

kuruldu. Bû Medyen, Sovyetler Birliği başta olmak üzere dönemin en aşırı sosyalist ve komünist ülkeleri olan Küba, Çin, Kuzey Kore ve Vietnam'a gitti; pek çok devlet başkanı da Cezayir'e geldi. Ülkenin askerî gücü 1000 kişilik Sovyet teknisyen grubu tarafından yetiştirilirken silâh alımları da bu devletten yapıldı. Fakat Sovyetler'in ülkede ağırlık kazanması Fransa'yı rahatsız etti. 1967 Arap-İsrail Savaşı'nda Amerika Birleşik Devletleri ile ilişkiler kesildi. Filistinliler'in davası devamlı desteklendiği ve Mısır'dan çıkarılan Filistin'in Sesi Radyosu'na çalışma imkânı tanındığı için İsrail ile münasebetler bozuldu. 1975 sonunda da Batı Sahra meselesinde Cezayir'in bağımsızlık mücadelesi veren Polisario'nun yanında yer alması Fas'la ilişkileri iyice gerginleştirdi.

13 Eylül 1968'de Afrika Birliği Teşkilâtı Cezayir'de toplandı. 1970 yılından itibaren Mağrib ülkeleri arasında olumlu ilişkiler kuruldu. Bû Medyen, başlangıçta ilgi duyduğu Cemal Abdünnâsır'ın Ahmed b. Bellâ ile yakınlığını ve Arap-İsrail savaşındaki Mısır ordusunun başarısızlığını bahane ederek bu ülkeyle ilişkilerini dondurdu. Yine de Nâsır'ın çizgisini iyi takip etti. Özellikle Sovyetler'in Mısır'a askerî yardım yapmasına ön ayak olarak sıkça görüştüğü Enver Sedat döneminde karşılıklı ilişkiler yeniden güçlendi. Dünya tarihinde ilk defa yetmiş devlet başkanı bir araya gelerek 1973'te Bağlantısızlar'ın Cezayir'deki zirve toplantısına iştirak etti. Bû Medyen, Bağlantısızlar'ın lideri seçilerek 1973-1976 yılları arasında bu görevi yürüttü. Amerika Birleşik Devletleri'yle ilişkiler Carter'ın başkan seçilmesiyle 1974'te tekrar kuruldu.

Bû Medyen 1967'de ordu içinde kendisine karşı yapılan bir ayaklanmayı bastırdı; 1968'deki suikast girişimi de sonuç vermedi. Devlet başkanlığının yanı sıra başbakanlık ve Savunma bakanlığını uhdesinde bulundurması, polis teşkilâtı, gizli servis ve genelkurmayın doğrudan kendisine bağlanması, 1970'li yıllarda Bû Medyen'in ülkedeki hâkimiyetini doruğa ulaştırdı. 10 Aralık 1976'da yapılan seçimde % 99 oy alarak Cezayir'in seçilmiş ilk cumhurbaşkanı oldu. 1978'in sonunda resmî ziyaret için bulunduğu Suriye'de rahatsızlanınca buradan ayrılarak Moskova'ya gitti; dönüşünde hasta olduğu açıklandı. 27 Aralık 1978'de öldü. Anıtmezarı, başşehir Cezayir'de ülkenin millî kahramanı Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'nin kabrinin sağ tarafında bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Dermenghem, Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, Paris 1954, s. 74; Lutfî el-Hûlî, Hivâr Maʿa Bû Medyen, Beyrut 1975; L. Talha, "L'économie maghrebine depuis l'independance", Introduction à l'Afrique du nord contemporaine, Paris 1975, s. 155-213; W. K. Ruf, "La politique étrangère des états maghrebines", a.e., s. 214-240; A. Gautier, L'Algérie: Décolonisation-Socialisme-Industrialisation, Montreuil 1976, s. 63, 69; H. Sanson, "L'Islam de Houari Boumediene", Annaire de l'Afrique du nord 1978, Paris 1979, s. 267-276; a.mlf., "Statut de l'Islam en Algérie", Le Maghreb musulman en 1979, Paris 1983, s. 96; H. Michel, "Chronique politique", a.e., s. 335-369; B. Stora, Dictionnaire biographique de militants nationalistes algerien 1926-1954, Paris 1985, s. 146; Ferhat Deniz, Cezayir'de İslâmî Hareket, İstanbul 1986, s. 68, 74-89; P. Balta, Le grand Maghreb, Paris 1990, s. 85 vd.; a.mlf., "Houari Boumedyen", L'état du Maghreb, Tunus 1991; a.mlf., "Rencontres aves le président algérien", Le Monde, nr. 10547, Paris 28.XII.1978, s. 5; L. Addi, L'impasse du populisme; Algérie, collectivité politique et état en construction, Alger 1990, s. 96-97; Ahmed Rouadjia, Les frères et la mosquée: Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie, Paris 1990, s. 146-148; Âgā b. Avde el-Mezârî, Ṭulûʿ saʿdi's-suʿûd fî aḫbâri Vehrân ve'l-Cezâʾir (nşr. Yahyâ Bû Azîz), Beyrut 1990, I, 68; B. Droz - E. Lever, Histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962, Paris 1991, s. 208, 216, 344; J. P. Charnay, La vie musulmane en Algérie, Paris 1991, s. 379; Middle East and North Africa, London 1993, s. 273-276; R. Yanice, "The Impact of the French Colonial Heritage on Language Policies in Independant North Africa", North Africa; Nation, State and Region, London-New York 1993, s. 221-232; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours, Paris 1994, s. 618-620, 627-664; Muhyiddin Umeymûr, Eyyâm maʿa'r-reʾîs Hüvvârî Bûmedyen, Beyrut 1415/1995; Daniel Junqua, "Une succession diffiicile", Le Monde, nr. 10547, Paris 28.XII.1978, s. 1-2; Jean Lacouture, "Une vie confondue avec celle de l'état", a.e., nr. 10547 (1978), s. 4; Claudine Rulleau, "Une politique identifiée au développement", a.e., nr. 10547 (1978), s. 5; "La mort du président Boumediène", a.e., nr. 10547 (1978), s. 1, 3-7; J. L. Péninou, "Houari Boumediène l'étatiseur elgérien est mort à 46

ans”, Libération, Paris 28.XII.1978, s. 10-11; Jean-Louis Hurst-Maurienne, “Putsch militaire-Alger, le 19 juin 1965, le témoignage d’un «pied rouge». L’arrivée du Sphinx”, a.e. (28.XII.1978), s. 11; Poul-Marie De la Gorce, “Un nationaliste farouche et passionné”, Le Figaro, Paris 28.XII.1978, s. 4; Edmond Begheaud, “Français et -Algériens «condamnés» à la coopération”, a.e. (28.XII.1978), s. 5; Cengiz Çandar, “Huari Bumedyen”, Çağdaş Liderler Ansiklopedisi, İstanbul 1986, I, 232-250.

Muhammed Dayfallah

HÜVE HÜVE

(هو هو)

Varlık anlamında kullanılan bir felsefe terimi.

Arapça'da "O odur, o kendisidir" anlamına gelen bu ibareyi ilk İslâm filozofu Kindî, bir cinse dahil olan türlerin kapsamındaki her şahıs için kullanmıştır. Bundan dolayı her bir şahıs veya fert kendisiyle özdeştir; başkası değildir. Şu halde hüve hüve mutlak bir kavram olarak ele alındığında onun karşıtı gayr (başkası) terimidir. Bu durumda bir şeyin hüve hüve (kendi kendisi) olması başkası olmaması demektir. Ebû Rîde, Kindî'nin bu kavramı "kendi başına var olan şey" anlamındaki hüviyetle aynı anlamda kullanmış olabileceğini belirtir (Resâʾil, s. 129, dipnot 4). Nitekim Kindî de Ebû Rîde'nin görüşünü doğrulayacak biçimde hareket çeşitlerinden olan dönüşümü (istihâle) açıklarken, "Bir şey, hüve hüve olarak kalırken niteliklerinin değişmesidir" demektedir. Bu da her şahsın bir cevher olduğu gerçeğini dile getirmektedir. Çünkü felsefî bir kavram olarak cevherin temel özelliği, değişen arazları taşımakla birlikte kendisinin değişmeden kalmasıdır. Nitekim Arapça felsefî metinlerde Tanrı (bâri') "hüve hüve" olarak nitelenmekte ve böylece onun tarifinin yapılamayacağı ifade edilmektedir. Aynı şekilde Fârâbî de hüve hüvenin "birlik ve varlık" (vahdet ve vücûd) anlamına geldiğini ve, "Zeydün hüve kâtibün" ile "Zeydün mevcûdün kâtibün" önermelerinin aynı gerçekliği belirttiğini söyler.

Hüve hüve ifadesinin en açık biçimde İbn Sînâ metafiziğinde "varlık" anlamında kullanıldığı görülür. Bu sebeple kâmil mânada hüve hüve yalnızca Tanrı için kullanılır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Tanrı'dan başka her şeyin hüve hüve oluşu kendisinden (li-zâtihî) değil başkasındandır (li-gayrihî). Tanrı'nın li-zâtihî hüve hüve olması O'nun varlığı ile mahiyetinin bir ve aynı olması demektir. Şu halde varlığı kendinden olan, yâni li-zâtihî hüve hüve olan şey vâciübü'l-vücûddur. Li-zâtihî hüve hüve olanın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu için mantıkî bir tanımı yapılamaz. Akıl, böyle bir varlık hakkında "O vardır" anlamında "O O'dur" (hüve hüve) yahut "O

kendi kendisidir” diyebilir. Bu durumda varlığını başkasından alan yani sebebi olan her varlık li-zâtihî hüve hüve olan Tanrı dikkate alınmaksızın hüve hüve olamaz. Diğer bir ifadeyle Tanrı’dan başkasına ancak mecazi olarak hüve hüve denilebilir. Fakat başkası dikkate alınsın veya alınmasın varlığı kendinden olan bir şey gerçek anlamda hüve hüvedir. İbn Sînâ da hüve hüveyi Fârâbî’de olduğu gibi varlık anlamında kullanmaktadır. Ancak İbn Sînâ, varlığı vâcip ve mümkin olarak ikiye ayırdığı gibi hüve hüveyi de “li-zâtihî hüve hüve” ve “li-gayrihî hüve hüve” olmak üzere ikiye ayırmakta ve birincisini Tanrı, ikincisini Tanrı’nın dışındaki varlıklar için kullanmaktadır. Tevrat’ta Tanrı için kullanılan Yahve kavramının da “ey O” anlamına geldiği ve Kur’an’da Tanrı için kullanılan “hüve” (O) zamirine benzediği söylenmektedir. İbn Sînâ’ya göre hüve hüve, mantık bakımından bir şeyin en derin temelinde (künhünde) aklın idrakine konu olan kısmıdır. Şeyi hüve hüve olarak idrak etmek, onu bütün arazlarından arındırılmış biçimde en temelinde idrak etmektir. Bu seviyedeki bir idrakte bir bakıma akıl onunla birleşir (ittihad) ve bu idrakin sonunda büyük bir haz duyar. İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın dışındaki şeyler çeşitli açılardan birbirinin aynı (hüve hüve) olur. Bu sebeple nitelik bakımından birbirine benzeyenlere “şebîh”, nicelik yönünden benzeyenlere “müsâvî”, izâfet açısından benzeyenlere “münâsib”, cins itibariyle birbirinin aynı olanlara “mücânis”, tür bakımından birbirinin aynı olanlara “mümâsil”, duyuların idrak ettiği özelliklerinde birbirine benzeyenlere “müşâkil” denir.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâʾil, s. 124, 129, 217, 219; Fârâbî, et-Taʿlīḳāt (nşr. Câʻfer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1988, s. 61; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât(1), I, 27, 97, 120, 198, 200-201; II, 304, 339, 349-350, 369, 425-426; Abdurrahman Bedevî, Eflâṭûn fi’l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 268, 315; Raymond Bowman, “Yahweh the Speaker”, I (1944), s. 2-3.

Ali Durusoy

HÜVELBÂKİ

(هو الباقى)

Allah'ın ebedîliğini ifade eden ve Osmanlılar'da mezar baş taşlarına yazılması âdet olan Arapça ibare.

İfadeyi oluşturan kelimelerden birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım esmâ-i hüsnânın yer aldığı çeşitli âyetlerde (meselâ bk. el-Haşr 59/22-24; el-İhlâs 112/1) doğrudan Allah Teâlâ hakkında kullanılan hüve (hû "o") zamiridir. Bazı İslâm âlimleri tarafından ism-i a'zam ve tasavvuf ehlince zikirlerin doruk noktası, Allah'a yakınlığın en veciz ifadesi kabul edilen bu kelime, Allah'ın bütün vasıflarını ihata eden lafza-i celâl yerine kullanılmaktadır. Bâkī kelimesi ise bekā kökünden türetilmiş bir sıfat olup esmâ-i hüsnâdan biri olarak "varlığının sona ermesi düşünülemeyen, ebediyen var olan" anlamına gelmektedir (Yurdagür, s. 248-249).

Dünya hayatını sona erdiren ölüm hadisesi, yüce yaratıcının ölümsüz âlemine geçişi sağlayan ve ibret alınması gereken bir olaydır. "Hüve'l-bâkī" (ölümsüz ve ebedî olan sadece O'dur) ifadesi, insana bir yandan Allah'ın üstün kudret ve ebedîliğini hatırlatırken öte yandan kulun fâniliğini ve onun ölüm karşısındaki aczini dile getirmekte, dolayısıyla hakiki saadetin ancak Allah'a teslim olmakla gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Bu ibare genellikle, kabirlerin baş ucuna dikilen taşlardaki (baş taşı) kitâbelerin en üst kısmına ölümden hiç kimsenin kurtulamayacağını anlatmak amacıyla yazılmış olup aynı zamanda ölüm karşısında geride kalanların acısını hafifletmekte, ayrıca, "O verdi, O aldı"; "O'ndan geldik, O'na döneceğiz" gerçeğini de yaşayanlara hatırlatmaktadır.

Sadece Osmanlılar'da görülen ve özellikle İstanbul'un fethinden sonra yaygınlaşan bu uygulamada hüvelbâki bilhassa celî ta'lik ve sülüs hatlarıyla, harf inkılâbından sonra da yeni harflerle yazılmış, bu âdet günümüze kadar devam etmiştir. Pek çok ünlü hattatın "Allah", "Muhammed" ve besmele istifinden sonra en çok bu ibarenin istifiyle meşgul olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Türk sanat ve kültürünün bir nevi

açık hava müzesi olarak kabul edilen mezarlıklarda birçok “hüvelbâkī” istifi bulunmaktadır. M. Zeki Kuşoğlu bu istifin yaygın ve hat sanatı bakımından değerli örneklerini bir kitapta toplamıştır (bk. bibl.). Mezar taşlarına bunun yanında, “Küllü men aleyhâ fân” (Her canlı fânidir, er-Rahmân 55/26); “Küllü nefsin ẕâiḳatü’l-mevt” (Her canlı ölümü tadacaktır, el-Ankebût 29/57) gibi âyetler de yazılmıştır.

Türk şiirine de girmiş olan hüvelbâki sözünün şairler tarafından değişik anlam çerçeveleri içinde kullanıldığı görülmektedir. Tevhidlerle esmâ-i hüsnâ manzumelerinde rastlanan ibare bu metinlerde daha çok sözlük anlamıyla kullanılır. Usûlî’nin, “Evvel ü âhir hüve’l-hayyü’l-lezîsin lâ-yemût / Zâhir ü bâtın hüve’l-bâkīsin Allāhü’s-samed” beyti buna bir örnek teşkil eder. Nesîmî’nin, “Nesîmî çünkü Hakk’a vâsıl oldu / Hüve’l-bâkī hüve’llāhü’l-bekādır” beyti, ibarenin ölüm dolayısıyla ve

tarih düşürme amacıyla kullanılışına bir örnektir. “Nasîbin baş ucunda bir hüve’l-bâkīli mermermiş / Senin artık mekânın servilik altında bir yermiş” beyti de bu ibarenin, geleneksel mezarlık manzarasının tasviri içinde bir mezar taşı üzerinde yer alışına örnek verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Usûlî, Usûlî Divanı (nşr. Mustafa İsen), Ankara 1990, s. 88; Mehmet Zeki Kuşoğlu, Mezar Taşlarında Hüve’l-Bâkî, İstanbul 1984; Mehmet Yılmaz, Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler, İstanbul 1992, s. 73; Metin Yurdagür, Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, İstanbul 1996, s. 28, 248-249; Osman Türer, “Esrâr-ı Hû”, İlim ve Sanat, sy. 40, İstanbul 1996, s. 95-97; Bekir Topaloğlu, “Bâkī”, DİA, IV, 537.

M. Zeki Kuşoğlu

HÜVİYYET

(هويّت)

Bir nesnenin varlık alanında bir birim ve şahsiyet olarak görünmesini ve durumuyla başka şeylerden ayrılmasını ifade eden felsefe terimi.

İslâm felsefesinde varlık meselesi ele alınırken kullanılan hüviyyet kelimesi, Aristo'nun Metafizika'sının Arapça'ya tercümesi esnasında "to on" (mevcut) karşılığı olarak türetilmiş, "to on" kavramına Aristo tarafından birçok anlam yüklendiğinden İslâm filozofları bu kavrama "mevcûd", "hakîkat", "inniyyet" ve "mâhiyyet"in yanında var olanın özünü ve kimliğini ifade etmek üzere yer vermişlerdir. V. (XI.) yüzyıldan itibaren nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına mâhiyyet, bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına hakikat ve inniyyet, varlık alanına çıkarak gerçeklik kazanan nesnelerin sahip oldukları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de hüviyyet denilmiştir (Kaya, s. 453). Varlıkların başka özellikleri yanında hüviyyetleri bakımından birbirinden farklı oluşu ise gayriyyet terimiyle ifade edilmekte, bazı kaynaklarda hüviyyetin ayniyyetle eş anlamlı olduğu belirtilmektedir (bk. AYNİYYET). Böylece hüviyyet, bir nesnenin zihin dışındaki varlığını ifade etmesi açısından o nesnenin tamamen ma'kūlât alanına dahil olduğunu belirten mâhiyyet kavramından, nesnenin başkalarından ayırt edilmesini sağlayan özelliklerini gösterdiği için de onun kesinlikle sabit olduğunu bildiren hakikat kavramından ayrılır (Cürcânî, et-Taʿrîfât, "el-Mâhiyye", "el-Hüviyye" md.leri; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf, III, 17-18; Ebü'l-Bekā, s. 961).

Bir şeyi gösteren, dolayısıyla onun mevcut olduğuna delâlet eden üçüncü şahıs zamiri "hüve"den türetilen hüviyyet Yunanca'daki "to on" kavramını karşılamak için kullanılmışsa da "to on"un asıl karşılığı olan "mevcûd" kelimesi Arapça'da bulunduğu için tercüme döneminden beri hüviyyetin Yunan felsefesinde tam karşılığının yer almadığı düşünülmüştür. "To on" kavramının Arapça'ya bazan mevcûd ve genellikle de hüviyyet kelimesiyle aktarılmasının getirdiği en önemli sonuçlardan biri, bir kavramın diğerine göre daha farklı bir hususu vurgulayarak tek bir kavram tarafından yeterince

ifade edilemeyen bir inceliği belirtmiş olmasıdır. Buna göre mevcûd kavramı mutlaklık veya gayri muayyenlik ifade ederken hüviyyet daha çok zaman ve mekân içinde belli özelliklere sahip bir varlığı gösterir. Bir şeyin hüviyyetinden, ancak o şey varlık alanına çıktıktan sonra başka şeylere nisbetle ve onlardan ayrıldığı özelliklere işaretle söz edilebilir. Bu durumda hüviyyetin incelenmesi hem varlığı hem de onun en temel özelliklerini konu alan ontoloji alanına girer (İbn Rüşd, Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, I, 298).

Mevcûd kavramı varken Metafizika tercümesinde neden yeni bir kavrama ihtiyaç duyulduğu ve hüviyyet teriminin niçin türetildiği meselesi başından itibaren filozofları düşündürmüş, Fârâbî ve İbn Rüşd bu soruya doğrudan açıklamalar getirirken Abdülkerîm el-Cîlî konuyu kavramın etimolojisini dikkate alarak açıklamaya çalışmıştır. Fârâbî Farsça, Soğdca ve Grekçe'yi örnek göstererek bütün eşyaya delâlet etmek, yani varlık kavramını ifade etmek üzere her dilde "mevcûd" ve anlamdaşı kelimeler bulunduğunu, bunların bir önermede konu ile yüklem arasındaki irtibatı gösterdiğini söyler. Nitekim Farsça'da "est", Grekçe'de "estin", Soğdca'da "esti" bu işlevi gören lafızlardır. Ancak bunlar ne masdarı bulunan ne de çekimi yapılan, dilde ilk defa öylece vazedilmiş olan kelimelerdir. Ayrıca çekimi olmayan bu tür kelimelerden masdar yapılması ihtiyacı da duyulmuştur. Fârâbî'nin tesbitine göre başka dillerdeki felsefî metinlerin Arapça'ya çevrildiği ve filozofların Arapça yazmaya başladığı sıralarda bu dilde, Farsça'daki "hest" ve Yunanca'daki "estin"in yerine geçecek kelimeler mevcut değildi. Halbuki mantıkta ve bilhassa felsefenin nazarî alanlarında bu nevi kavramlara şiddetle ihtiyaç duyulmaktaydı. İşte söz konusu dönemlerde filozoflar, Arapça'da yukarıda anılan yabancı kelimelerin yerini tutacak kelimeler bulamadılar. Bu durum karşısında bazı filozoflar Farsça'daki "hest" ve Yunanca'daki "estin" yerine Arapça'da "hüve"yi önerdiler (Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 111-112). Çünkü Fârâbî'ye göre hüve birlik ve varlığı ifade eder. Meselâ, 'Zeyd kâtiptir' (Zeydün [hüve] kâtıbün) dendiğinde bundan, "Zeyd kâtip olarak vardır" anlamı çıkar (et-Taʿliḳāt, s. 21). Bundan dolayı filozoflar varlık kavramını karşılamak için hüve kelimesinden hüviyyet masdarını yaptılar. Ayrıca bu şekildeki bir masdar yapma usulünü çekimi yapılamayan diğer isimlere de uygulayarak meselâ "insan"dan "insâniyyet", "recül"den "recüliyyet" gibi masdarlar türettiler. Farâbî hüviyyet kavramının etimolojisini bu şekilde açıklarken "şey" ve

“mevcûd” kavramlarını ona tercih etmenin daha doğru olduğunu da söyler (Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 112-115).

İbn Rüşd hüviyyet kavramının, mevcûdun eş anlamlısı olmakla birlikte bazı mütercimler tarafından çağrıştırdığı ârızîlikten dolayı mevcûda tercih edildiğini ileri sürer. Ona göre mevcûd, türemiş bir kelime olduğu için Arapça’daki her türev gibi bir ârızîlik ifade eder. Halbuki Yunanca aslında bu kavram sadece arazlar için değil cevherler için de kullanılmaktadır. Bunu dikkate alan bazı mütercimler, “bir şeyin cevheri ve zatı” anlamına gelen hüveden hüviyyet kavramını türetmişlerdir (Tefsîru Mâ Baʿ de’t-tabîʿ a, II, 557-558).

Müslüman filozoflar vücûd ile mevcûd arasında bir fark gözetmişler ve bu farkı yaratma ile ilişkilendirerek bir taraftan Tanrı’nın birliğini, diğer taraftan öteki varlıkların varlığını inkâr etmeksizin açıklamaya uygun hale getirmişler, bunun sonucunda özellikle Aristo’nun Metafizika’da yer verdiği delilleri daha farklı bir bağlamda kullanma imkânını sağlamışlardır. Aslında Aristo ile onların varlık

anlayışının esasındaki fark yaratma kavramından kaynaklanmaktadır. Yaratma düşüncesinden hareket eden İslâm filozofları, Yunan felsefesinin aynı zamanda maddî olan ilkelerini sadece Tanrı dışındaki varlıklar için geçerli, maddî olmaktan çok aklî ilkeler şeklinde görmüşler, kategoriler ve diğer varlık ilkelerinin ise sadece soyutlama neticesinde elde edildiğini savunmuşlardır. Fârâbî ilk defa mâhiyyeti hüviyyetten ayırarak mâhiyyeti bir şeyin kavramsal düzeyde varlığı, hüviyyeti ise dış dünyadaki varlığı için kullanmıştır. Ona göre bir şeyin mâhiyyetine yani ne olduğuna tanımı ile ulaşmak mümkün iken aynı şeyin hüviyyetini ancak his ve delil vasıtasıyla tanımak mümkündür. Meselâ insanın mâhiyyeti “düşünen canlı” olmaktan ibaretse bunların bilinmesi, mâhiyyeti bu olan insanın hüviyyetinin (dış dünyadaki varlığı) ne olduğunu bilmeyi gerektirmez. Fârâbî genel anlamda var olan hakkında konuşurken mevcûd kavramını (Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 113 vd.), daha özel bir anlamı kastettiği zaman ise hüviyyeti kullanmaktadır (et-Taʿ lîḳāt, s. 61-62). Buna göre bir şeyin hüviyyeti onun ayniyyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve sadece ona ait münferit varlığı demektir. “O” ile hüviyyete, özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edilir (a.g.e., s. 61-62; Atay, Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma, s. 15).

İbn Sînâ'nın eserlerinde hüviyyet kavramı önemli bir yer tutmaz. İbn Sînâ da Fârâbî gibi hüviyyet yerine mevcûd kavramını tercih eder; hatta el-İlâhiyyât'ta çok açık bir şekilde bu kavramı "vahdet" ve "hüve hüve" anlamında kullanır. Ancak bazı risâlelerinde hüviyyet kavramını "el-hüviyyât el-müdebbere" şeklinde vücûd ve mevcûd karşılığı olarak da kullanmaktadır (Hasan Âsî, s. 106-113, 244-247). Meselâ İhlâs sûresi tefsirinde hüviyyet kavramı, Tanrı dışındaki diğer varlıklar hakkında "başkalarından tefrik edilebilir birimler olarak cüz'î varlıklar"ı ifade eder. Buradan hareketle hüviyyet, ontolojik bağlamda vâcib-mümkin tefrikine paralel olarak mutlak ve müstefâd şeklinde iki kısma ayrılır. Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın hüviyyeti zâtı ve mâhiyyetinin aynı, mümkinü'l-vücûd olan âlemin varlığı ve hüviyyeti ise mâhiyyetinden farklıdır. Bu noktada hüviyyet Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken kullanılan bir kavram olmakta ve "başkalarından tefrik edilebilir bir birim olarak var olma" anlamına gelmektedir.

Goichon'un, İbn Sînâ'nın el-İlâhiyyât'ta hüviyyet kavramını "hüve hüve" (identité) anlamında değil mevcûd ve vahdetin aynı şey olmasından dolayı Metafizika tercümesindeki şekliyle mevcûd anlamında kullandığı iddiasının (EI2 [İng.], III, 645) söz konusu pasaj (eş-Şifâ˒ el-İlâhiyyât [1], s. 303-304) ve İhlâs sûresi tefsiri (Hasan Âsî, s. 106-113) yakından incelendiğinde doğru olmadığı görülür. İbn Sînâ bu kavramı, bazı istisnalar dışında asıl olarak "hüve hüve" anlamında ve Latince mütercimlerinin de doğru tercüme ettikleri gibi "identité" karşılığında kullanmıştır.

Hüviyyet, felsefede kazandığı anlamın bir sonucu olarak vahdeti vücûdcularda Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın "bâtın" olmakla birlikte ehl-i hak için en zâhir varlık olduğu düşüncesinden hareketle âlemin O'nun sûreti ve hüviyyeti, Tanrı'nın ise varlığın ruhu olduğu görüşünü savunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre, "Her şey varlığını O'na borçludur" demek yetmez, çünkü her şey O'nun kendi kendisini izhar ettiği bir görünüşüdür. Dolayısıyla Tanrı'nın hüviyyeti "halk-ı cedîd" içinde Hakk'ın kendi kendini izhar etmesinden ibaret olan âlemden başka bir şey değildir (Konuk, I, 38-39, 261 vd.). Burada da hüviyyet kavramı, özellikle İbn Sînâ'daki anlamlarından birini hatırlatacak şekilde zâhirde ve bâtında bir

olan varlığın bu birliğini açıklamak üzere kullanılmıştır.

Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre ise hüviyyet yüce Allah hakkında isimleri ve sıfatları açısından zâta işaret etmektedir (el-İnsânü'l-kâmil, s. 97). Diğer bir ifadeyle gayb ile yokluğun (adem) birbirinden farklı olması yönünden konuya bakıldığında hüvenin, mutlak anlamda mevcûd olduğu bilinen ve varlığı hakkında önceden zihinde bilgi bulunana işaret ettiği anlaşılmaktadır. Eğer hüvenin gösterdiği şey (medlûl) bir şekilde zihinde mevcut olmasaydı hüvenin kullanılmasının bir anlamı kalmazdı. Buradan hareketle Cîlî hüviyyeti, "mevcûd ve meşhûd olan her türlü kemalin, varlığını kendisinden aldığı saf varlık" olarak tanımlamaktadır ki kastedilen Allah'tır (a.g.e., s. 98).

Ortaçağ'da Arapça'dan Latince'ye yapılan tercümelerde hüviyyet, kullanıldığı anlam yelpazesindeki çeşitlilikten dolayı muhtelif kelimelerle karşılanmaya çalışılmıştır. Arapça'da -vücûd konusundaki düşünce zenginliğinin de bir ifadesi olarak-varlıkla ilgili ince farkları ifade etmek üzere otuz dört civarında kavram ortaya çıkmıştır. Arapça'dan Latince'ye tercümelerin başladığı XI. yüzyıldan itibaren felsefî terminolojiyi karşılamada güçlükleri olan Avrupalılar bunlara Latince'de uygun karşılık bulmada hayli sıkıntı çekmişlerdir (Pätzold, IV, 222). Hüviyyet kavramı ise Latince'ye daha çok "ipse", yer yer de "ens, essentia, id quod est" ve "identitas" gibi başka kelimelerle tercüme edilmiştir.

Bugün hüviyyet, felsefî bir kavram olmaktan ziyade sosyokültürel bir kavram olarak genellikle kişilerin ve toplumların kendilerine has özelliklerini ifade etmek için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "el-Mâhiyye", "el-Hüviyye" md.leri; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kahire 1325/1907, III, 17-18; Kindî, Resâʾil, s. 118-120; Fârâbî, Risâletü Fuṣûṣi'l-ḥikem (nşr. Dieterici, eṡ-Ṡemeretü'l-marżıyye içinde), Leiden 1890, s. 66-83; a.mlf., et-Taʿlîḳāt (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut

1408/1988, s. 21, 61-62; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 110-115; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 303-304; İbn Rüşd, Risâletü Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa (nşr. Refîk el-Acem - Ceyrar Cihâmî), Beyrut 1994; a.mlf., Tefsîru Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa, I, 298; II, 553, 557-558; Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 61-63; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, Kahire 1970, s. 97, 98; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 961; Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma, Ankara 1974, s. 14 vd.; a.mlf., İbn Sina’da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 27; Hasan Âsî, et-Tefsîrü’l-Ḳurʾânî ve’l-luġati’ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1403/1983, s. 106-113, 243-249; Mahmut Kaya, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirmesi”, İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 453-459; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 38-39, 261 vd.; Jacques Langhade, Du Coran a la Philosophie, Damas 1994, s. 363-374; A. M. Goichon, “Huwiyya”, EI^{2} (İng.), III, 644-645; Detlev Pätzold, “Sein/Seiendes”, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, IV, 222.

Ali Durusoy

HÜVVÂRE

(bk. HEVVÂRE).

HÜZELÎ

(الهذليّ)

Ebü'l-Kāsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî (ö. 465/1073)

Kıraat âlimi.

403 yılının Ramazanında (Mart-Nisan 1013) doğdu. Şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin soyundan gelip Hüzelî nisbesiyle şöhret bulmuştur. Mağrib'in Küçük Zâb

bölgesindeki Biskre (Beskere) beldesinden olduğu için Biskrî ve Mağribî nisbeleriyle de anılmış, künyesi İbn Beşküvâl tarafından Ebü'l-Haccâc olarak zikredilmiştir. Kıraat tahsili için 425 (1034) yılından itibaren seyahate çıkarak Batı Mağrib'den Fergana'ya kadar uzanan geniş alanda Afrika'nın çeşitli merkezlerini, Mısır, Hicaz, Şam, Irak, İsfahan, Horasan, Mâverâünnehir ve Türk dünyasını dolaştı. Bu seyahatleri sırasında kendi ifadesine göre 365 şeyh ile beraber oldu; kıraat öğrendiği 122 şeyhin ismine el-Kâmil'de yer verdi. Harran'da Muhammed b. Hasan en-Nakkāş'ın talebelerinden Ebü'l-Kāsım Ali b. Muhammed ez-Zeydî, Dımaşk'ta Ebû Ali el-Ahvâzî, Mısır'da İsmâil b. Amr b. Râşid el-Haddâd, Mekke'de Muhammed b. Hüseyin el-Kârizînî, Bağdat'ta Ebü'l-Alâ Muhammed b. Ali el-Vâsıtî onun belli başlı hocalarındandır. Bu seyahatlere rağmen yine de faydalanabileceği bir âlimden haberdar olması durumunda nerede olursa olsun kendisine ulaşmak isteyeceğini söyleyen Hüzelî, başta Ebû Nuaym el-İsfahânî olmak üzere İsfahanlı bazı âlimlerden hadis tahsil etti. Hüzelî'den, Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî ve İsmâil b. İhşîd el-Kâmil'indeki muhtevaya göre kıraat okurken İsmâil b. İhşîd ayrıca hadis öğrendi. İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hasan Ali b. Asâkir b. Murahhab'ın da kendisinden sözü edilen eseri okuduğunu söylüyorsa da (Ġāyetü'n-nihâye, II, 401) Ebü'l-Hasan, Hüzelî'nin ölümünden yaklaşık yirmi beş yıl sonra doğmuştur.

Nahiv dersleri veren, kelâm ve fıkıh meselelerine de vâkıf olduğu kaydedilen Hüzelî, 458 (1066) yılından itibaren ölümüne kadar Ebü'l-

Kāsım el-Kuşeyrî'nin meclislerine katılarak ondan usul konusunda istifade etti, Kuşeyrî de çeşitli nahiv meselelerinde kendisinden faydalandı. İbnü'n-Neccâr, Hüzelî'nin 468'de (1076) Bağdat'a tekrar geldiğini, burada hadis okuttuğunu, Abdullah b. Ahmed es-Semerkandî ile Muhammed b. Hüseyin b. Burgūs el-Hâşimî'nin ondan rivayette bulunduğunu söylemişse de (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 820) Hüzelî'nin vefat tarihi dikkate alındığında bu bilgide bir tarih hatası olduğu anlaşılır.

Zehebî, Nizâmülmülk'ün Hüzelî'yi Nîşâbur'daki medresesinde görevlendirdiğini, onun bu görevi birkaç yıl yürüttüğünü, sarf ve nahiv konusunda önde gelen bir âlim olduğunu söylerken Süyûtî de Hüzelî'nin bu medresede mukrî olarak görev yaptığını ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdüğünü kaydetmektedir. Zehebî ayrıca onun kitabında kabul edilemez pek çok şeye yer verdiğine, kıraat isnadlarında yanlışları bulunduğuna işaret etmekte, bunlarla kıraatin sahih ve helâl olmayacağına dikkat çekmektedir. İbnü'l-Cezerî de Hüzelî'nin kitabında bu hataların mevcudiyetini kabul etmekle birlikte onun bu konuda mâzur görülmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü Hüzelî konuya gerçekten kendisine kadar kimsenin ele almadığı genişlikte eğilmiştir. Kurrânın çoğunda isnad bilgisi bulunmadığından bazı yanlışların olması tabii sayılmalıdır. İbnü'l-Cezerî ayrıca Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'nin bu hataları ele alarak tashih etmeye çalıştığını, ancak büyük bir kısmından hiç söz etmediğini belirtmiştir.

Zehebî, hayatının sonlarına doğru artık gözleri görmeyen Hüzelî'nin vefat tarihini Maʿrifetü'l-ḳurrâʾi'l-kibâr'da 465 (1073) olarak tesbit ettiği ve el-ʿİber'de de ona aynı yıl içinde ölenler arasında yer verdiği halde Târîḫu'l-İslâm adlı eserinde biyografisini yanlış olarak 460 (1068) dolaylarında vefat edenler arasına almıştır.

Eserleri. el-Kâmil fi'l-ḳırâʾât (el-Kâmil fi'l-ḳırâʾâti'l-meşhûre ve'ş-şâẕẕe, el-Kâmil fi'l-ḳırâʾâti'l-ḫamsîn). Hüzelî bu eserinde, tilâvet edilmekte olan tarikleri ve bilinen kıraatleri bir araya getirdiğini belirtmekte, el-Vecîz, el-Hâdî'yi ve diğer kitaplarını bu eserle hükümsüz kıldığını söylemektedir. Kıraatlere dair elli rivayetin yer aldığı ve Zehebî'ye göre 1000'in üzerinde, Kâtib Çelebi'ye göre ise 1459 tarikin bulunduğu eserin bir nüshası Mektebetü'l-Ezher'de (nr. 200, 250 varak) bulunmaktadır. Müellifin el-Vecîz ve el-Hâdî adlı kitaplarının ise günümüze ulaştığına dair bir bilgi

yoktur. Kütübhâne-i Umûmî-i Âyetullah Mar‘aşî’de bulunan (nr. 3570, vr. 249b-293b) el-Ḳırâʾât (Maḫṭûṭ fi’l-ḳırâʾât) adlı eserin kime ait olduğu bilinmemekteyse de içinde müellifinin el-Kâmil adlı eserine yaptığı atıflar dikkate alınarak Hüzelî’ye ait olabileceği ileri sürülmüştür (Seyyid Ahmed Hüseynî, IX, 358). el-Fihrisü’ş-şâmil’de Seyyid Ahmed Hüseynî’nin katalogundaki bilgilere atıfta bulunulmasına rağmen eser ihtimalden söz edilmeksizin Hüzelî’ye nisbet edilmiş ve muhtemelen onun el-Kâmil’i olabileceği söylenmiştir ki sadece bu iki eserin hacimleri dahi bunun doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 458-459; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 680; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XX, 61-62; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân, I, 422; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 815-820; III, 1037-1039; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 441-460, s. 513-514; a.mlf., el-ʿİber, II, 320; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 314; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 397-401; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu’l-müştebih (nşr. M. Naîm el-İrkusûsî), Beyrut 1414/1993, IX, 237-238; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, VI, 325-326; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 359; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1381; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 324; Ferrâc Atâ Sâlim, Fihrisü’t-tefsîr ve ʿulûmi’l-Ḳurʾân: el-ḳısmü’l-evvel, Mekke, ts. (Câmiatü’l-Melik Abdilazîz), s. 253; Seyyid Ahmed Hüseynî, Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kitâbḫâne-i ʿUmûmî-yi Ḥażret-i Âyetullāh el-ʿUẓmâ Necefî Marʿaşî, Kum, ts. (Velâyet-i Kum), IX, 358; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melîkî li-buhûsi’l-hadâreti’l-İslâmiyye), Amman 1994, s. 183; S. Wild, The Qurʾan as Text, Leiden 1996, s. 30-34.

Tayyar Altıkulaç

HÜZELİYYE

(الهذليّة)

Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) görüşlerini benimseyen grup

(bk. EBÜ’l-HÜZEYL el-ALLÂF).

HÜZEYL (Benî Hüzeyl)

(بو هذيل)

Adnânîler'e mensup, şairleriyle ünlü bir Arap kabilesi.

Mekke ve Tâif civarındaki dağlık bölgede yaşayan Benî Hüzeyl milâdî VI. yüzyılın büyük Arap kabilelerinden biridir ve Mudarîler'in İlyâs b. Mudar'ın annesine nisbetle Hindif denilen kolundandır. Kabile boyuna adını veren Hüzeyl'in nesebi Adnân'a kadar şöyledir: Hüzeyl b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân. Müdrike'nin diğer oğlu Huzeyme'nin soyundan da Kinâne ve Esed kabileleri türemiştir. Kureyş kabilesi bu Kinâne boyuna mensuptur; dolayısıyla Hüzeyl ile Kureyş arasında yakın bir akrabalık vardır. Akrabalık ve bunun yanında komşuluk, Câhiliye döneminden itibaren bu iki kabile arasında kuvvetli bir dayanışma sağlamıştır. Özellikle İslâm öncesinde ve Mekke'nin fethine kadar geçen sürede Hüzeyl'in Kureyş'in siyasî nüfuzu altında kaldığı görülür.

Hüzeyl'in iki oğlu Sa'd ve Lihyân vasıtasıyla Sa'd b. Hüzeyl ve Lihyân b. Hüzeyl

adlarıyla iki büyük kola ayrılan Hüzeyl kabilelerinin Câhiliye dönemindeki yurtları Mekke'nin doğu ve batısındaki dağlık bölgeler, Tâif'in batısından Cidde'ye uzanan bölge ve Medine yönünde Batn-Mar (bugünkü adıyla Vâdîfâtıma) vadisinde yer alan Nahletü'ş-Şâmiyye ve Nahletü'l-Yemâniyye idi; bunların birincisinde yaşayanlara Hüzeylü'ş-Şâm, ikincisinde yaşayanlara Hüzeylü'l-Yemân deniliyordu. Topraklarının çoğunluğu Serât sıradağlarının vadi ve yamaçlarından ibaret olan ve Hüzeyl kabilesine nisbetle Serâtü Hüzeyl diye adlandırılan, konumu ve verimliliği dolayısıyla da "Kalbü'l-Hicâz" denilen bu bölge başlangıç tarihi bilinmemekle birlikte çok eskiden beri Hüzeyl'e aitti. Benî Hüzeyl'in yurduna sınır bölgelerde ise Kureyş, Süleym, Kinâne, Fehm ve Advân kabileleri oturuyordu. Benî Hüzeyl Mekke yakınında, kaynakların Arafat sınırları içinde gösterdikleri Vasîk vadisinde kurulan Zülmecâz adlı bir panayıra da sahip bulunuyordu. Kureyş-Hüzeyl ilişkilerinin önemli bir boyutunu gösteren ve Câhiliye

döneminde çok ünlü olan bu panayır hac ayı zilhiccenin başında kurulur, terviye gününe kadar devam ederdi.

Benî Hüzeyl hakkında klasik kaynaklarda çok az bilgi bulunmaktadır. Bu bilgi azlığı İslâm dönemi için de söz konusudur ve Mekke'ye yakın oturduğu halde Mekke tarihçilerinin bu kabileden çok az bahsetmeleri dikkat çekici bir durumdur. Mekke tarihçisi Ezrakī, Kureyş kabilesi Kâbe ve Mekke yönetimini eline geçirince onu kıskanan Benî Hüzeyl'in Yemen hükümdarı Tübba' Es'ad Kâmil'i (Ebû Karîb) şehrin üzerine yürümeye ve Kâbe'yi yıkmaya teşvik ettiğini söyler. Ancak Hüzeyl liderlerinin bu işi, adı geçen hükümdarı ortadan kaldırmak amacıyla yaptıklarını bildiren rivayetler de vardır. İbn İshak'tan nakledilen bir rivayete göre bu hükümdara karşı düşmanca duygular besleyen Hüzeylli kabile reisleri, Kâbe'ye kötü niyetle dokunan ve onun yakınında fitne fesat çıkaran kimselerin helâk edildiklerini bildikleri için onu Kâbe'yi yıkmaya ve orada saklanan kıymetli eşyaları ele geçirmeye kışkırtmışlardır. Ancak işin başında bundan hoşlanan hükümdar, danıştığı yahudi âlimlerinin Kâbe'yi yıkanın felâkete uğrayacağını ve bu işin kendisini ortadan kaldırmak için kurulan bir tuzak olduğunu söylemeleri üzerine onları öldürtmüş ve ardından Mekke'yi ziyarete giderek Kâbe'ye tâzimde bulunup üzerine tarihte ilk defa değerli bir örtü örtmüştür (İbn Hişâm, I, 24). Putperest Araplar'ın Kâbe'ye verdikleri değer ve gösterdikleri saygı göz önüne alındığında bu ikinci rivayet daha mâkul görünmektedir. Nitekim Benî Hüzeyl, Fil Vak'ası sırasında da Kâbe'yi korumak için çalışan kabilelerle birlikte hareket etmiş ve kötü niyetinden vazgeçmeyen Ebrehe'yi Mekke'den uzaklaştırabilmek için politik yollar denenirken öncüler arasında yer almıştır. Kureyş adına Ebrehe'ye giden Abdülmuttalib'in yanındaki iki kabile reisinden birinin Hüzeylli olduğu bilinmektedir.

Benî Hüzeyl Câhiliye döneminde bazı Arap kabile savaşlarına karışmıştır. Tarihçiler bunlardan ikisi hakkında bilgi vermekte ve Yevmü'l-Cürüf denilen savaşta Hüzeyl'e mensup Benî Muâviye'nin Benî Süleym'in saldırısına mâruz kaldığını, Yevmü'l-Bevbâ (Yevmü'l-Müleyh) denilen savaşta ise Hevâzin'den Mâlik b. Avf'ın baskın yapıp Hüzeyl'in Benî Lihyân kolundan bir kabileyi esir aldığını, onun peşine düşen Hüzeyloğulları'nın Müleyh'te esirlerini kurtardıklarını söylemektedirler.

İbnü'l-Kelbî, Hz. İbrâhim'in nesli arasında babalarının dinini bırakarak ilk defa puta tapanların Hüzeyloğulları ve taptıkları putun da Ruhât mevkiindeki Süvâ' olduğunu söyler. Ancak eserinin bir yerinde bu mevkiin Medine yakınındaki Yenbu'da, diğer bir yerinde ise Batn-ı Nahle'de bulunduğunu kaydetmiştir. Hüzeyl'in Mekke yakınlarında yaşadığı dikkate alındığında ikinci rivayetin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Süvâ'ın bekçileri Hüzeyl'in ana kollarından Lihyânoğulları idi ve bu puta Kinâne, Müzeyne, Amr b. Kays Aylân kabileleri de taparlardı. Bazı tarihçilere göre Hüzeyl'in Huzâa kabilesiyle ortak bir putu bulunuyordu. İbnü'l-Kelbî, Araplar'ın en eski putu olarak takdim edip bütün Araplar'ın tapındığını belirttiği bu Menât putunun bekçilerinin de Hüzeyl olduğunu söyler. Ancak Ezrakī bu putun bakıcılarının Ezd ve Gassân kabileleri olduğu görüşündedir. Hüzeyl kabilesi mensuplarının bakımını üstlendikleri bu putlar yanında Araplar'ın diğer büyük putlarına da taptıkları bilinmektedir.

Benî Hüzeyl, Kureyşliler'le Resûlullah arasında cereyan eden mücadele ve çatışmalarda daima müşrik akrabalarının yanında yer almıştır. Uhud Gazvesi'nden sonra Lihyânoğulları'nın reisi Hâlid b. Süfyân (veya Süfyân b. Hâlid), Hz. Peygamber'e karşı bir saldırı hazırlığına girişerek komşu kabilelerden de asker toplamaya başlamıştı. Ancak Resûlullah bu saldırı hazırlıklarını duyunca hemen gerekli tedbirleri aldı ve Abdullah b. Üneys el-Cühenî'yi Hâlid b. Süfyân'ı ortadan kaldırmakla görevlendirdi. Abdullah'ın tek başına onu pusuya düşürerek öldürmesiyle de bu saldırı ihtimali ortadan kalktı. Bu gelişme Benî Lihyân'ın müslümanlara karşı düşmanlığını daha da arttırmış olmalıydı. Nitekim bu olaydan yaklaşık bir ay sonra Hz. Peygamber tarafından Adel ve Kāre kabilelerine İslâm'ın esaslarını öğretmek üzere gönderilen altı kişilik heyeti pusuya düşürdüler. Kendilerine ait Recî' suyu civarında gerçekleştirdikleri bu baskında söylediklerine göre amaçları bu müslümanları esir edip Bedir ve Uhud gazvelerinde yakınları ölen Kureyşliler'e satmaktı. Onlar teslim olmayınca üzerlerine saldırdılar, dördünü öldürüp diğer ikisini yakalayarak Mekke'ye götürdüler ve intikam almayı bekleyen ailelere sattılar; bu iki müslüman da kısa süre sonra Mekkeliler tarafından öldürüldü. Bir savaş sebebi teşkil eden bu saldırı ve katliam dolayısıyla Hz. Peygamber Benî Lihyân Gazvesi adı verilen bir sefer düzenledi. Ancak onun 200 sahâbî ile birlikte gelişini önceden haber alan Lihyânoğulları dağlara çekildiler ve topraklarında iki gün kalan Resûlullah geri döndü. Hüzeyl'in Hz. Peygamber'e karşı

beslediği düşmanlık Mekke'nin fethine kadar devam etti. İslâm ordusunun şehre girişi sırasında, Hâlid b. Velîd'in emrindeki birlik üzerine Handeme dağının eteklerinde saldırı düzenleyenler arasında Hüzeylli gençler de vardı ve bu çatışmada öldürülen müşriklerden dördü onlardandı (Vâkıdî, II, 826).

Mekke'nin fethinin ardından Kureyş kabilesi gibi Benî Hüzeyl de kısa süre içinde İslâm'a girdi ve Ruhât'taki putları Süvâʻ Amr b. Âs, Müşellel'deki Menât ise Saʻd b. Zeyd tarafından ortadan kaldırıldı. Hüzeyl kabilesinin toptan ihtidâsı bu kadar geç gerçekleşmekle birlikte, aralarında Saʻd b. Hüzeyl koluna mensup Abdullah b. Mesʻûd gibi davetin ilk günlerinde müslüman olanlar da vardı. İbn Hazm'ın verdiği, şairler dışında bu kabileden yetişen meşhurların yer aldığı ve aralarında tarihçi Mesʻûdî'nin de bulunduğu listedekilerin tamamına yakını, İbn Mesʻûd ile yine onun gibi ilk müslümanlardan olan kardeşi Utbe'nin neslindendir. Özellikle bunlardan Utbe'nin torunu Ubeydullah b. Abdullah tâbiîn döneminde Medine'de yetişen en büyük âlimlerdendi. Mağribli kıraat âlimi Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî Yûsuf b. Ali b. Cübâre de bu kabileden şair sahâbî Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin soyundandır.

Benî Hüzeyl'e mensup kabilelerden bazıları, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevî dönemlerinde

gerçekleştirilen fetihler sırasında Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika gibi çeşitli bölgelere dağılmışlardır; Suriye'de Selemiye, Mısır'da İhmîm, Tunus'ta Bâce yerleştikleri merkezlerin başında gelmektedir. Bu arada komşu kabilelerle girdikleri mücadeleyi kaybederek asıl yurtlarının bir kısmını onlara bırakmak zorunda kalmışlardır. Hemdânî, III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru Abbâsîler'in Mekke valisi -muhtemelen Türk asıllı- Uc b. Şâh (Uc b. Sâc) tarafından desteklenen Benî Saʻd'ın Benî Hüzeyl'i yerinden sürüp çıkardığını kaydeder (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, s. 323). Valinin verdiği desteğin sebebi, muhtemelen Hüzeylîler'in, yurtlarından geçen hac yolu için tehlike oluşturmalarıdır. Çünkü bu kabile hacı kafilelerine saldırılarıyla tanınmıştı ve onlardan korkan hacılar sahilden giden sıkıntılı yolu, Serât dağının doğusundan giden daha serin ve rahat yola tercih ediyorlardı. Benî Hüzeyl, sonraları da Merrüzzahrân'ı Benî Harb'e bırakmak zorunda kaldı ve uzaklaştırıldığı bu bölge yüzünden iki taraf arasında IV. (X.) yüzyılda da şiddetli çatışmalar meydana geldi (Âtik b. Gays el-Belâdî, Ḳalbü'l-Ḥicâz, s.

32-33). Bu göçlere ve bazı topraklarının komşu kabilelerin eline geçmesine rağmen Benî Hüzeyl, günümüze kadar Câhiliye dönemindeki asıl yurdunda oturmaya devam etmiştir. Kaynaklarda bölgede kalan Hüzeyllilerin isimleri, Mekke halkıyla ilişkilerini sürdürmelerine rağmen çok nâdir olarak ve yine savaşçılık kabiliyetleri sebebiyle geçmektedir. Meselâ tarihçi Arîb b. Sa'd'ın bildirdiğine göre Bahreyn Karmatîleri'nin en güçlü lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî, 317 (930) yılında 8 Zilhicce (12 Ocak) terviye günü Harem-i şerif'i basarak Kâbe'nin kapısını kırıp içindeki mücevheratı yağmaladıktan sonra altın oluğu sökmek için üstüne çıktığında, Ebûkubeys dağına yerleşmiş olan Hüzeyl okçuları tarafından ok yağmuruna tutulmak suretiyle aşağı indirilmiştir (Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî, XI, 119).

Johann Ludwig Burckhardt, Benî Hüzeyl'in XIX. yüzyıldaki durumu hakkında bilgi verirken bölgenin en iyi nişancılarının bu kabileden çıktığını, cesaretleriyle ünlü Hüzeyl savaşçılarının Vehhâbîler'le savaştıklarını, ancak 300 adamlarını kaybettikten sonra teslim olduklarını söyler. Doughty ise eski yolu takiben Tâif'ten Cidde'ye giderken bu kabile mensuplarıyla karşılaşmış ve vücut yapıları hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Philby de onlarla aynı güzergâhta görüşmüş, nasıl zor bir hayat yaşadıklarını anlatırken de yünden örülmüş bot şeklinde kalın çorap giydiklerini, kısa boylu olduklarını, arıcılık, koyun beslemek ve sulamaya müsait teraslarda ziraat yapmak gibi işlerle uğraştıklarını belirtmiş, zor arazi şartlarına uygun, tepelere keçi gibi tırmanan bir cins deve yetiştirdiklerinden de bahsetmiştir. Bugün de kabile mensupları, yurtlarının kuzeyinde veya güneyinde yaşamalarına göre eskiden olduğu gibi Hüzeylü'ş-Şâm ve Hüzeylü'l-Yemân adlarıyla tanınmaktadır. Tâif'in batısında kalan Kerâ dağlarındaki beldeler en önemli yerleşim merkezleridir. Eski Tâif-Mekke yolunun Yemeniye vadisinden ayrıldığı noktadaki Zeyme vahası bu merkezlerin başında gelir. Mekke'nin dış mahallelerinden Meâbide'de oturanların çoğu Hüzeylli olup hurma, tahıl ve hayvan ticaretiyle uğraşırlar.

Benî Hüzeyl Arap kabileleri arasında şairleriyle ün yapmıştır. Hassân b. Sâbit en iyi şairlerin Hüzeyl'den çıktığını, İbn Sellâm el-Cumahî de en iyi Hüzelî şairin tartışmasız Ebû Züeyb olduğunu söylemiştir. İbn Hazm bu kabileden yetmişin üzerinde şair yetiştiğinden bahseder ve en ünlülerinin adlarını sayar (Cemheretü ensâbi'l-ʿArab, s. 185, 186). İbn Kuteybe ise Hüzeyl'den on şairi zikre değer bulmuş ve şiirlerinden bazı örnekler

vermiştir (eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 653-670); bunlar Ebû Züeyb, Mütenahhil, Ebû Hırâş Huveylid b. Mürre, Mâlik b. Hâris ve kardeşi Üsâme, Ümeyye b. Ebû Âiz, Sahr el-Gay, Ebü'l-İyâl ve Ebû Kebîr'dir. Bu şairlerden ömürlerini tamamen Câhiliye'de geçirenler azdır; çoğu muhadramûndan olup İslâmî dönemi de idrak etmiştir. Bunlardan ölümü ilk tebliğ yıllarına rastlayan Ebû Kebîr'in İslâm'a girip girmediği kesin şekilde bilinmezken Ebû Hırâş Huveylid'in hayli ilerlemiş bir yaşta müslüman olduğu nakledilmektedir.

Arap dilci ve nahivcileri bu kabilenin dilini nâdir birkaç kabilenin dili yanında fasih ve güvenilir bulmuşlar, şiirlerini örnek olarak zikretmişlerdir (istişhâd). Genel kanaate göre klasik Arapça'nın esas unsurlarını, Medine yakınlarından Hîre'nin kuzeyine ve Mekke'nin biraz güneyinden Bahreyn körfezine çekilecek iki hat arasında kalan bölgede yaşamış Kays, Temîm, Hüzeyl, Tay ve Kureyş kabilelerinin lehçeleri vermiştir (Blachère, s. 71). Lugat âlimleri, dil çalışmaları için seçtikleri bazı bedevî kabilelerinin yanında Benî Hüzeyl'in yurduna da giderlerdi. Bunların en meşhuru olan İmam Şâfiî'nin Hüzeyl şairlerinin 10.000 beytini i'rabı ve garîbi ile ezbere bildiği nakledilmektedir (Süyûtî, I, 160); meşhur şair Asmaî de ondan bu şiirleri okumuştur (İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 163). Hüzelî şairlerin şiirlerine özel bir önem verilmiş ve bunlar dil çalışmalarının başından itibaren rivayet edilmiştir. Şiir râvilerinin büyüklerinden olan Ebû Saîd es-Sükkerî (ö. 275/888), bu şairlerin şiirlerini Dîvânü şuʿarâʾi Hüẕeyl adlı bir divanda toplamış ve şerhetmiştir. Divanın ilk neşirleri Avrupa'da şairlere göre bölüm bölüm yapılmış (İA, XI, 93), eserin tamamı ise 1965 yılında Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye idaresi tarafından Dîvânü'l-Hüẕeliyyîn adı altında, kütüphanelerinde bulunan nüsha esas alınarak ve eski neşirlerle bunlardaki notlar ve Sükkerî'nin şerhi de göz önünde tutularak neşredilmiştir (I-III, Kahire 1965). Eserde Hüzeyl'e mensup 120 şaire ait 380 parça şiir yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 30, 38; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm, s. 28, 30, 50; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 826-827, 870; III, 924; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 24, 50,

170, 267-268, 279-280; Ebû Ubeyd, Kitâbü'n-Neseb (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1989, s. 229-230; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 136, 146; III, 150; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl] içinde), XI, 119; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 653-670; a.mlf., el-Maʿârif (Sâvî), s. 65, 269; Belâzürî, Ensâb, XI, 209, 211, 242, 254-257; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 567; II, 107-109, 133-134, 538; III, 66; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Hivâlî), Riyad 1977, s. 323; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 114, 267; İbn Hazm, Cemhere (nşr. E. L. Provençal), Kahire 1948, s. 185, 186; Bekrî, Muʿcem, I, 88, 90, 284, 376; II, 1185; Sem'ânî, Ensâb (Bârûdî), XI, 209, 211, 242, 254-257; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 449; III, 107; IV, 313; V, 205; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 167, 260; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 115, 166; IV, 163; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 349; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 158, 172; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 319; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1984, s. 387; a.mlf., Ḳalâʾidü'l-cümân (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1982, s. 133; Süyûtî, el-Müzhir, I, 160, 211, 222; II, 129, 333, 458-459, 483; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1966, s. 71, 130, 261, 280-281, 286, 287, 290, 348, 444, 600, 601; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1388/1968, I, 1213-1215; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 534 vd.; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 45; Âtik b. Gays el-Belâdî, Muʿcemü ḳabâʾili'l-Ḥicâz, Mekke 1403/1983, s. 453, 454, 547-548; a.mlf., Ḳalbü'l-Ḥicâz, Mekke 1405/1985, s. 13, 18, 32-33; Hamd b. İbrâhim el-Hakîl, Kenzü'l-ensâb, Riyad 1413/1993, s. 223-225; J. Schleifer, "Hüzeyl", İA, V/1, s. 665-666; Nihad M. Çetin, "Sükkerî", a.e., XI, 93; G. Rentz, "Hudhayl", EI² (Fr.), III, 559-560; Rahmi Er, "Ebû Züeyb el-Hüzelî", a.e., X, 272.

Nasuhi Ünal Karaarslan

HÜZEYLİYYE

(الهذيليّة)

Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) görüşlerini benimseyen grup

(bk. EBÜ’l-HÜZEYL el-ALLÂF).

HÜZÜN

(الحزن)

İnsanın maddî veya mânevî kayıp ve eksiklerinden duyduğu üzüntü için kullanılan bir ahlâk ve tasavvuf terimi.

Klasik sözlüklerde çoğunlukla “istenmeyen bir durumun başa gelmesinden veya geçmişteki bir kayıptan duyulan keder, üzüntü” şeklinde tanımlanan hüzün (hüzn), sürûr ve ferah kelimelerinin karşıtı olarak gösterilir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥzn” md.; et-Taʿrîfât, “el-ḥüzn” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥzn” md.). Râgıb el-İsfahânî hüznü “kederden hâsıl olan iç sıkıntısı” şeklinde tanımladıktan sonra bu sıkıntının iradî olmadığını, bu sebeple Kur’an’da geçen “üzülme” veya “üzülmeyiniz” gibi ifadelerin gerçekte hüzünlenmeyi değil bu duyguya götüren davranışlardan sakınmayı öğütlediğini belirtir (el-Müfredât, “ḥzn” md.). Bazı kaynaklarda hüzün yerine aynı anlamda gam ve hem gibi kelimelerin kullanıldığı da görülür. Hz. Hatîce ile Ebû Tâlib’in ölümleri Hz. Peygamber’i derinden üzdüğü için bu ölümlerin vuku bulduğu yıla İslâm tarihinde “senetü’l-hüzn” denilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de iki âyette hüzün, üç âyette aynı anlamda hazen, otuz yedi âyette de aynı kökten fiiller geçmektedir. Bu âyetlerin çoğunda müminlerin âhirette üzüntüsüz bir hayat yaşayacakları haber verilmekte (meselâ bk. el-Bakara 1/38; el-En‘âm 6/48; Yûnus 10/62); Resûl-i Ekrem’e ve müminlere hitaben, inkârcıların kendilerine karşı haksız söz ve davranışlarından veya mâruz kaldıkları çeşitli sıkıntılardan dolayı üzülmemeleri, metin olmaları tavsiye edilmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/139, 153; el-Hicr 15/88; el-Ankebût 29/33). Yûsuf sûresinin 84 ve 86. âyetlerinde, Hz. Yûsuf’un başına gelenler sebebiyle babası Ya‘kūb’un çektiği şiddetli acı ve üzüntü hüzün kelimesiyle ifade edilmektedir. Hüzün ve türevleri hadislerde de değişik konumlarda kullanılmıştır. Bu hadislerin bazılarında ölüm gibi acılı olaylar karşısında hüzünlenmenin normal olduğu (Buhârî, “Cenâʾiz”, 44; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 24), Kur’an’ın hüzünlü bir ortamda indiği (İbn Mâce, “İḳāme”, 176), insanları hüzünlendiren sıkıntıların günahlarına kefâret olacağı (Müsned, VI, 157), Allah’ın

musibetler sebebiyle yaş döken gözleri, hüzünlenen kalpleri azaba uğratmayacağı (Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 45, “Merḍâ”, 1; Müslim, “Cenâ᾿iz”, 12, “Birr”, 52), Hz. Peygamber’in acı ve hüzün veren sıkıntılara uğramaktan Allah’a sığındığı (Buhârî, “Cihâd”, 74, “Daʿavât”, 35, 40; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 32) ifade edilir.

İslâm düşünce tarihinde hüzün konusunda biri özellikle Kindî’den itibaren felsefî çizgideki ahlâk kitaplarında, diğeri tasavvuf kitaplarında olmak üzere iki farklı yaklaşımın ortaya konduğu görülür. Bunlardan ilkinde hüzün, daha ziyade insanın dünyevî kayıplardan duyduğu ve kurtulmak zorunda olduğu olumsuz bir duygu, hatta tedavi edilmesi gereken bir tür hastalık olarak ele alınırken tasavvufî eserlerde daha çok âhiret kaygısı veya hayırlı bir işi başaramamaktan duyulan üzüntü için kullanılır ve olumlu bir durum kabul edilir.

Üzüntüyü bir ahlâk ve ruh sağlığı problemi olarak ele alan müslüman düşünürlerin ilki Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’dir. Kindî’nin, başta Eflâtun’a isnat edilen Risâletü Eflâṭûn ilâ Furfûriyûs fî ḥaḳīḳati nefyi’l-hem (Abdurrahman Bedevî, s. 235-243) adlı apokrif eser olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanarak kaleme aldığı anlaşılan Risâle fi’l-ḥîle li-defʿi’l-aḥzân başlıklı eseri, ondan sonra hüzün konusunu işleyen bütün ahlâk âlimlerine ilham kaynağı olmuştur. Kindî’den sonra Ebû Bekir er-Râzî eṭ-Ṭıbbü’r-rûḥânî adlı eserinin yirmi birinci bölümünü zararlı düşünce ve kuruntuya, yirmi ikinci bölümünü kederden kurtulmaya ayırmış; Kindî’nin öğrencisi, Ebû Zeyd el-Belhî’nin tıp ve ahlâka dair Meṣâliḥu’l-ebdân ve’l-enfüs adlı eserinin ikinci bölümü olan ve sekiz babdan oluşan “Mesâliḥu’l-enfüs” kısmının altıncı babında korku ve kaygının teskini, yedinci babında üzüntü ve ıstıraptan kurtulma, sekizinci babında insanın içine doğan kuruntu ve vesveseleri ortadan kaldırma konuları ele alınmıştır. İbn Sînâ’nın Fi’l-Ḥüzn adlı risâlesi, Risâle fi’l-ḥîle li-defʿi’l-aḥzân’ın bir özeti olup farklı bir görüş ihtiva etmez. İbn Miskeveyh’in de ʿİlâcü’l-ḥüzn adlı kısa bir risâlesi mevcuttur. Ancak İbn Miskeveyh, üzüntü ve ölüm korkusu problemlerini daha ayrıntılı olarak Tehẕîbü’l-aḫlâḳ içinde işlemiştir. Gazzâlî’nin İḥyâ᾿ü ʿulûmi’d-dîn ile Mîzânü’l-ʿamel ve et-Tibrü’l-mesbûk fî naṣîḥati’l-mülûk’te dünya tutkusu, üzüntü, ölüm ve ölüm korkusu konularında Kindî’nin Risâle fi’l-ḥîle’sinden istifade ettiğini gösteren pasajlar bulunmaktadır. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî’sinde hem

Kindî ve Defᶜ u'l-aḥzân isimleri zikredilmiş hem de muhtemelen İbn Miskeveyh vasıtasıyla Kindî'nin bazı görüşlerine yer verilmiştir. Risâle fi'l-ḥîle'nin Tehẕîbü'l-aḫlâḳ ve Aḫlâḳ-ı Nâṣırî üzerindeki tesirleri Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî adlı eserine de yansımış, nihayet daha çok Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî adlı eseriyle tanınan Muhyî-i Gülşenî'nin felsefî geleneğe göre yazılmış olan Ahlâk-ı Kirâm adlı eseri de Kindî tesirinden nasibini almıştır.

Kindî'nin Risâle fi'l-ḥîle li-defᶜ i'l-aḥzân'ında ahlâk bir "tıbb-ı rûhânî" olarak ele alınmış; daha sonra Ebû Bekir er-Râzî'nin kendi ahlâk kitabına isim olarak vereceği bu tabir Kindî tarafından kullanılmamışsa da Kindî'nin eseri, kontrolsüz öfke ve şehvet gibi temel duygu ve ihtirasların baskısıyla ortaya çıkan taleplerin, mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi duygusal tezahürlerin insanın ahlâkî yetkinliğine engel olacağı düşüncesini işlemiştir.

Kindî hüznü, "Sevilen şeylerin elden gitmesinden veya amaçlanan şeylerin elde edilememesinden doğan nefsânî (psişik) bir elemdir" şeklinde tarif eder (Risâle fi'l-ḥîle li-defᶜ i'l-aḥzân, s. 6). Aynı veya benzer tanımların yukarıda işaret edilen eserlerde de tekrar edildiği görülür (meselâ bk. Ebû Zeyd el-Belhî, s. 304, 315; Ebû Bekir er-Râzî, s. 65). Kindî'ye göre ahlâk bir bakıma ruh sağlığı olduğuna, yersiz üzüntü, kaygı ve korkular da bu sağlığı bozduğuna göre bu rahatsızlıkların tedavi edilebilmesi öncelikle onların sebeplerinin bilinmesine bağlıdır. Kaynaklarda bu sebepler, "sevilen şeylerin kaybedilmesi ve amaçlanan şeylere ulaşılmaması" şeklinde özetlenmiştir. İçinde yaşanılan oluşma ve bozulma (kevn ve fesad) âleminde kayıplardan kurtulmak mümkün olmadığına göre insan, değişen ve elden giden geçici nimet ve imkânlar yerine her zaman kalabilen ahlâkî ve aklî erdemleri aramalı, Kindî'nin deyimiyle seveceği şeyleri "akıl âlemi"nden seçmelidir. Değişken olan tabiat dünyasında duyusal haz ve menfaatlerin sürekli olmasını istemek

imkânsız olanı istemektir; çünkü bu isteğin gerçekleşmesi tabiat düzenine aykırıdır.

Üzüntünün sebepleri konusundaki bu fikirler daha sonraki ahlâkçılar tarafından da kabul edilmekle birlikte Kindî'nin aşırı zühd anlayışını

benimsemeyen âlimler de olmuştur. Meselâ Ebû Bekir er-Râzî, bir tabip olarak insanın bütün üzüntülere karşı bir çare olmak üzere bedenî ve maddî ihtiyaçlarını uygun biçimde karşılaması gerektiği düşüncesiyle Kindî'ye göre daha realist bir tutum izlemiştir. Aynı şekilde Kindî'nin üzüntüye düşmemek için bir tür inzivâ hayatını öğütlemesine karşılık öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî sosyal hayata katılmanın önemi üzerinde durmuş, gerek bu hayata katılmanın gerekse yararlı işlerle uğraşarak zihni üzüntü ve korku gibi patolojik durumlardan uzak tutmanın faydalarını önemle vurgulamıştır.

Kaynaklarda hüzün psikolojik acıların bir çeşidi olarak görülür ve insanın değişik ıslah yollarıyla bedenî acılardan kurtulmaya çalıştığı gibi üzüntüyü de belli tedbirlerle gidermesi istenir. Bunlar ahlâkî tedbirlerdir, dolayısıyla nefsin hüzünden kurtarılması da ahlâkî tedavi ile mümkün olur. Bu tedavinin yolları üzüntü veren eylemlerden kaçınmak, musibetleri tabii karşılamak, bu dünyada musibete uğramanın kaçınılmaz olduğunu, hiç musibete uğramamak şeklindeki bir isteğin tabiatla çeliştiğini düşünmek, el altında bulunan imkânların asıl sahibinin Allah olduğunu ve O'nun emanetini dilediği yolla bir kimseden alarak bir başkasına verebileceğini akıldan çıkarmamaktır. Kindî hakîmâne bir ifadeyle kaybedilmeye elverişli bütün dileklerde musibet, geçici olan her şeyde acı ve keder, imkânsız olanı ummakta üzüntü ve sıkıntı, her kaygısızlığın sonunda korku bulunduğunu belirterek bu görüşünü de uzun uzun anlattığı "gemi yolcuları" istiaresiyle destekler (Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân, s. 23-27). İnsanlar, bu dünyada asıl yurtlarına doğru deniz yolculuğu yaparken bazı ihtiyaçlarını temin etmek üzere bir adaya uğrayan yolcular gibidir. Bu yolculardan bir kısmı ihtiyaçlarını giderip hemen gemiye döner ve en rahat yerlere otururlar; bazıları arazinin güzelliklerine kapılıp oyalanırlar, bu yüzden gemiye geç gelir ve hem uygun yerler bulamazlar hem de adadan topladıkları çiçekler, kıymetli taşlar yolculuk boyunca başlarına dert olur. Bir grup ise gemiyi büsbütün unutarak tabiatın çekiciliğine kendilerini kaptırır ve geminin kalktığını bile farketmezler; sonunda acılar içinde kıvranarak ölürler. İşte dünyanın çekiciliğine kapılarak ölümden sonraki hayatı unutanların âkıbeti budur.

İslâm düşünürleri, üzüntü ve kaygının başlıca sebepleri arasında yer alan ölüm korkusu üzerinde de durmuş ve bu korkunun yersizliğini gerekçeleriyle anlatmışlardır. Buna göre sanıldığının aksine ölüm kötü

değildir; ölüm olmasaydı insan da olmazdı. Çünkü insan “akıllı ve ölümlü bir canlı” diye tanımlanır. Ölüm mutlak bir yok oluş değil, gerçek, sürekli, özgür ve daha yüksek bir hayata geçiştir. Şu halde insanın ölümden korkmasının temelinde akıl yoksunluğu, kontrolsüz şehvet ve öfke duygularından kaynaklanan tutkular yatmaktadır. Kindî’nin ifadesiyle “kralları köleleştiren” şey bu duygulardır; bu sebeple hastalıkların en tehlikelisi nefsin hastalığıdır. İnsanın başlıca görevi bu duyguları yenerek gerçek özgürlüğünü elde etmesidir; iki dünyanın mutluluğu da buna bağlıdır.

Üzüntü problemi üzerinde önemle duran diğer bir İslâm âlimi de İbn Hazm’dır. Onun el-Aḫlâḳ ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs adlı eserinin ilk sayfaları özellikle lezzet ve keder konularını işlemekte olup müellif isim vermemekle birlikte lezzete getirdiği olumsuz içerik konusunda Râzî’den, keder ve üzüntüyü yenme konusunda da Kindî’den faydalanmıştır. Nitekim Râzî gibi İbn Hazm da lezzeti elem veya kederin giderilmesinden duyulan haz ya da mutluluk şeklinde açıklamakta, fakat insanların pek çok amaç arasında yalnız bir ortak amaç taşıdıklarını, bunun da kederden kurtulma olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm, çeşitli nimet ve imkânlardan örnekler vererek kişinin bunları istemesinin temelinde bunların yokluğundan dolayı baş gösteren keder olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm’ın üzüntüyü yenmenin yolları hakkındaki görüşleri dinî ağırlıklıdır. Kindî, Ebû Zeyd el-Belhî, Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürlerin üslûbu tamamen felsefî iken İbn Hazm açıkça dinî kavramlar kullanmaktadır. Meselâ Kindî, elde edilmek istenen şeylerin insanı üzüntüye götürmemesi için isteklerin “akıl âlemi”nden seçilmesi gerektiğini söyleyerek felsefî bir üslûp kullanırken İbn Hazm bunu dinîleştirerek sonu üzüntüye varan şeyin dünyevî istekler, üzüntüden uzak olanınsa âhiret için yani Allah için amel olduğunu belirtmiştir (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 13, 15-16).

Üzüntü ve ölüm korkusu meselesinde Risâle fi’l-ḥîle li-defʿi’l-aḥzân’la paralellik göstermesi sebebiyle anılması gereken bir eser de Râgıb el-İsfahânî’nin eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa adlı dinî-felsefî içerikli ahlâk kitabıdır. Râgıb el-İsfahânî, “Kederin tedavisi ve korkunun yenilmesi” başlığı altında konuyu incelerken Kindî’nin adını vermeden Risâle fi’l-ḥîle’deki bazı ifadeleri tekrar etmektedir (s. 332). Bu arada İslâmî eserler içinde ilk defa Kindî’nin aktardığı, “Niçin hiç kederlenmiyorsun?” sorusu

ve Sokrat'ın buna verdiği, "Çünkü kaybettiğimde beni kederlendirecek şeyler edinmiyorum" cevabı bazı benzerleriyle birlikte eẕ-Ẕerîʿa'da da yer almıştır (s. 333). Gelecekteki bir musibet ve zarar beklentisiyle şimdiden üzüntüye kapılmanın yersizliğine ilişkin açıklamalar da (s. 333) Risâle fi'l-ḥîle'ye dayanır. Ölüm korkusunun sebepleri ve korkunun yenilmesine ilişkin ifadelerle anne karnındaki çocuğun dünyaya gelmeyi istememesi gibi insanların da ölümden sonraki hayata geçmeyi istememelerine, yani ölümden korkmalarına ilişkin ifadeler de bir ölçüde Kindî'nin görüşlerini hatırlatmaktadır. Ancak eẕ-Ẕerîʿa'da hâkim ahlâkî anlayış, Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân'daki Stoa durgunluğu ve kinik tecerrüdünden çok Kur'an ve Sünnet'te gözlenen itidal anlayışıdır.

Gazzâlî'nin özellikle Mîzânü'l-ʿamel'inde üzüntüyle ilgili konulara yaklaşımı Kindî, Râzî ve İbn Miskeveyh çizgisinin devamı mahiyetindedir. Nitekim eserin "Dünyada üzüntüyü yok etmenin yolu" başlığını taşıyan kısmında Kindî gibi Gazzâlî de üzüntüyü zâhidâne bir anlayışla ele almakta ve bu olumsuz duygunun yanlış gayelere, yani mal ve mevkiye yönelmekten kaynaklandığını söylemektedir. Sokrat'ın keder ve üzüntüden nasıl korunabildiğine ilişkin soruya verdiği cevabı Sokrat'ın adını anmadan Gazzâlî de aktarmıştır. İbn Hazm ve Râgıb el-İsfahânî gibi Gazzâlî de Stoa ahlâkını yansıtan bu görüşleri İslâmîleştirmiş, ayrıca özellikle Gazzâlî konuyu tasavvufa yakınlığı dolayısıyla tamamıyla tasavvufî çehreye sokmuştur. Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel'de üzüntü ve ölüm korkusunu hem Kindî ve Râzî'nin kullandığı felsefî dille hem de İslâmî naslarla işlemiştir.

Gazzâlî, et-Tibrü'l-mesbûk fî naṣîḥati'l-mülûk adlı kitabında Kindî'nin Risâle fi'l-ḥîle'deki gemi yolcuları örneğini

geniş bir şekilde ele almıştır (s. 151-153). Bununla birlikte Gazzâlî konuyu dinî unsurlarla destekler. Aslı Stoalı filozof Epiktetos'a ait olan böyle bir hikâyeyi Gazzâlî'nin İslâmî unsurlarla süslemesi ilgi çekicidir. Yine hikâyenin aslından ve Kindî versiyonundan farklı olarak Gazzâlî gemiye ilk dönenleri takvâ sahibi müminlere, manzaranın çekiciliğine kapılarak orada kalanları Allah'ı ve âhireti unutup kendilerini büsbütün dünyaya kaptıran ve yalnız dünya için çalışan kâfirler ve müşriklere benzetmiş, yine Kindî'den farklı olarak bunların durumuna bir âyetle (en-Nahl 16/107) açıklık getirmiştir. Gazzâlî'nin, Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-aḥzân tesirinin daha geniş

olarak görüldüğü diğer bir eseri de İḥyâˀdır. Kindî'nin, alışkanlıkların ahlâka tesirine ilişkin görüş ve açıklamalarıyla örnek olarak sıraladığı zalim, kumarbaz ve kadınlığa özenen adam tipleri, İḥyâˀnın III. cildini oluşturan "Rubˁu'l-mühlikât"ın nefis terbiyesi ve ahlâka ayrılan ikinci bölümünde benzer ifadelerle tekrar edilmiştir (III, 58-60).

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'sinde üzüntü, ölüm korkusu ve bunların sebepleriyle korku ve özellikle ölüm korkusunun tanımı, mahiyeti ve bu korkuları yenmenin yolları hakkında yaptığı açıklamalar, büyük ölçüde Risâle fi'l-ḥîle li-defˁi'l-aḥzân'daki görüşlerin tekrarı mahiyetindedir. Bu arada Tûsî, ilk defa yine Kindî'ye ait Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâˀ ve rüsûmihâ adlı eserde geçen "tabii ölüm" ve "iradî ölüm" şeklindeki meşhur Sokratik düşünceyi de tekrar ederek (Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, s. 188 vd.) üzüntü ve ölüm korkusu konularını daha ayrıntılı biçimde ele almıştır.

Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'si ile Muhyî-i Gülşenî'nin Ahlâk-ı Kirâm'ında Kindî ve Risâle fi'l-ḥîle li-defˁi'l-aḥzân isimleri zikredilerek nefsin hastalıkları ve tedavi yolları içerisinde artık iyice gelenekleşmiş olan "ölüm korkusunun çaresi" ve "üzüntünün çaresi" konularına da gelenek çerçevesinde yer verilmiş, büyük ölçüde İbn Miskeveyh ve Tûsî'yi hatırlatan yorumlar yapılmıştır.

Hâce Abdullah Herevî'nin Menâzilü's-sâˀirîn adlı eserinde verdiği hüzün tanımı Kindî'den itibaren felsefî mahiyetteki ahlâk kitaplarında tekrarlanan tanımı hatırlatmaktadır. Ancak bütün mutasavvıflar gibi Herevî de dünyevî imkânlara önem vermediği için bunların yokluğundan veya elden gitmesinden dolayı üzülmeyi söz konusu bile etmemiş, meseleyi sâlikin Allah ile ilişkisi açısından ele almış, bu suretle hüzün terimini "dünyevî veya nefsânî bağlar yüzünden Allah'a yakınlaşamayan, O'nunla ünsiyet kuramayan sâlikin bu ayrılıktan duyduğu acı ve keder" anlamına gelecek bir konumda kullanmıştır. Herevî, bazı sahâbîlerin maddî imkânsızlıkları sebebiyle Tebük Seferi'ne katılamamaktan dolayı hissettikleri büyük üzüntüden takdirkâr bir üslûpla bahseden âyete (et-Tevbe 9/92) dayanarak hüznü tasavvufî faziletler arasında gösterir. Afîfüddin et-Tilimsânî de Menâzilü's-sâˀirîn'e yazdığı şerhte (I, 119) hüznün bir fazilet ve yüksek makam olduğunu belirtir. Hatta Herevî hüzün duymamayı da bir hüzün sebebi saymıştır. Zira hüzün, kulun ilâhî mazhariyetlere yönelik istek ve

arayışının bir ifadesidir. Şu halde üzüntü çekmeyip rahat içinde olmak bir eksikliktir. Bu yüzden sûfî üzülemediği için de üzülür; ağlayamadığı için de ağlar (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 546). Çünkü hüzün, sûfîyi içinde bulunduğu durum hakkında sürekli düşünmesini ve kendini yetersiz görmesini sağlayan yapıcı bir şuur hali, nefsi temizlemenin ve daha yüksek makamlara doğru geliştirmenin bir aracıdır. "Hüzün sahibinin bir ayda katettiği yolu hüzün çekmeyen bir yılda kateder" sözü (Hasan Şerkāvî, s. 122-123) bu hususa işaret etmektedir. Bu sebeple olmalıdır ki Herevî hüznü havf, işfâk, huşû, zühd, vera‘ gibi aynı mahiyetteki tasavvufî erdemlerin başında göstermiştir.

Tasavvufta bu anlamıyla hüznün çok eski bir geçmişi vardır. Bazı zâhid sahâbîler, âhiret kaygısı ile ibadet ve iyiliklerini yetersiz görmekten büyük bir üzüntü duyuyorlardı. Daha sonra Hasan-ı Basrî'nin önderliğinde Basra'da oluşan zühd okulunun temel özelliği de hüzün, havf ve bükâ kelimeleriyle özetlenir. Nitekim Ebû Nuaym Hasan-ı Basrî'yi "korku ve hüzünle dost olmuş, kaygı ve kederle kaynaşmış, uyku ve istirahati yitirmiş" şeklindeki nitelemelerle tanıtır (Ḥilye, II, 131-132). Hasan-ı Basrî'ye göre âhiretin ebedîliğine karşılık dünya hayatının sonlu ve sınırlı oluşu, bunun farkında olan ve ölümü en tesirli vaaz olarak algılayan müminde kaçınılmaz olarak bir hüzün hali doğurur; bu hal kişiyi bir sorumluluk ve kendini yargılama (muhasebe) bilincine, kısa dünya hayatının her anını değerlendirme iradesine yöneltir. Şu halde hüzün patolojik bir ârıza olmayıp mümini muhasebe, tövbe gibi ahlâkî makamlardan geçirerek sâlih amellere götüren yapıcı bir bilinç halidir (a.g.e., II, 132-133). Bu sebeple Hasan-ı Basrî, "Mümini dini konusunda ancak korku ve hüzün rahatlatabilir" diyordu. Kur'ân-ı Kerîm'in de genellikle inananların kalplerine korku ve kaygı salan tarafı üzerinde zihnini yoğunlaştıran Hasan-ı Basrî, Kur'an'ı doğru okumuş ve ona iman etmiş bir kimsenin mutlaka hüznünün artacağını, korkusunun şiddetleneceğini ve göz yaşlarının çoğalacağını belirtiyordu. Hüzünlü ve soluk yüzlü olmayı Kur'an'a inanmanın alâmeti olarak görüyor (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 134), öldükten sanra kendisini rüyasında son derece sevinçli ve mutlu bir halde gören ve bunun sebebini soran Mâlik b. Dînâr'a, bir insanın dünya hayatında hüznü ne kadar sürekli olursa âhirette de sevincinin o kadar sürekli olacağını söylüyordu (İbnü'l-Cevzî, s. 19).

Hasan-ı Basrî'nin yüksek dinî duyarlığı, geniş bilgi ve kültürü, siyasî ve sosyal etkinliği gibi seçkin özellikleri sayesinde korku ve hüzne dayalı tasavvufî anlayış Basra'yı aşarak Horasan'dan Mısır'a kadar İslâm dünyasının pek çok merkezine yayılmışsa da özellikle Râbia el-Adeviyye'nin önderliğinde gelişen yine Basra merkezli diğer bir tasavvufî çizgide korku, kaygı ve hüzün yerine sevgi, ümit ve iyimserliğe ağırlık veren anlayışın hâkim olduğu görülür. Ayrıca Hasan-ı Basrî çizgisindeki sûfîlerin hüznü bir fazilet saymalarını tenkit edenler de olmuştur. Meselâ Takıyyüddin İbn Teymiyye, dinî konularda bile olsa hüzünlenmemek gerektiğine işaret eden âyetlerden örnekler vererek hüznün bir duygu olarak ne fayda sağlayacağını ne de zararı önleyeceğini belirtir. Şu halde üzüntünün kendisi değil sebepleri ve sonuçları önemlidir. Buna göre meselâ dinî bir olumsuzluktan veya müslümanların başına bir sıkıntı gelmesinden dolayı üzülen bir kimse, üzüntü duygusundan dolayı olmasa da içindeki iyilik sevgisinden dolayı sevap kazanır. Buna karşılık insanın iyilik iradesini zayıflatan ve Allah'ın buyruklarını ihmal etmesine yol açan üzüntüler de günah sebebidir (Mecmûʿu fetâvâ, X, 16-17). İbn Kayyim el-Cevziyye de âyet ve hadislerden deliller getirerek hüznün istenen ve amaçlanan bir hal olmadığını, bir faydasının da bulunmadığını, aksine bu tür duyguların kuldaki seyrü sülûk şevkini kırdığını, iradeyi aşındırdığını ileri sürer. İbn Kayyim mutasavvıfların, hüznün fazilet olduğuna delil olarak gösterdikleri âyet ve hadisleri yanlış yorumladıklarını ileri sürmekte, ayrıca bu

konudaki bazı hadis ve haberlerin sahih olmadığını ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥzn" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Kahire 1405/1985, s. 330-339; Lisânü'l-ʿArab, "ḥzn" md.; et-Taʿrîfât, "ḥzn" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥzn" md.; Müsned, VI, 157; Buhârî, "Cenâʾiz", 44, 45, "Merḍâ", 1, "Cihâd", 74, "Daʿavât", 35, 40; Müslim, "Cenâʾiz", 12, "Birr", 52; İbn Mâce, "İḳāme", 176; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 24, "Vitir", 32; Kindî, Resâʾil, I, 172-173; a.mlf., Risâle fi'l-ḥîle li-defʿi'l-

aḥzân (nşr. Abdurrahman Bedevî, Resâ᾿il felsefiyye içinde), Beyrut 1983, s. 6-32; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâ᾿il felsefiyye içinde), Kahire 1939 → Beyrut 1982, s. 61-69, 92-96; Ebû Zeyd el-Belhî, Meṣâliḥu'l-ebdân ve'l-enfüs (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1984, s. 304, 315; Ebü'l-Hasen el-Âmirî, es-Saʿâde ve'l-isʿâd (nşr. A. Abdülhalîm Atıyye), Kahire, ts. (Dârü's-Sekāfe), s. 189-195; İbn Miskeveyh, Fî ʿilâci'l-ḥüzn (nşr. L. Şeyho v.dğr., Maḳālât felsefiyye içinde), Beyrut 1911, s. 114-117; a.mlf., Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, Beyrut 1398, s. 175-183; İbn Sînâ, Risâle fî mâhiyyeti'l-ḥüzn, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1928/4; Ebû Nuaym, Ḥilye, II, 131-133; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer (nşr. Ahmed Mekkî et-Tâhir), Beyrut 1405/1985, s. 11-16; Herevî, Menâzil, s. 11; Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, Kahire 1973, s. 157-165; a.mlf., İḥyâ᾿ (Beyrut), III, 58-60, 217-218, 263; IV, 493-498; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk fî naṣîḥati'l-mülûk (nşr. M. Ahmed Demec), Beyrut 1407/1987, s. 151-153; İbnü'l-Cevzî, el-Ḥasan el-Baṣrî, Kahire 1931, s. 19; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (nşr. Müctebâ Minovî - Ali Rızâ Haydarî), Tahran 1369 hş., s. 186-193, 196-202; Afîfüddin et-Tilimsânî, Menâzilü's-sâ᾿irîn: Şerḥu Tilimsânî, Tunus 1989, I, 119-122; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 16-17; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 542-548; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 134-142; Muhyî-i Gülşenî, Ahlâk-ı Kirâm, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2261, vr. 52a-59a; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş᾿etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 122-137; Abdurrahman Bedevî, Eflâṭûn fi'l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 235-243; M. Mustafa Hilmî, el-Ḥayâtü'r-rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1982, s. 87-91; Hasan Şerkāvî, Muʿcemü elfâzi'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1987, s. 122-123.

Mustafa Çağrıcı

HÜZÜV

(bk. İSTİHZA).

HÜZZAM

(هزّام)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Dizisi, yerindeki hüzzam beşlisine eviç perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir:

Yukarıdaki dizide aynı zamanda nevâ perdesi üzerinde bir hicaz dörtlüsünün de mevcudiyeti dikkati çekmektedir. Hüzzam makamının seyri esnasında bu hicaz dörtlüsünün bir hümâyun dizisi şeklinde tiz tarafa doğru uzandığı ve tabii olarak da eviç perdesindeki hicaz dörtlüsünün yerini gerdâniyede bir bûselik beşlisine terkettiği görülür. Yeni teşekkül eden bu hümâyun dizisine hüzzam makamında çok rağbet edilir. Eviç perdesi üzerindeki hicaz dörtlüsü ise bazan küçük bir geçki olarak yer alır, bazan da hiç kullanılmaz. Bu durumda hüzzam makamını, “Yerindeki hüzzam beşlisine eviç perdesinde bir hicaz dörtlüsünün ve nevâ perdesi üzerindeki hümâyun dizisinin eklenmesidir” şeklinde tarif etmek daha doğru olur.

Makamın temelini teşkil eden hüzzam beşlisi bir tam beşlidir. Bunun dördüncü sesi olan hisar perdesi (bakıye bemollü mi), 1 veya 1,5 koma daha dik olması gereken bir perdedir. Ancak bugün kullanılan Arel-Ezgi-Uzdilek nazariyatında bu perdeyi gösterecek bir başka işaret bulunmadığı için mecburen bakıye bemolüyle gösterilen ses icrada daha dik basılır. Bu durumda, hüzzam beşlisinin 4. aralığı olan artık ikili aralığı da aynı sebeple 12 koma olmayıp yaklaşık 10,5 veya 11 koma olacaktır. Esasen hüzzam makamındaki hisar perdesi, iniş-çıkış cazibesiyle yahut seyre karışan başka çeşni ve diziler sebebiyle çok değişken bir perde özelliğini taşımaktadır. Bu değişkenliğe sebep olan çeşniler makamın oldukça birleşik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Hüzzam makamı seyri esnasında yukarıda zikredilen dizi ve çeşnilere ilâve olarak zaman zaman eviçte segâh dörtlüsü, dik hisarda nikriz beşlisi, nevâda uşşak dörtlüsü, segâhta tam veya eksik segâh beşlisiyle yine aynı perdede tam veya eksik ferahnâk beşlisi gibi çeşnilere de yer verildiği görülmektedir.

Nota yazımında donanımına si için koma bemolü (segâh), mi için bakıye bemolü (hisar) ve fa için bakıye diyezi (eviç) yazılır, gerekli diğer değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni portenin ikinci aralığındaki bakıye diyezli lâ (kürdî) perdesi, durağı segâh perdesi, güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır.

İnici-çıkıcı bir seyir takip eden hüzzam makamında, yukarıda sözü geçen çeşnilerin bulunduğu perdeler aynı zamanda bu çeşnilerle yapılan asma kararların da perdeleridir. Bunlardan başka ayrıca rast perdesinde rast çeşnisiyle, dügâh perdesinde uşşak çeşnisiyle asma kararlar yapılabilir. Bu durumda yerinde bir basit sûzinak dizisiyle bir karcığar dizisi meydana gelir. Rast ve dügâh perdelerinde yapılan bu asma kararlar, aynı zamanda makamın pest tarafındaki genişlemesinin bir kısmını teşkil eder. Ancak tam kararın muhakkak yerindeki hüzzam beşlisiyle yapılması gerekir.

Yapısı gereği tiz taraftan esasen yeterli genişlikte olan hüzzam makamı pest taraftan da genişler. Bu genişleme esnasında oluşan basit sûzinak ve karcığar dizilerinden yukarıda bahsedilmişti. Bu yakınlık dolayısıyla sûzinak, karcığar ve hüzzam makamları iç içe olarak düşünülmüştür.

Hüzzam makamının seyri sırasında segâh veya hüzzam çeşnili asma kararlar yapılırken kararı kuvvetlendirmek için lâ bakıye diyezli kürdî perdesi yeden olarak kullanılır. Eğer bu perde değiştirilmeden ırak perdesine kadar inilirse bu, eviç perdesinde bulunan hicaz çeşnisinin alt simetriği olur ve böylece ırak perdesinde de hicaz çeşnili bir asma karar yapılır. Ayrıca aynı seslerle rast perdesinde kalınırsa bu da hicaz çeşnisinin ikinci derecesi üzerindeki çeşnisiz asma kararıdır (bk. HİCAZ; HÜMÂYUN; UZZÂL; ZİRGÜLELİ HİCAZ).

Hüzzam makamının seyrine durak veya güçlü civarından, daha doğrusu hüzzam beşlisinin seslerinden başlanır. Makamı meydana getiren dizi ve çeşnilerde karışık gezinilip nevâ perdesinde hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Daha sonra gerekli asma kararlar da gösterilerek icap ediyorsa genişlemiş bölgede de dolaşılır. Nihayet segâh perdesinde hüzzam beşlisiyle ve genellikle yedenli tam karar yapılır.

Tarih boyunca Türk mûsikisinin hemen her formunda büyük bir rağbetle kullanılmış olan hüzzam makamının yapısı dinî, tasavvufî, lirik ve çoğunlukla da bir hüzün ifadesi taşır. Şehzade Seyfeddin Efendi'nin muhammes usulündeki peşrevi ile Nevres Bey'in saz semâisi bu makamın en beğenilen saz eserleri arasındadır. Ayrıca hüzzamı çok sevdiği söylenen Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin bu sevgisi, makamın âdeta bir şâhikası kabul edilen kendi bestesi Mevlevî âyin-i şerifinde çok açık olarak hissedilir. Yine Dede Efendi'nin darbeyn usulünde, "Gören fütâde olur hüsn-i bîbahânesine" mısraı ile başlayan bestesiyle Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi'nin remel usulünde, "Aldım hayâl-i perçemin ey mâh dîdeme" mısraıyla başlayan bestesi, Kemânî Corci'nin, "Bizde aşkınla bu feryâd kalır mı bilmem" mısraıyla başlayan ağır semâisi, Dede Efendi'nin, "Reh-i aşkınla edip kaddimi kütâh gönül" mısraıyla başlayan yürük semâisi bu makamın en güzel örneklerindendir. Hüzzam makamında pek çok şarkı bestelenmiştir. Bunlar arasında Hâfız Yûsuf Efendi'nin, "Nice bir hasret ile rûz ü şeb efgān edeyim"; Hacı Ârif Bey'in, "Güzel gün görmedi âvâre gönlüm"; Yesâri Âsım Arsoy'un, "Ömrüm seni sevmekle nihâyet bulacaktır" mısraları ile başlayan curcuna usulündeki şarkıları örnek olarak verilebilir. Dinî mûsiki eserleri arasında Hacı Fâik Bey'in düyek usulünde, "Merhabâ ey fahr-i âlem merhabâ" mısraıyla başlayan tevşîhi ile Sadettin Kaynak'ın yine aynı usulde, "Yâ sâhibe'l-cemâl ve yâ seyyide'l-beşer" mısraıyla başlayan şuğulü çok beğenilen eserler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 104-105; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 21b; Hızır Ağa, Tefhîmü'l-makāmât fî tevlîdi'n-nagamât, TSMK, Hazine, nr. 1793, vr. 12b; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 38; Ezgi, Türk Musikisi, I, 39, 127-130; IV, 228-230; Özkan, TMNU, s. 288-293; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 79; Arel, Türk Musikisi, s. 25, 298.

İsmail Hakkı Özkan

BOŞ SAYFA

IĞDIR

Doğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Şehir aynı adı taşıyan ovanın güney kenarına yakın bir noktada, Ağrı dağının kuzeybatı eteklerinde deniz seviyesinden 870 m. yükseklikte kurulmuştur. Iğdır'ın bulunduğu yerin önemi tarihte Sürmeli Çukur adı verilen, ortasından Aras ırmağının geçtiği ovanın ulaşım imkânlarından kolaylıkla faydalanılabilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Doğu Anadolu'nun büyük ticaret ve askerî merkezi Erzurum'dan doğuya yönelen yollardan biri Aras vadisini izleyerek kolaylıkla Iğdır'ın bulunduğu mevkie ulaşmaktadır. Söz konusu yola Kağızman mevkiinde Kars'tan gelen yol kavuşmaktadır. Iğdır'a ulaşan bu yollar buradan itibaren ikiye ayrılır. Doğuya yönelen yol sınır kapısından geçerek Nahcıvan'a varır. Güneye yönelen bir başka yol ise Doğubayazıt'tan geçtikten sonra Gürbulak kapısından çıkarak İran'ın önemli merkezlerine bağlanır. Bu durum Iğdır'a bulunduğu coğrafî mevkiden dolayı geçmişte ve günümüzde büyük önem kazandırmıştır.

Iğdır bugünkü yerinde sonradan kurulmuş yeni bir şehirdir. Eski merkez, aynı ulaşım imkânlarından ve önündeki verimli ovanın tarımsal zenginliklerinden uzak kalmayan bir yerde, günümüzdeki Iğdır şehrine göre daha güneyde, Büyük Ağrı dağının kuzeybatı yamaçlarında savunmaya daha elverişli bir yerde bulunuyordu. Dede Korkut Oğuznâmeleri'n-de Şatık Kalesi olarak geçen ve 1064 yılında Melikşah tarafından Bizanslılar'dan alınan kalenin burası olduğu sanılmaktadır (Kırzıoğlu, Anı Şehri Tarihi, s. 31). Kale Türk hâkimiyetine girdiği 1064'ten sonra Iğdır Korganı olarak anılmaya başlanmıştır.

Iğdır Korganı ve önündeki Sürmeli Çukur, İlkçağ'da Doğu Anadolu'nun büyük bir kısmına hâkim olan Urartu Devleti'nin elinde bulunuyordu. Daha sonra zaman zaman Sakalar'ın akınlarına uğradığı bilinen yöre Roma ve Bizans dönemlerini yaşamış, Bizans dönemi içinde zaman zaman Sâsânîler'in hâkimiyetine girmiş ve Hz. Osman devrinde (644-656) Aras havzasına yönelen akınlar sırasında müslüman Araplar'ın eline geçmiş,

ardından müslümanlarla Bizans yönetimi arasında birkaç defa el değiştirmiştir.

XI. yüzyılın ilk yarısında yöreye Türk akınları başladı. Malazgirt zaferinden önce Kars'ın fethiyle (1064) sonuçlanan Selçuklu akınlarında Alparslan'ın oğlu Melikşah o sırada Bizans'ın elinde bulunan Şatık Hisarı'nı da fethetti ve bu dönemden sonra kaleye Iğdır Korganı veya Iğdır Kalesi denmeye başlandı. Bu kale Selçuklu Devleti'ne bağlı Surmari (Sürmeli) Emirliği sınırları içinde kaldı. Buradaki Sürmeli çukuru, Osmanlı tarihî geleneğinde Osmanlılar'ın dayandığı Kayı aşiretinin Anadolu'ya girip yerleştiği ilk yer olarak geçer.

Moğol istilâsından sonra Anadolu Selçuklu Hükümdarı Alâeddin Keykubad, Kemâleddin Kâmyâr'ı Aras boylarını yeniden fethetmek üzere görevlendirdi. Kemâleddin, bu arada Doğu Anadolu'nun birçok yeriyle birlikte Iğdır'ın da bir kenarında bulunduğu Sürmeli Çukur'u Anadolu Selçuklu topraklarına kattı (1232). Iğdır yöresine XIV. yüzyılın ikinci yarısında Celâyirliler, aynı yüzyılın sonlarına doğru Karakoyunlular hâkim oldu. Iğdır ovasında Karakoyunlu adlı bir yerleşme yerinin günümüzde de mevcut olması yöredeki eski Karakoyunlu hâkimiyetinin bir kanıtıdır.

Sürmeli Çukur, bir süre Timur'a bağlı Türkmen beyleri tarafından yönetildikten sonra 1404 yılında Iğdır Kalesi Timur tarafından zaptedildi. Bundan az sonra 30 Mayıs 1404'te buradan geçen İspanya elçisi Klaviyo kayalık üzerinde bulunan bu kalenin adının Iğdır olduğunu yazar. Timur'un ardından tekrar Karakoyunlular'ın eline geçen (1406) Iğdır Kalesi XV. yüzyılın ikinci yarısında Akkoyunlular'ca alındı (1469). Iğdır ovası bu dönemde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın kışlağı durumundaydı. Akkoyunlular'dan sonra Safevî idaresine geçen Iğdır, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı'nın (1514) ardından Doğu Anadolu'nun birçok yeriyle birlikte Osmanlı topraklarına katıldı. Yavuz Sultan Selim'den sonra Osmanlılar'ın Batı'ya yönelmesinden faydalanan Türkmen beyleri Doğu Anadolu'nun bazı bölgelerini, bu arada Iğdır yöresini de yönetmişlerdir. Nihayet III. Murad'ın Revan'ın fethiyle sonuçlanan seferi esnasında Iğdır Kalesi ve önündeki Sürmeli Çukur 1583 yılında kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu. Revan'ın Osmanlı topraklarına katılmasından sonra Iğdır Revan eyaletinin Aralık kazası içinde yer alıyordu.

XVII. yüzyılın ortalarında Ağrı dağı eteklerinde bulunan Iğdır Korganı'nın terkedilerek bugünkü yerine taşındığı sanılmaktadır. Bu yer değiştirmenin sebebi 1664 yılında meydana gelen şiddetli depremdir. Silâhdar Mehmed Ağa'nın verdiği bilgiye göre bu depremde Ağrı dağının büyük bir kısmı kopmuştur (Târih, I, 354). Bu âfetten sonra yamaçtaki eski Iğdır (Iğdır Kalesi) oturulamayacak duruma gelmiş ve şehir düzlükteki bugünkü yerine inmiş, dolayısıyla verimli tarım alanına daha yakın olduğundan bir ziraî ticaret merkezi olma hüviyetini kazanmaya başlamıştır. Ancak İstanbul antlaşmasıyla (1736) Revan eyaleti İran'a bırakılınca bu eyalet içinde bulunan Iğdır da Osmanlı sınırları dışında kaldı. 1827 yılında Ruslar'ın bu toprakları işgali neticesinde Iğdır Rusya yönetimindeki Surmalu (Sürmeli) sancağı içinde yer aldı. Iğdır'ın, Rus hâkimiyeti altındaki yıllarda 28 Ocak 1897 tarihinde yapılan bir sayıma göre nüfusunun 2900, 1908 yılında yapılan bir sayımın sonuçlarına göre ise 3691 olduğu tesbit edilmiştir. Ruslar'ın Iğdır ve çevresindeki hâkimiyeti 1917 yılına kadar sürdü. 1918-1919 yıllarında Ermeni çetelerinin etkili olduğu Iğdır, 3 Aralık 1920 tarihinde imzalanan Gümrü Antlaşması ile Türkiye sınırları içine alındı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Beyazıt vilâyetine bağlı bir nahiye merkezi durumunda olan Iğdır 1934 yılında kaza merkezi olarak Kars vilâyetine bağlandı. Bu durum 1992 yılına kadar sürdü. 27 Mayıs 1992 tarihinde çıkan 3806 sayılı kanunla kurulan ve aynı adı taşıyan ilin merkezi oldu.

Günümüzde Iğdır düzlükte kurulmuş bir şehir olarak bahçeler içine saklanmış bir durumdadır. Yakın yıllara kadar

daha çok bir ya da iki katlı olan evleri bahçeler içinde yayılmaktaydı. Bu bahçelerde el-ma, dut, kayısı, armut, erik gibi çeşitli meyve ağaçları bulunur. 1970'li yıllardan sonra şehirde yüksek katlı binalar yapılmaya başlanmıştır. 1927 nüfus sayımında 3716 kişinin yaşadığı tesbit edilen Iğdır'ın nüfusu önceleri hızla artarak 1940 sayımında 10.000'e çok yaklaştı. II. Dünya Savaşı sırasında burada bulunan askerî birliklerin savaş sonrasında çekilmesi 1950 sayımında Iğdır'ın nüfusunun 7826'ya düşmesine yol açtı. 1960'lı yıllardan sonra şehrin nüfusundaki artma daha da hızlanmış ve ilk defa 1960 nüfus sayımında 10.000 nüfusu aşabilmiştir

(12730 nüfus). Bunda, 1956 yılından sonra Iğdır ovasında drenaj ve sulama kanallarının açılmasının tarımsal üretimi geliştirmesi, bunun neticesinde de Iğdır şehrinde ticarî etkinliklerin gelişmesi rol oynamıştır. 1970'te 20.000'i aşan nüfus (21.420), 1990'da 35.000'i geçmiş (35.858), 30 Kasım 1997 tarihinde yapılan son sayımda 45.941'e ulaşmıştır.

Iğdır şehri, nüfusundaki artışına paralel olarak mekân bakımından da genişlemiştir. Iğdır'ın bugünkü yerinde çekirdeğini oluşturan kesim belediye binası ile Doğubayazıt caddesi arasına isabet eder. Başlangıçta bu kesimde Karaağaç mahallesi adıyla bir yerleşim birimi bulunuyordu. Buna sonradan Rus işgali döneminde (1828-1917) Ruslar tarafından kurulan Iğdır Nova mahallesi ilâve edilmiştir. Iğdır'ın Türkiye topraklarına katılması üzerine bu mahallenin adı Söğütlü şekline dönüşmüştür. Cumhuriyet döneminde askerî birlikleri yerleştirmek için şehrin kuzey kesiminde yapılan kışlanın çevresinde Kışla mahallesi adlı bir üçüncü mahalle oluştu. 1940'lı yıllara ait kaynaklar Iğdır'ın üç mahalleden meydana geldiğini ve kapladığı alanın 97 hektar olduğunu bildirir (Belediyeler Yıllığı, II, 261).

Bu çekirdek kesim 1950'li yıllardan sonra güneydoğu, güney ve güneybatı doğrultularına doğru genişlemeye başlamıştır. Bu genişlemeler çevreden şehre yapılan göçlerle yakından ilgilidir. Bunlar da yeni mahallelerin oluşmasını sağladı. Meselâ Doğubayazıt'tan gelenler Ordu caddesinin güneyi ile Halfeli caddesi arasındaki alana yerleşerek 7 Kasım mahallesini oluşturdular. Aynı şekilde Tuzluca'dan gelenler de Evrenpaşa caddesinin güneyine yerleşerek 12 Eylül mahallesini meydana getirdiler. Bunların dışında önceden şehirden ayrı durumda olan bazı yerleşmeler, sonradan şehrin belediye sınırları içine alınmasıyla mahalle haline dönüşmüştür. Yenimahalle 1984 yılında şehrin sınırları içine bu şekilde katılmıştır. Iğdır şehri merkezden çevreye yönelen yollar çevresinde de büyüme göstermiştir. Doğubayazıt yolu, Tuzluca yolu, Aralık yolu ve Halfeli yolu doğrultusunda yerleşme şeritleri oluşarak şehrin ana kütlesine eklenmiştir. 1990'lı yılların başında 1057 hektarı bulan şehir alanı sekiz mahalleyi (Bağlar, Cumhuriyet, 12 Eylül, Kışla, 7 Kasım, 14 Kasım, Topçular ve Yenimahalle) içeriyordu. Bu mahallelerden bazıları sonradan ikiye (Kışla mahallesi, Kışla ve Atatürk mahalleleri), bazıları ise üçe (7 Kasım mahallesi, 7 Kasım, Karaağaç ve Konak mahalleleri) bölünerek mahalle sayısı on bire çıkmıştır.

Şehrin ana eksenleri, kabaca kuzey-güney doğrultusunda uzanan Atatürk caddesiyle bu caddeye paralel olan Yenicadde ve İrfan caddesidir. Başlıca iş merkezleri de bu üç cadde ile Cumhuriyet, Doğubayazıt, Sular, Fevzi Çakmak (eski adı Uray), Evrenpaşa ve Kars caddeleri ve bunları birbirine bağlayan eksenler üzerinde bulunur. Iğdır'daki ticarî faaliyetler daha çok tarım ve hayvan ürünleri ticaretine dayanmaktadır. 1992 yılı rakamlarına göre şehirde hububat, pamuk gibi tarım ürünleriyle yün, canlı hayvan ve deri ticareti gibi hayvansal ürünler alım satımıyla uğraşan iş yerlerinin sayısı 226'yı buluyordu.

Iğdır şehrinde sanayi faaliyetleri daha çok pamuğu işleyen çırçır atölyeleri, un değirmenleri ve keçe atölyeleri şeklindedir. 1986 yılında deneme üretimine başlayan bir tekstil fabrikası 1989'da üretimini durdurmuştur. Iğdır bugünkü yerinde yeni bir şehir olduğundan tarihî eser bulunmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1997 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde otuz üç, kasabalarda beş ve köylerde 136 olmak üzere Iğdır'da toplam 174 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise yirmi üçtür.

Iğdır şehrinin merkez olduğu il kuzey ve kuzeydoğuda Ermenistan, doğuda ve güneydoğuda Azerbaycan (Nahcıvan Özerk Bölgesi) ve İran'la sınırlanır. Güneyinde Ağrı ili, batı ve kuzeybatısında Kars ili bulunur. Merkez ilçeden başka Aralık, Karakoyunlu ve Tuzluca adlı üç ilçeye ayrılmıştır. Bunlardan Tuzluca'da eskiden beri işletilen kaya tuzu yatakları vardır. 3559 km² genişliğindeki Iğdır ilinin 1997 sayımına göre nüfusu 145.384, nüfus yoğunluğu ise 41 idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 14, 21; Aḫbârü'ddevleti's-Selcûḳıyye, s. 35 vd.; Clavijo, Timur Devri'nde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ö. R. Doğrul), İstanbul, ts., s. 106; Silâhdar, Târih, I, 354; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 261; M. Fahreddin Kırzıoğlu, Dede Korkut Oğuznâmeleri, İstanbul 1952, s. 59-60; a.mlf., Kars Tarihi, İstanbul 1953, s. 21, 24-25, 27,

31, 41, 64, 81, 145, 425-426; a.mlf., Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi 1451-1590, Ankara 1976, s. 317; a.mlf., Anı Şehri Tarihi, [baskı yeri yok] 1982, s. 31-35; E. Honigman, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 157, 174-175, 183-184; A. Özdengiz, Iğdır Ovası Sulama Şebekesinin Bugünkü Durumu, Erzurum 1970; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, tür.yer.; Faruk Sümer, Kara Koyunlular, Ankara 1984, tür.yer.; İbrahim Güner, Iğdır Ovası'nda Pamuk Tarımının Coğrafî Esasları (yüksek lisans tezi, 1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); a.mlf., İlimiz Iğdır, Iğdır 1993; a.mlf., Iğdır Ovası ve Çevresinin Beşeri Coğrafyası (doktora tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İ. K. Kökten, "Kars'ın Tarih Öncesi Hakkında İlk Kısa Rapor", TTK Belleten, VII (1943), s. 601-613; a.mlf., "Orta, Doğu ve Kuzey Anadolu'da Yapılan Tarih Öncesi Araştırmalar", a.e., VIII (1944), s. 659-680; Hamid Sadi Selen, "Doğu Anadolu'nun Yolları ve Manzaraları", Türk Coğrafya Dergisi, VI-VIII, Ankara 1949, s. 102-109; H. R. Ünal, "Iğdır Yakınlarında Bir Selçuklu Kervansarayı ve Batum-Doğubayazıt Kervan Yolu Hakkında Notlar", STY, III (1970), s. 7-15; a.mlf., "Osmanlı Döneminden Yayınlanmamış Birkaç Han Üzerine Bir İnceleme", EFAD (1978), s. 453-483; Kemal Beydilli, "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler", TTK Belgeler, XIII/17 (1988), s. 384; Mirza Bala, "Erivan", İA, IV, 315.

Metin Tuncel

IĞDIR KERVANSARAYI

Doğu Anadolu’da XIII. yüzyıl sonu veya XIV. yüzyıl başında yapılmış Selçuklu kervansarayı.

Iğdır-Tuzluca karayolunun yaklaşık 6. kilometresinden güneye ayrılıp Yağcı ve Aşağı Çarıkçı köylerinden geçerek Taşlıca köyü yönünde devam eden yolun 25. kilometresinde, günümüzde Kervansaray adıyla anılan köyün yakınlarında bulunan yapı, bilinen kervan yollarının dışında, Batum-Tebriz arasında var olduğu ileri sürülen (Heyd, II, 94) tâli yolun üzerinde inşa edilmiştir. Vakfiyesi ve kitâbesi bulunmayan, adına ilk defa Christianski Wostok adlı bir Rusça dergide rastlanan (Ünal, STY, III [1969-70], s. 7) bu yapı hakkında ne seyahatnâmelerde, ne de kervanyolu ve kervansaraylar hakkında yazılmış ilmî eserlerde herhangi bir bilgiye rastlanmıştır. Yerleşim alanlarının dışında kalması ve yapı malzemesinin sağlamlığından dolayı önemli mimari elemanlarıyla birlikte günümüze ulaşan yapı, planına ve taçkapısının üzerinde bulunan geometrik-bitkisel süslemelerin özelliklerine bakılarak, XIII. yüzyıl sonu veya XIV. yüzyıl başına tarihlendirilebilir.

22 × 52 metrelik bir alan üzerine inşa edilen kervansaray, dikdörtgen planlı ve avlusuz bir yapıdır. Bina duvarlarının moloz taştan yapılmış dolgu kısımları, içten ve dıştan düzgün kesme taşlarla kaplanmış olup bunlardan bazılarının yüzeylerinde çeşitli taşçı işaretleri görülmektedir. Yapının kuzeydoğu ve güneybatıya bakan cephelerinde bedenden fazla yükseklik göstermeyen, yarım silindirik biçimli, beşerden on adet masif destek kulesi mevcuttur. Doğuya bakan ön cephesinde ise dışa taşkın olmayan ve yapının monoton cephesini hareketlendiren taçkapı bulunmaktadır. Kervansarayın giriş kısmı, kuzey-güney doğrultusunda uzanan ve birer kapıyla birbirine açılan üç mekândan oluşur. Bunlardan ortada yer alan birim kare planlı olup arkadaki ana mekâna geçişi sağlayan hol konumundadır. Üzeri ilginç bir yıldız tonozla örtülüdür. Tonozun üstündeki ayna kısmı haçvari düzende yapılmıştır ve ortasında kare bir aydınlatma penceresi bulunur. İki yanda yer alan 7,35 × 5,50 m. boyutlarındaki dikdörtgen planlı mekânlar 1 m. genişliğinde birer kapı ile ortadaki bu hole bağlanmaktadır. Bunlardan girişin sağında yer alan mekân, ortada bir kemerle takviye edilmiş beşik

tonozla örtülü olup kuzey ve doğu duvarlarında birer küçük nişe sahiptir. Diğer mekânın üzeri ise zengin tezyinat etkisi yaratmak amacıyla çeşitli şekillerde kesilmiş taşlardan örülü bir aynalı tonozla örtülüdür. Doğu duvarında küçük bir niş yer alan bu mekânın kuzey ve güney duvarlarındaki kemerlerin başlangıç noktaları birer mukarnas şeridiyle belirtilmiştir.

Ortadaki mekândan, taçkapı ile aynı eksen üzerinde bulunan sivri kemerli bir iç kapı vasıtasıyla kervansarayın ana mekânına geçilir. Kervanların konakladığı bu ana mekân, ortadakinin yandakilere oranla daha yüksek ve daha geniş olduğu üç neften meydana gelmiştir. Nefleri örten beşik tonozlar, ortada birbirlerine hafif sivri kemerlerle bağlanmış olan sekizerden on altı adet dikdörtgen pâyeye, yanlarda ise duvarlara oturur. Beşik tonozların takviye kemerlerinden orta nefe ait olanının başlangıç noktaları birer mukarnas şeridiyle belirlenmiştir. İç ve dış duvarlarında taşçı işaretleri (markalar) görülen yapının cephe ve yan duvarlarda ise hiçbir birleşme izine rastlanılmaması yapının avlusuz plana sahip olduğu fikrini kuvvetlendirmektedir.

Kervansarayın dışa taşkın olmayan taçkapısı, yapının ön cephesini hareketlendiren tek mimari unsur olmasının yanı sıra yegâne süslemeli kısmıdır. Geniş sivri bir kemer içinde ele alınan taçkapı dıştan bir dik açılı köşeli, bir de sivri uçlu olmak üzere girintilerin dönüşümlü olarak tekrarlandığı tek sıra süsleme şeridiyle, içten de sekiz ve on iki kollu yıldızlardan oluşan geometrik geçmeli bir bordürle çevrelenmektedir. İri kaval silmelerle belirginleştirilen sivri kemerli kapının üst kısmında ise bir alınlık vardır. Bu alınlık, ışınsal bir sistem oluşturacak şekilde yerleştirilmiş bloklardan meydana gelmiştir. Bu blokların altta yatay bir çizgi oluşturacak şekilde son bulması, kapının atkı taşıyla örtüldüğü izlenimini verir. Halbuki yerlerine kemer sistemiyle yerleştirilmiş olan bu blokları alt kısımda tutacak yatay bir bloka rastlanmamaktadır, aynı tarzdaki uygulama kervansarayın iç giriş kapısında da görülür. Alınlıktaki tezyinatı oluşturan, içleri soyut bitkisel motiflerle süslü altı kollu yıldızlarla bunların arasında kalan baklava şekilli parçalar birbirlerinden bağımsız olarak yapılmış, daha sonra alınlığı meydana getiren bloklar üzerine harçla yerleştirilmiştir. Sağlam olmamasından dolayı uygulandığı kısmın çabuk harap olmasına sebebiyet veren bu süsleme şekli Selçuklu eserlerinde pek fazla kullanılmamıştır. Benzer teknikle yapılan süslemeye Ani’deki Sultan Sarayı’nın doğu kapısı

üzerinde de rastlanır.

Plan gelişimi açısından Selçuklu kervansaray mimarisinin en son örneklerinden biri olan Iğdır Kervansarayı, giriş kısmındaki mekânlarının tonoz örtü sistemi açısından Erzurum-Aşkale'deki Hacı Bekir Hanı ile Ani'de bulunan Minûçihr Camii, ayrıca üç nefli ana mekânı açısından da Amasya-Tokat arasındaki Ezinepazarı Hanı (onarım tarihi 1651) ve Elazığ-Esenkent'teki İbrâhim Şah Hanı ile büyük benzerlikler gösterir.

Taçkapı alınlığını süsleyen bezemenin önemli bir kısmını yerinde görmek mümkünse de yapıda mutlaka var olması gereken kitâbenin âkıbeti belli değildir. Kervansarayın ana mekânındaki orta nefinin

örtü sistemi günümüzde harap durumdadır; ayrıca bu kısmın zeminini dolduran moloz parçaları ve toprak yığını yüzünden pâyeler görülememektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fahrettin Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953, s. 430, rs. 85; Muammer Özergin, Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları (doktora tezi, 1959, İÜ Ed. Fak.), tür.yer.; W. Heyd, Historie du commerce du levant au moyen âge, Amsterdam 1959, II, 94, 116; Oluş Arık, Anadolu Selçuklularında Erken Devir Mimari Tezyinatı (doçentlik tezi, 1966, AÜ DTCF), s. 97 vd.; Zeki Sönmez, Ağrı-Doğu Beyazıt İshak Paşa Sarayı ve Iğdır Kervansarayı (lisans tezi, 1971, İÜ Ed. Fak.), tür.yer.; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I, İstanbul 1979, s. 69; Hüseyin Rahmi Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taç Kapılar, İzmir 1982, s. 34-100; a.mlf., "Iğdır Yakınlarında Bir Selçuklu Kervansarayı ve Doğu Beyazıt-Batum Kervanyolu Hakkında Notlar (1)", STY, III (1969-70), s. 7-15; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 185-187; a.mlf., Türk Sanatı I, Ankara 1990, s. 293-294; a.mlf., Anadolu'da İlk Türk Mimarisi, Ankara 1991, s. 130, 131; Nihat Çetinkaya, Iğdır Tarihi, İstanbul 1996, s.

221, 401; Enver Konukçu, “Clavijo’nun Doğu Anadolu (Erzincan-Doğu Beyazıt) Yolculuğu (1404-1405)”, XI. TTK Bildiriler (1994), II, 795-803.

Haluk Kargı

IHLAMUR KASRI

İstanbul Beşiktaş'taki Ihlamur mesiresinde bulunan padişah köşkü.

1849-1855 yılları arasında Sultan Abdülmecid tarafından dinlenme, biniş ve av kasrı olarak Mimar Nikogos Balyan'a yaptırılmıştır. Adını vaktiyle burada bulunan çok miktarda ıhlamur ağacından aldığı anlaşılan Ihlamur mesiresinin yerinde daha önce Hacı Hüseyin Ağa'ya ait bağların olduğu bilinmektedir. XVIII. yüzyılın başlarında idam edilen Hüseyin Ağa'nın malları devlet tarafından müsâdere edilmiştir. Bağların bulunduğu alan padişah bahçesi olarak korunmuş ve burada padişahların dinlenmesi için ahşap bir köşk yaptırılmıştır. Hacı Hüseyin Bağı Köşkü de denilen ve özellikle I. Abdülhamid, III. Selim, II. Mahmud tarafından av partileriyle ok tâlimlerinde dinlenme evi olarak kullanılan bu ahşap köşkü Abdülmecid de kullanmış, hatta ünlü Fransız şairi Lamartine'i burada kabul etmiştir. Abdülmecid daha sonra bu binayı yıktırarak Nüzhetiye adını verdiği mesirede biri kendisi, diğeri maiyeti için iki köşk yaptırmıştır. Bunlardan Ihlamur Kasrı adıyla bilineni, padişah adına yapıldığı için daha gösterişli olan ve sonraları Merasim Köşkü de denilen binadır.

Halen 24.727 m² yüzölçümündeki bir alanda üç havuzu, bir su terazisi, bir kuyusu ve aydınlatma elemanları ile değerli ağaçlar arasında yer alan yapılar, İstanbul'daki kasırların en küçük örneklerinden olup küfeki taşı ve mermerden, XIX. yüzyıl mimarisinin özelliği gereği barok ağırlıklı eklektik (karma) üslûpta inşa edilmiştir. Yapılar ikişer kattan oluşmakta ve dikdörtgen planları bir salon etrafına dizilmiş odalarıyla benzer şemayı vermektedir. Dönemin yaygın mimari anlayışı planda yenilikten çok cephe düzenini önemli gördüğünden özellikle ön cepheler fazlasıyla işlenmiş, bununla da yetinilmeyerek girişler gösterişli çift kollu merdivenlerle daha göz alıcı bir hale getirilmiştir. Bilhassa Merasim Köşkü'nde büyük boyutlu giyotin pencereler, iki yandaki alt kat girişleri üzerinde yer alan ve üst kat pencerelerinden çıkılan dörder sütun üzerine oturtulmuş balkonlar, yüksek saçaklarla gizlenen çatılar, dışa taşan ve yükseltilerle belirginleştirilen orta bölümler dikkat çekicidir. Cepheler pencere, sütun ve pâyelerle boyuna, kat arasını dolaşan basit kornişlerle enine çizgilere sahip kılınmıştır. İki binanın

cephelerinde özenli bir işçilikle yapılmış çiçek, yaprak, rozet, istiridye kabuğu kabartmalar, nişlerde yer alan içi çiçek ve meyve dolu vazolar, girlandlı sütunçe ve pâyeler, rozetli kartuşlar, ajurlu-rozetli panolar ve küçük konsollarla kıvrık dal, palmet, “ C ” ve “ S ” kıvrımlarının oluşturduğu bezemeler bulunmaktadır. Özellikle dış cepheler itibariyle Merasim Köşkü’nün diğerine göre süsleme açısından çok daha iddialı olduğu görülmektedir. Merasim Köşkü’nün içinde yer yer, Maiyet Köşkü’nde ise üst kat duvarları yapımı zor ve pahalı olan Avusturya stükosu ile kaplıdır. En ufak boşluk bırakmaksızın bezenen kalem işli, altın varaklı tavanlar, büyük boyutlu oda kapıları ve pencereler son derece göz alıcıdır. Mimarileri ve dekorasyonları ile inceden inceye tasarımlanarak inşa edilen yapıların eşyaları da özel olarak imal edilmiştir. Döşemelik ve perdelikler Hereke, halılar Hereke ve Feshâne, seccadeler Gördes, Çal ve Kula işi olup tamamı el dokumasıdır.

Abdülmecid’in içinde vefat ettiği Ihlamur Kasrı Abdülaziz, II. Abdülhamid ve Mehmed Reşad tarafından da kullanılmış, 3 Mart 1924’te 431 sayılı kanunla Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne bağlanmıştır. Meclis idaresi yapıları 1951’de İstanbul Belediyesi’ne devretmiş, belediye de restore ettikten sonra Merasim Köşkü’nü Köşk Tarihi Müzesi, Maiyet Köşkü’nü Tanzimat Müzesi adlarıyla 1952’de halka açmıştır. Ancak 1966 yılına kadar açık kalan müzeler fazla ilgi görmediğinden kapatılarak köşkler yine Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne bağlanmıştır. 1978-1985 yılları arasında Türkiye Büyük Millet Meclisi Milli Saraylar Daire Başkanlığı’nca sürdürülen restorasyon ve bahçe düzenlemesi çalışmalarından sonra binalar yine devrinin eşyası ile dekore edilip bu defa özellikle çocukların sanat gösterileri yaptığı birer mekân olarak halka açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Çelik Gülersoy, Beşiktaş’da Ihlamur Mesiresi ve Tarihî Kitabeler, İstanbul 1962, s. 5-8; a.mlf., Ihlamur Mesiresi, İstanbul 1983; a.mlf., Beşiktaş Daha Dün, İstanbul 1990, s. 34-35; Ahmet Ağın, Beşiktaş İlçesi: Dolmabahçe ve Ihlamur Kasrı, İstanbul 1965, s. 112-113; Sedat Hakkı Eldem, Türk

Bahçeleri, İstanbul 1976, s. 30-31, 147-149; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 194-195; Dilek Dişbudak, İstanbul'da 19. yy.'ın 2. Yarısından 1923'e Eğitim Binaları (yüksek lisans tezi, 1986, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 9-13; Metin Sözen, "Ihlamur Kasrı", Milli Egemenlik ve TBMM, Ankara 1987, s. 246-251; a.mlf., Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 158-165; Cavit Baysun, "Beşiktaş'a Dair", TTOK Belleteni, sy. 55-56 (1946), s. 21-23; İsmail Baykal, "Tanzimat Müzesi", a.e., sy. 132 (1953), s. 9-10; "Ihlamur Kasrı", ABr., XI, 342; Tülay Artan, "Ihlamur Kasrı", DBİst.A, IV, 111-112.

Dilek Dişbudak

IKTÂ

(bk. İKTÂ).

ILICA

(bk. KAPLICA).

INAK

(bk. İNAK).

IRÂFE

(bk. ARÎF).

IRÂFE

(bk. ARRÂF; KÂHİN).

IRAK

(العراق)

Ortadoğu'da bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN COĞRAFYACILARINA GÖRE IRAK

III. TARİH

IV. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-Irâkıyye olup başşehri Bağdat'tır. Kuzeyde Türkiye ile 331 kilometrelik bir sınırı bulunan Irak'ın toprakları doğuda İran, güneyde Suudi Arabistan ve Küveyt, batıda Ürdün ve Suriye ile çevrilidir; Basra Körfezi'ndeki dar bir kıyı şeridiyle de dünya denizlerine açılır. Suudi Arabistan ve Küveyt'le aralarında oluşturdukları tarafsız bölgede bu üç ülkenin göçer vatandaşları serbestçe dolaşma hakkına sahip idi; ancak sonradan bu tarafsız bölge adı geçen üç ülke arasında bölünmüştür. 438.317 km^2'lik yüzölçümüne sahip ülke topraklarının 900 km^2'den fazlası sulak alanlarla kaplıdır; nüfusu 20.400.000'dir (1995).

Tek partili bir cumhuriyetle yönetilen ülke idarî açıdan on sekiz muhafazaya ayrılmıştır; bunlardan başşehir Bağdat özel bir statüye sahiptir. Muhafazaların en yüksek sivil yöneticisi İçişleri Bakanlığı'nın önerisiyle cumhurbaşkanı tarafından tayin edilen muhafızdır (vali). Muhafazalar kāim-makam (kaymakam) tarafından yönetilen kazalara, onlar da müdîr tarafından yönetilen nahiyelere ayrılmıştır. Ülkenin kuzeyinde bulunan Kürt ve Türkmen nüfusun yoğun olduğu Erbil, Dohuk ve Süleymâniye muhafazaları kısmî özerkliğe sahiptir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke toprakları, yüzey şekilleri ve iklim bakımından birbirinden hayli farklı özellikler gösteren şu dört bölgeye ayrılır: Kuzey ve kuzeydoğudaki dağlık alan, dağların eteklerinde uzanan tepelik el-Cezîre bölgesi, batıda Fırat vadisinden Suudi Arabistan ve Ürdün sınırına kadar uzanan çöller, Fırat ve Dicle arasında kalan yerlerle bu iki nehrin birleşmesinden meydana gelen Şattülarap'ın oluşturduğu delta ve bataklıkları içeren alüvyonlarla kaplı alan.

Irak'ın kuzey ve kuzeydoğusunda Alp kıvrım kuşağı içerisinde bulunan ve Güneydoğu Toros dağları ile Zagros dağlarının uzantısı olan yüksek dağlar yer alır. Dicle'nin kollarından Habur ile Büyük ve Küçük Zap sularının derin vadilerle parçaladıkları bu dağların yükseltisi genellikle 2000 metrenin üzerindedir (en yüksek nokta Revândiz dağında 3658 m.). Dağların 1800-2000 metreye kadar olan yerlerinde meşe ormanlarına rastlanır ve aşırı kesimlerin seyrelttiği bu ormanlar ülke yüzölçümünün ancak % 3-4'ünü kaplar. Bu seviyenin üzerinde yüksek dağlara mahsus (alpin) çayırlıklar yer alır. Dağların eteklerinde, güneye ve batıya gidildikçe yükseklikleri basamaklar halinde azalan plato ve tepeliklere rastlanır. Güneyde Bağdat yakınlarına kadar uzanan el-Cezîre bölgesinin plato ve tepelikleri genellikle step karakterli çalılık ve otsu bitkilerle kaplıdır. Ülkenin batı ve güneybatısında, Arabistan yarımadasının büyük kesimlerini kaplayan çöllerin uzantısı olarak Ürdün-Suudi Arabistan sınırlarından Fırat vadisine kadar devam eden, sürekli bitki örtüsünden yoksun geniş çöller bulunmaktadır. Doğuda 900 m. dolaylarındaki yükselti batıya doğru giderek azalır. Bu durumu ile geniş bir düzlük görünümünde olan çöl alanının karakteri kuzeyden güneye farklılıklar gösterir. Kuzeyde Suriye çölünün (Bâdiyetüşşâm) devamını teşkil eden kesim genellikle taşlıktır ve geniş kuru dere (Vâdî Havran, Vâdî Ubeyd gibi) yatakları tarafından derin biçimde yarılmıştır. Güneyde Hacere adıyla anılan havza ise hemen tamamen kumlarla kaplıdır. Çöller Irak topraklarının yaklaşık % 40'ını kaplar.

Irak'a hayatiyetini veren Fırat-Dicle havzasıdır. Dicle nehri, Mezopotamya olarak bilinen bu havzaya kuzeydeki dağlık bölge ile güneyindeki el-Cezîre platolarında açtığı derin ve sarp yamaçlı vadilerden geçerek ulaşır; bu arada Büyük ve Küçük Zap nehirlerinin de katılmasıyla güçlenip Tikrît dolaylarında geniş bir tabana yayılır. Fırat nehri ise Suriye sınırında derin

bir vadiyle Irak topraklarına girer ve kuzeybatıdan güneydoğuya doğru akarak el-Cezîre bölgesini geçtikten sonra yayvanlaşıp genişler. Fırat ve Dicle nehirleri arasında kuzey-güney yönünde uzanan dar ve uzun bir kapalı havza vardır. Bu havzaya yerleşmiş olan Sersâr ırmağı sularını aynı adla anılan göle boşaltır. Fırat ve Dicle nehirleri Bağdat dolaylarında birbirlerine yaklaşıp sonra yeniden uzaklaşırlar. Aşağı kesimlerinde çeşitli kollara ayrılan ve kenarlarında geniş bataklıklarla sulak alanlar yer alan iki nehir Kurna yakınlarında Gurmet Ali denilen mevkide birleşerek Şattülarap adını alır ve tek kol halinde 160 km. katettikten sonra Basra körfezine ulaşır. Irak'ın bu kesiminde akarsuların getirdiği bol alüvyal malzeme körfezin

kuzeyini doldurarak verimli bir deltanın oluşmasını sağlamıştır.

Bölgeler arasında yüzey şekilleri gibi iklim özelliklerinde de farklılıklar dikkati çeker. Kuzey ve kuzeydoğudaki dağlık alanda yüksek dağ iklimi (alpin iklim) şartları yaşanırken el-Cezîre yöresinde kışlar ılık ve yarı nemli, yazlar ise sıcak ve kurak geçer; bahar mevsimleri pek hissedilmez. Yüzey şekillerinin de etkisiyle sıcaklıklar kuzeyden güneye doğru artarken yağışlar belirgin şekilde azalır. Dağlık alanlarda yıllık ortalama sıcaklık 10ºC dolaylarındadır. Bu bölgelerde derece yılın kırk-elli gününde sıfırın altına düşer; ocak ayı ortalaması ise -5º kadardır. Dağların yüksek kesimlerinde çok daha şiddetli soğuklar hüküm sürer. Buna karşılık güneye gidildikçe hava ısınır ve ortalamalar artarak meselâ Musul'da 20º iken Bağdat'ta 23º, Nâsıriye'de 25º'ye çıkar. Bu kesimlerde yazlar dayanılmaz derecede sıcak geçer ve güneyde yılın altı ayında sıcaklık gündüzleri 35º'nin üzerinde seyrederken pek çok yerde de gölgede 50º'yi aşar. Yıllık ortalama yağış miktarı da bölgelere göre büyük farklılıklar gösterir ve dağlık yörede 1000 mm. dolaylarında iken güneye gidildikçe azalarak Selâhaddin çevresinde 600, Musul'da 350, Bağdat'ta 140 ve Nâsıriye'de 110 milimetreye düşer. Yağışlar yıldan yıla değişir ve meselâ Bağdat'ta bazı yıllarda 300 milimetreye ulaşırken bazı yıllarda ancak 50 milimetreyi bulur. Dağlık bölge dışında kar yağışlarına hemen hiç rastlanmaz.

Yazın sıcaklığın fazla, yağışların yok denecek kadar az olması bir yandan buharlaşma, bir yandan da sulama sorunlarını doğurmaktadır. Buharlaşmanın şiddeti sebebiyle tarıma elverişli toprakların büyük kısmı

çoraklaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tuzlanma yüzünden birçok tarım alanı kullanılmaz hale gelmiştir. Yine bu sebeple Fırat ve Dicle nehirlerinin sularının tuzluluk oranı da güneye gidildikçe artar. Buharlaşma ve yağış azlığı nehirlerin su miktarını da etkiler ve meselâ mayıs ayında 4500-5000 m^3/sn. olan Fırat'ın debisi yaz sonlarında 250-300 m^3/sn.'ye iner; benzer durum Dicle'de de görülür. Nisan sonuyla mayısta Fırat ve Dicle'nin yol açtığı vadi tabanlarını etkisi altına alan taşkınlar ülkenin kuraklık sorunu yaşanan geniş bölümü ile çelişki doğurur.

Irak'ta yerleşme ve nüfusun dağılışı üzerinde yüzey şekilleri, daha çok da Fırat ve Dicle nehirleriyle yer altı zenginlikleri önemli rol oynamaktadır. Nehirlerin arasındaki bereketli topraklar yerleşme ve nüfus bakımından yoğunluk kazanırken dağlık alanlar, çöller ve geniş bataklıklar ıssızdır. Irak'ın XX. yüzyılın başlarında 2 milyon civarında olan nüfusu 1947'de 4.186.000, 1957'de 6.298.000, 1965'te 8.220.000, 1977'de 12.171.500, 1987'de 16.335.198 ve 1995'te 20.400.000'e ulaştı. Ülkede % 70 dolaylarında bulunan kentleşme oranının en yüksek olduğu kesim, 5 milyonu aşan nüfusu ile Bağdat ve onun güneyinde yer alan Basra (700.000), Necef (250.000), Hille (225.000), Kerbelâ (200.000), Nâsıriye (150.000) çevreleridir. Zengin petrol yatakları sebebiyle kuzeydeki şehirler de giderek kalabalıklaşmaktadır; Musul (650.000), Kerkük (800.000), Erbil (400.000) ve Süleymâniye (325.000) bunlardandır. Halkın geri kalan kısmı nüfusu 10.000'den az olan kasaba ve köylerde veya göçebe halinde yaşar. Özellikle çöl alanları ile el-Cezîre platolarında göçebelik yaygındır. Dağlık kesimlerde, kışları vadi tabanları veya yamaçlarındaki köylerde geçiren insanlar yazın yüksek yaylalara çıkarlar. Yerleşim merkezlerinin belirli alanlarda toplanması sebebiyle ülkede nüfus yoğunluğunun (km2/45) dağılışı büyük farklılıklar gösterir. Bağdat, Musul, Kerkük, Basra gibi kalabalık şehirlerin çevresinde kilometrekareye 200 kişi düşerken Fırat-Dicle arasında tarımın yoğun olduğu alanlarla petrol yataklarının çevrelerinde bu sayı 100 civarındadır, el-Cezîre bölgesi ve özellikle çöl alanlarında ise beşin altına düşer, hatta çöllerin büyük bir kesimi tamamen ıssızdır. Ülke nüfusunun % 77'sinin ana dili Arapça'dır. Kürtçe konuşanların oranı % 10, Türkçe konuşanların oranı % 1,4'tür. Nüfusun % 0,8'i de Farsça konuşur. Irak halkının % 95,5'u müslümandır (% 61,5'u Şiî, % 34'ü Sünnî). Ülkedeki hıristiyanların oranı ise % 3,7 kadardır.

Irak ekonomisinde petrol üretimi ve tarım ön plandadır. Petrol yatakları Basra körfeziyle kuzeyde Musul-Kerkük yörelerinde yoğunlaşmıştır. Osmanlı yönetiminden alınan izinlerle 1902 yılında İngilizler tarafından başlatılan sondaj faaliyetleri 1907'de olumlu sonuçlanmış ve 1927 yılında Kerkük yöresinde başlayan üretim her yıl artarak 1975 yılında

100 milyon tonu aşmıştır. Petrol İhraç Eden Ülkeler Teşkilâtı'nın (OPEC) kurucu üyelerinden olan Irak, 1970'li yıllarda ihracat gelirlerinin % 90'ından fazlasını petrolden kazanıyordu. Ancak 14 milyar tonla dünya petrol rezervlerinin yaklaşık % 5'ine sahip olan ülkede bu yoldan elde edilen büyük gelir, önceleri tarım ve sanayide modernleşmeye harcanırken 1980'lerde on yıl süren Irak-İran ve ardından başlayan Körfez savaşları sırasında daha çok silâhlanmaya ayrılmış, savaş sonrasında ise 6 Ağustos 1990 tarihli ambargo kararı kapsamında hemen tamamen kaybedilmiştir. 20 Mayıs 1996 tarihinde gıda ve ilâç alımı için verilen yılda 4 milyar dolarlık petrol ihraç etme izni hafif bir rahatlama sağlamışsa da yeterli olmamıştır; dolayısıyla bugün (1999) ekonomik gelişme durmuş vaziyettedir.

Petrol üretiminin beraberinde endüstriyel gelişme getirmesine ve toprakların ancak % 15 kadarının ekime elverişli olmasına rağmen ülke ekonomisinde tarım önemli bir yer işgal etmekte ve çalışan nüfusun yarısı bu işle uğraşmaktadır. Tarım ürünlerinin başında kuzeyde buğday (yılda ortalama 1.500.000 ton) ve arpa (1.000.000 tona yakın), güneyde hurma (350-400.000 ton) gelir. Üretimi dünya sıralamasının en başında yer alan hurma sadece meyve olarak değil endüstriyel ham madde olarak da kullanılır. Irak Sanayi Bakanlığı hurmadan şeker, alkol ve konsantre protein elde etmek için bir proje başlatmıştır. Bunların dışında özellikle Güney Irak'ta şeker kamışı ve bataklıkların çevresindeki sulak alanlarda çeltik tarımı da önemli yer tutar. Kuzey Irak'taki bakliyat ve narenciye ile akarsu boylarındaki sebze ve karpuz üretimi ise ülke ihtiyacının ancak bir kısmını karşılayabilmektedir. Toprak mülkiyetinin dağılışındaki dengesizliği gidermek, ağaların gücünü azaltmak ve ülke genelinde tarım gelirlerini artırarak âdil bir dağılım sağlamak için 1958 ve 1980 yıllarında yapılan reformlar kısmen olumlu sonuçlar vermiştir. Ülke topraklarının % 10'unu kaplayan meralarda koyun, dağlık alanlarda daha çok keçi ve delta düzlüklerinde sığır beslenir.

XX. yüzyılın başlarına kadar özellikle deve ve atlarla yapılan taşımacılık gelişen ekonomi ve teknolojiye bağlı olarak yerini büyük ölçüde kara ve demiryollarına bırakmıştır. Doğal yapısı gereği tarihî çağlardan beri ulaşım bakımından önemli bir konuma sahip olan Irak'ta yollar genellikle Fırat ve Dicle nehirlerini izler. 2300 kilometreyi aşan demiryolu üç ana hat halinde ülkenin başlıca şehirlerini birbirine bağlar ve Basra-Bağdat-Musul hattı kuzeyde Suriye topraklarından geçerek Türkiye'ye ulaşır. Karayollarının uzunluğu ise 30.000 kilometreye yaklaşır; bunun yaklaşık üçte biri asfalt kaplıdır. Kuzeye uzanan karayolu Habur kapısında Türkiye karayollarına birleşir. Deniz aşırı taşımacılık Basra, Ümmükasr ve Fâv limanlarından yapılır. Gemiler Şattülarap'dan 100 km. kadar içerilere girerek Basra Limanı'na ulaşır. Ayrıca Fırat ve daha çok Dicle üzerinde Basra'dan Bağdat, hatta Musul'a kadar yük ve yolcu taşıyan küçük gemiler çalışır. Bununla birlikte nehir ulaşımı geçmişteki önemini büyük ölçüde yitirmiştir. Bağdat ve Basra'da birer milletlerarası hava limanı bulunmaktadır.

Ambargo öncesi dönemlerde Irak'ın ihracat gelirleri ithalât giderlerinin üzerinde idi ve petrol yanında hurma, bir miktar da pamuk, yün, deri ve çimento ihraç edilip askerî malzeme, tarım makineleri, otomobil, motor, elektrikli eşya ve kimyasal maddelerle tahıl, şeker, çay gibi gıda maddeleri ithal ediliyordu. Dış ticarette Rusya, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Brezilya, Türkiye, Japonya, Fransa ve Arap ülkelerinin önemli yeri vardı.

BİBLİYOGRAFYA

R. Blanchard, "Asie occidentale", Géographie universelle (nşr. P. Vidal de la Balche - L. Gallis), Paris 1929, VIII; J.-F. Nodinot, 22 Etats arabes une nation, Paris 1980, s. 69-86; G. Barbina, La riforma agraria in Iraq, [baskı yeri yok] 1983; Makram Sader, Le développement industriel de l'Irak, Beirut 1983; C. Issawi, The Fertile Crescent: 1880-1914: Documentary Economic History, New York 1988; Iraq: the Gulf and the Arab World (ed. P. Lamarchand), [baskı yeri yok] 1992; "Mésopotamie (lraq)", RMM, LIII (1929), s. 332-337; "Economic Development in Iraq", The Muslim World

League, XI/2, Makkah 1983, s. 42-43; Metin Tuncel, “Dicle”, DİA, IX, 281-282; a.mlf., “Fırat”, a.e., XIII, 31-33; “Iraq”, EBr.2, XXI, 899-905.

Erdoğan Akkan

II. ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN COĞRAFYACILARINA GÖRE IRAK

Ortaçağ İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Irak’ın sınırları, nehirleri, yeryüzü şekilleri, iklimi, idarî taksimatı, iktisadî ve içtimaî yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Bu arada Irak isminin menşei ve kapsadığı coğrafî alan hakkında da değişik dönemlere göre farklı bilgiler verilmiş ve genellikle Irak kelimesinin Arapça mı, Farsça mı olduğu hususu üzerinde durulmuştur. Arap coğrafyacılarının bir kısmı, bölgenin Fırat ile Dicle arasında yer alan alçak, ziraata elverişli ve ormanı bol bir araziye sahip olması sebebiyle Arapça “kıyı” veya “aşağı memleket” anlamına gelen bu ismi taşıdığını söylerken diğer bir kısmı, ismin aynı anlamdaki Farsça îrâh / îrâf / îrâk kelimesinden Arapçalaştırıldığını ileri sürmüştür (Yâkūt, IV, 106; Strange, s. 41). Modern coğrafyacılardan Besim Darkot ise ikinci iddiayı muhtemel görürken Aşağı Irak’ın en eski yerleşim merkezlerinden birinin Erek (Sumerce Erekh / Uruk) adını taşıdığına da dikkat çekmektedir (İA, V/2, s. 667). Sâsânîler döneminde Irak’ı da içine alacak şekilde İran’ın tamamına Îrânşehr adı veriliyor, dil-i Îrânşehr (İran’ın kalbi) tabiriyle de Irak’a işaret ediliyordu. Bölgenin Farsça ilk adının Sûristan olduğu, sonraları İranlılar’ın buraya Irakistan da dedikleri bilinmektedir. Irak isminin ilk defa Bâbil toprakları için kullanıldığı tahmin edilmektedir. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları yalnız Aşağı Mezopotamya’ya Irak, Yukarı Mezopotamya’ya ise el-Cezîre diyorlardı. İslâmî literatürde fetihten itibaren Irak’ın eş anlamlısı olarak Aşağı Mezopotamya için Sevâd (kara) adının da

benimsendiği görülür; bu ad bölgeye ziraata elverişli alanların koyu renkli görünüşü dolayısıyla verilmiştir.

Ortaçağ İslâm coğrafyacıları, el-Cezîre bölgesinin başladığı kuzey sınırı hariç Irak’ın yerleşim merkezlerinin birbirlerine olan uzaklıklarını

genellikle doğru tesbit etmişlerdir. Mes‘ûdî, Makdisî ve Yâkūt, Irak'ın idarî taksimatı ve sınırları hakkında çok geniş bilgi verirler ve bölgenin o güne kadar geçirdiği idarî yapılanmayı kendi dönemlerindeki durumuyla karşılaştırırlar. Irak kuzeyde Tikrît'ten güneyde Basra körfezine, doğuda Hulvân'dan batıda Kādisiye'ye kadar uzanan bölge olarak kabul edilebilir. Makdisî kuzey sınırının Enbâr'dan Sinn'e kadar uzandığı görüşündedir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 134) ve onun bu görüşü birçok coğrafyacınınki gibi Sâmerrâ'nın kuruluşunu (221/836) takiben yerleşen anlayış doğrultusundadır. Irak, doğuda coğrafî bakımdan aralarında herhangi bir tabii sınır bulunmayan Hûzistan gibi Basra ve Kûfe şehirlerinden sonra başlayan ve tedrîcen yükselen bozkır tabiatlı toprakları da içine alıyordu. Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda Irak'ın batıda Suriye çölü, güneyde Arabistan çölleri ve Basra körfezinin kuzey kısmı, doğuda Zagros dağlarının kolları ve Batı Hûzistan ile kuzeyde Enbâr'dan Tikrît'e kadar uzanan geniş bir bölgeyi kapsadığı anlaşılır.

İslâm fetihlerinden sonra kurularak Irakeyn (iki Irak) adıyla anılan Basra ve Kûfe şehirleri, Sâsânîler'in başşehri Medâin'in yerine bölgenin merkezi haline geldi. Daha sonra Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, idareyi bu iki şehre eşit uzaklıkta kurduğu Vâsıt'a taşıdı. Bağdat, Abbâsîler döneminde kurulan yeni şehirlerin en görkemlisi olması yanında uzun süre bölgenin merkezi olma niteliğini de korudu. Daha sonraki dönemlerde Irakeyn tabiri Irak ve Cibâl'i de içine alarak İran'ın batı yaylasına kadar uzandı. Irak'ta Selçuklu hâkimiyetiyle birlikte Cibâl bölgesi Irâk-ı Acem, Irak olarak bilinen Aşağı Mezopotamya da (Sevâd) Irâk-ı Arab tabiriyle anılmaya başlandı.

Tarihin ilk dönemlerinden beri Irak'ın beşerî coğrafyasını belirleyen faktörlerin başında Dicle ve Fırat nehirleriyle onlara bağlı sulama faaliyetleri gelmektedir. Irak'ın, özellikle güney bölgesinin topraklarının teşekkülünde bu nehirlerin doğrudan etkisi vardır. Genellikle Fırat nehri bahar aylarında sık sık taşıyor ve yatağını değiştirerek geniş bataklıklar meydana getirip yerleşim birimlerinin bir kısmını yok ediyordu. Bataklıkların oluşmasında arazinin kuzeyden güneye doğru alçalmasının ve güneyde neredeyse en alt seviyeye ulaşmasının önemli rolü vardır. Güney Irak'ta Kûfe, Vâsıt ve Basra şehirleri arasında yer alan bataklığa Batîha ismi verilir. İslâm ordularının Irak topraklarına girmesinden itibaren bölgedeki Acemler'in sürekli savaşla uğraşmaları bataklıkların normalden fazla gedik

açmasına sebep olmuş ve bunları onarmakla görevli dihkanların âciz kalmaları neticesinde bataklık alanları artmıştı. Fırat'ın düzensiz sularını kontrol altına almak için yapılan çalışmalar fetihlerden sonra da sürdürüldü. Sührâb, ilk örnekleri Eski Bâbil Krallığı dönemine (m.ö. 1830-1530) kadar uzanan ve Enbâr civarından başlayan bu kanalların geniş bir listesini verir. İslâm kaynaklarında rastlanan Nehrü Îsâ, Nehrü Sarsar, Nehrü Mâlik ve Nehrü Kûsâ, Fırat'tan ayrılan en önemli dört kanalın adlarıdır. Emevî Devleti'nin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın başlattığı, bataklıkların kurutularak tarıma elverişli hale getirilmesi faaliyetleri Haccâc b. Yûsuf ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin Irak valilikleri sırasında yeni tekniklerle geliştirilerek devam ettirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde bu faaliyetlerden yine bahsedilmekteyse de Abbâsîler'den itibaren bu konuyla ilgili rivayetlerde bir azalma göze çarpar. Büveyhîler döneminde başlayıp Selçuklular döneminde yoğunlaşan tarıma elverişli toprakları emîr ve askerlere iltizam ve iktâ yoluyla verme düzeni, buraların aşırı kullanım sonucunda çoraklaşmasına ve yerlerine yenilerinin istenmesi de ekonominin yegâne kaynağı olan tarımı gerileterek ülkenin can damarını teşkil eden sulama sisteminin bozulmasına yol açmıştır.

Fırat ve Dicle nehirleri Irak'ın sulanmasında etkili oldukları gibi bölge içerisinde ulaşımın gelişmesinde de önemli rol oynamışlardır. Emevîler ve Abbâsîler döneminde milletlerarası ticaretin başlıca iki ana yolu Dicle ve Fırat nehirlerini izlemekteydi. Uzakdoğu'ya giden gemiler bu iki nehrin ulaştığı Basra körfezinden denize açılıyordu. Ortaçağ'da Akdeniz'de ticaretle uğraşanlar, Fırat'ı Dicle'ye en çok yaklaştığı noktaya kadar takip ettikten sonra Bağdat'a geçerek Dicle yoluyla Basra körfezine ve Hint Okyanusu'na çıkarlardı. Irak içerisinde Dicle ve Fırat'a dayalı ulaşım Bağdat merkezli beş karayolu ile destekleniyordu. Bunlar Hulvân üzerinden İran ve Orta Asya'ya giden doğu, Musul ve el-Cezîre'ye giden kuzey, Basra ve Vâsıt'a giden güney, Kûfe, Arabistan ve Hicaz'a giden güneybatı ve Rakka, Suriye, Mısır'a giden batı yolları idi.

Ortaçağ İslâm coğrafyacılarının eserlerinde Irak'ın iktisadî durumu hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. İbn Hurdâzbih, bölgenin mâmur alanlarıyla bunlar için tarhedilen vergileri ayrıntılı biçimde ele alır. İbn Hurdâzbih'in ve diğer coğrafyacıların eserlerini telif ettikleri dönemde Irak, dünya ticaretinde rol oynayan önemli merkezlerden biriydi. Bölge coğrafî

konum itibariyle bir taraftan İran, Hindistan, Orta Asya ve Çin, diğer taraftan el-Cezîre, Mısır, Akdeniz ve Anadolu arasında bir köprü vazifesi görüyordu. II. (VIII.) yüzyılda Bağdat ve III. (IX.) yüzyılda Sâmerrâ şehirlerinin kuruluşu bölgede yeni pazarların doğmasına ve ticarî hayatın canlanmasına sebep oldu. Nitekim Ortaçağ İslâm coğrafyacıları eserlerinde Irak tarihinde yeni kurulan şehirlerin arzettiği önemi özellikle dile getirirler.

Ortaçağ'da Irak halkının temel geçim kaynağı tarım ve ticarete dayanıyordu. Şehirde yaşayanlar ticaret ve el sanatlarıyla, köyde oturan ve kendilerine Nabatî adı verilenler ise çiftçilikle uğraşıyorlardı. Bedevîler hayvancılığı, Türkler ve Deylemliler ise askerliği meslek edinmişlerdi. Bölgede yaşayan hıristiyanlar tıp ve eczacılık, yahudiler ise ticaret ve para işleriyle meşgul oluyorlardı. Araplar bölgeyi fethettikleri zaman Irak'ta köylerin idaresinden sorumlu olan ve devlet adına vergi toplayan dihkanları yerlerinde bıraktılar. Bölgede İslâm fethinden Abbâsî Halifesi Me'mûn zamanına kadar bürokrasi Araplar'ın elinde idi. Me'mûn'un hilâfete gelişiyle birlikte yerli Acemler yönetimde söz sahibi olarak bölgenin siyasî ve kültürel hayatına katkıda bulundular. Mu'tasım-Billâh döneminden itibaren ise dışarıdan gelen Türkler askerlik ve bürokrasiyi onların elinden aldılar.

Tarım tahıl, hurma ve meyve, özellikle de üzüm olmak üzere üç temel ürüne dayanıyordu. Hz. Ömer, Irak'ta üzümün bol miktarda üretilmesi üzerine bundan vergi alınmasını kararlaştırmıştı. IV. (X.) yüzyıldan itibaren turunçgillerin de yetiştirilmesine başlanmıştır. Anavatanları Himalayalar'ın güneyi olan bu meyveler Hint bölgesinden Uman'a, buradan Basra'ya, daha sonra da diğer Irak şehirlerine yayılmıştı. Bölgenin en önemli ihraç ürünü hurmadır. Hurmalıklar Sevâd bölgesi

ağırlıklı olmak üzere batıda Kādisiye'ye, kuzeyde Enbâr ve Hît'e kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılmıştı. Kaynaklarda Basra ve çevresinde hurmanın 300 çeşidinin üretildiği kaydedilmektedir. Bataklıkların yer aldığı bölgelerde ise şeker kamışı yetiştirilir. Ziraata elverişli toprakların yoğunlaştığı Bağdat ile Nehrevan arasında ekim alanlarının yanında bağlarla meyve ve sebze bahçelerinden başka geniş ormanlar da bulunmaktadır.

Makdisî başta olmak üzere İslâm coğrafyacıları Irak'ı Batlamyus sistemindeki yedi iklimden dördüncünün merkezine yerleştirmişlerdir. Irak halkı kültürel ve ahlâkî açıdan ılımlı karakteriyle tanınır; akla önem veren, sanattan hoşlanan ve farklı kültürlerle ilişki kurup bunları kolayca hazmedebilen bir toplumdur. İslâm fıkhında re'y ekolünün Irak'ta ortaya çıkması da halkın bu karakteriyle ilgili olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ʿarḳ" md.; Ebû Yûsuf, el-H̱arâc, s. 28 vd.; Hârizmî, Ṣûretü'l-arż (nşr. Hans von Mžik), Leipzig 1926, s. 21-22, 129-133; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 418-422; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 4-48, 101, 141, ayrıca bk. İndeks; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 5 vd., 132, 234; Sührâb, Kitâbü ʿAcâʾibi'l-eḳālîmi's-sebʿa ilâ nihâyeti'l-ʿimâre (nşr. Hans von Mÿik), Vien 1347/1929, s. 117-137; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 89 vd.; Kudâme b. Ca'fer, el-H̱arâc (Zebîdî), bk. İndeks; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 48 vd.; a.mlf., Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 103-106; II, 63; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 16 vd.; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 56, 76, 137-140; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 32, 34, 53, 113-135; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 105-107; A. Houtum-Schindler, Eastern Persian Irak, London 1897; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 9-10, 64, 120, 124, 199-205; Dorothy Mackay, Müdünü'l-ʿIrâḳı'l-ḳadîme (trc. Yûsuf Miskûnî), Bağdad 1961; Şevkī Dayf, et-Teṭavvür ve't-tecdîd fi'ş-şiʿri'l-Ümevî, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 35-42; Hüseyin Mûnis, İbn Baṭṭûta ve riḥletüh, Kahire 1980, s. 78-83; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîẖu'l-ʿIrâḳı'l-iḳtiṣâdî fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Beyrut 1974; Kerîm Câbir el-Ânî, Niẓâmu milkiyyeti'l-arż fi'l-ʿIrâḳ mine'l-fetḥi'l-İslâmî ḥattâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Tunus 1984; G. L. Strange, Büldânü'l-ẖilâfeti'ş-Şarḳıyye (trc. C. Avvâd - B. Fransis), Beyrut 1985, s. 40-113; a.mlf., "Description of Mesopotamia and Baġhdād Written About the Year 900 A.D. by Ibn Serapion", JRAS (1895), s. 176, 255-315; Na'il Hannoon, Studies in the Historical Geography of Northern Iraq During the Middle and Neo-Assyrian Periods, Toronto 1986; M. Streck, H̱ıṭaṭü Baġdâd ve enhârü'l-ʿIrâḳı'l-ḳadîme (trc. Hâlid İsmâil Ali), Bağdad 1986; M. Fehd

Bedrî, el-Ḥayâtü'l-ictimâʿiyye ve'l-ḳademât fi'l-müdünü'l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1988; Herzfeld, "el-ʿArab ve aḫbârühâ fi't-târîḫ", MMİADm., V (1925), s. 428-432; M. G. Morony, "Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-Iraq", Iran, XX, London 1982, s. 1-49; M. Hartmann, "Irak", İA, V/2, s. 667, 670-673; A. Miquel, "ʿIrāḳ", EI² (İng.), III, 1250-1253; Hakkı Dursun Yıldız, "Batîha", DİA, V, 195-196.

Mustafa S. Küçükaşcı

III. TARİH

1. Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar. Tarihte Mezopotamya adıyla bilinen stratejik öneme sahip sulak ve bereketli Irak toprakları en eski çağlardan itibaren pek çok göç ve istilâya mâruz kalmış, çok çeşitli medeniyetlere beşiklik etmiştir. Bunların başında Sumer medeniyeti gelir. Daha sonra burası başlıcalarını Akkad, Bâbil, Asur, Med-Pers, Grek, Roma-Bizans ve Sâsânîler'in temsil ettiği diğer büyük medeniyetlere sahne olmuş, İslâm öncesi dönemde de Güney Arabistan'dan gelerek Hîre'de devlet kuran Lahmîler ve diğer bazı kabileler vasıtasıyla Câhiliye Arapları ile tanışmıştır.

Irak, gerek üzerindeki Arap unsurları gerekse ziraata elverişli arazisinin genişliğiyle Arabistan'da yaşayan Araplar tarafından biliniyordu. Hz. Peygamber'in vefatının ardından yarımadada siyasî birliğin sağlanmasından sonra öncelikli hedefin Irak olması tabii idi. Çünkü daha önce ülke dışına çıkmaya başlayan İslâm ordularına Hz. Muhammed tarafından Sâsânî İmparatorluğu da hedef gösterilmişti (Buhârî, "ʿİlim", 7; "Cihâd", 101; "Meġāzî", 82; İbn Sa'd, I, 260). Sâsânîler'le yapılacak mücadelenin ilk safhasını teşkil edecek olan Irak'ın fethi, yalnız bölgeyi Fars hâkimiyetinden kurtarmayı veya Bizans-Sâsânî mücadele alanı olmaktan çıkarmayı değil asıl burada İslâmiyet'in yayılmasını hedefliyordu. Bu suretle Irak kaybolan siyasî birliğini yeniden elde edecek ve önce İran, daha sonra da Hindistan, Horasan ve Mâverâünnehir'de gerçekleştirilecek

fetihlerin merkez üssü olacaktı.

Irak Fırat nehrinin güneyindeki topraklarla Arabistan arasında, özellikle Hîre ve çevresinde yoğunlaşmış çoğu hıristiyan olan Araplar'ın yerleştiği tampon bir bölge konumundaydı. Sâsânîler, Lahmî idaresini ortadan kaldırarak onun yerine doğrudan merkeze bağlı bir valilik ikame etmek istediler. Bunun üzerine Irak'ta yaşayan Benî Hanîfe hariç diğer Arap kabilelerinin tamamı Lahmîler'in yanında yer aldı ve meydana gelen Zûkār Savaşı'n-da İranlılar'a karşı büyük bir üstünlük sağladılar. Böylece Araplar'a Irak kapıları açıldı.

Zûkār Savaşı'ndan sonra başta Şeybânîler ve onların reisi Müsennâ b. Hârise olmak üzere Bekir b. Vâil kabilesinin birkaç kolu, Übülle şehriyle Hîre arasındaki geniş alanda Sâsânîler'le mücadeleyi sürdürdüler. Hz. Ebû Bekir hilâfete geçince Medine'ye gelen Müsennâ ondan, kabilesine yakın bölgelerde bulunan Sâsânî birlikleriyle savaşmak üzere görevlendirilmesini istedi; isteğinin kabulü üzerine de kendisi Hîre dolaylarında, amcasının oğlu Süveyd b. Kutbe de Basra körfezi, Übülle ve çevresindeki topraklarda akınlara başladılar. Irak fetihleri ve bölgenin İslâmlaşması için ön hazırlık mahiyetinde olan bu seferlerde Sâsânî birlikleri yıpratılmış ve bölge hakkında ayrıntılı bilgi edinilmiştir. Daha sonra Müsennâ kardeşi Mes'ûd'u takviye istemesi için Medine'ye yolladı. Hz. Ebû Bekir de ridde savaşlarının sona ermesinin ardından Hâlid b. Velîd'i başkumandan sıfatıyla yardıma gönderdi (12/633). Böylece Sâsânî İmparatorluğu'na karşı Irak cephesi başkumandanlığı kurulmuş ve yalnız İslâm tarihinin değil bütün insanlık tarihinin en büyük, en hızlı ve en kalıcı fetih harekâtından biri başlatılmış oluyordu. Müsennâ ile birleşen Hâlid b. Velîd, Basra körfezinden Aynüttemr'e uzanan toprakları fethederek Tikrît'e kadar Güneybatı Irak'ın kontrolünü sağladı; Aynüttemr ve çevresi Sâsânî Devleti'nin Arap yarımadası tarafında kalan en son toprakları idi. Bu başarı üzerine Hâlid b. Velîd halifenin emriyle Irak cephesinden Suriye'ye kaydırıldı (13/634).

Hz. Ömer halife olunca Hâlid'in yerine geçen Müsennâ b. Hârise'ye takviye olarak Ebû Ubeyd es-Sekafî'yi gönderdi. Ebû Ubeyd Sâsânîler'le girdiği bir çarpışmada öldürülünce İslâm ordusu dağılma tehlikesiyle karşılaştı; ancak Müsennâ yetişerek bu tehlikeyi bertaraf etti ve az zayiatla

kurtulmalarını sağladı. Köprü Savaşı adıyla bilinen bu çarpışma müslümanların Sâsânî orduları karşısında uğradığı en ağır mağlûbiyettir (13/634). Bunun üzerine Hz. Ömer Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi kabilesiyle birlikte Sevâd'a gönderdi (14/635). Cerîr b. Abdullah Nuhayle Savaşı ile Sâsânî kuvvetlerinin yıpratılmasında önemli bir rol oynadı ve 16 (637) yılında Celûlâ Savaşı'na da katıldıktan sonra buraya yerleşerek Sâsânîler'le müslümanlar arasında tampon vazifesi gördü. Elde edilen başarılar üzerine İslâm ordularının son bir hamle ile bu bölgenin tamamını fethedeceklerine kanaat getiren Hz. Ömer, valilere ve kabilelere haber göndererek eli silâh tutan herkesi

cihada davet etti ve kumandanlığa da Sa'd b. Ebû Vakkās'ı getirdi. Irak topraklarında bulunan Müsennâ'ya ve Cerîr'e de haber göndererek İranlılar'ı yıpratmak için vurkaç taktiği uygulamalarını istedi. Ayrıca Irak'ta yaşayan başka dinlere mensup Arap kabilelerinin müslüman olmalarının sağlanmasına yönelik çalışmaları hızlandırdı. Medine'den yaklaşık 10.000 kişilik bir kuvvetle hareket eden Sa'd b. Ebû Vakkās, yolda kendisine katılanlarla ve Müsennâ ile birleşerek Hîre'den 15 km. uzaklıkta bulunan Kādisiye'de Sâsânî birlikleriyle karşılaştı; Sa'd'ın asker sayısının burada 40-50.000'e ulaştığı veya daha fazla olduğu kaydedilir. 6 Muharrem 15'te (19 Şubat 636) başlayan savaşta İranlılar ağır bir yenilgiye uğradılar ve başşehir Medâin'e doğru geri çekilmek zorunda kaldılar. Sa'd'ın ordusu onları takip ederek hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Medâin'e girdi ve başşehri teslim aldı. Buraya 180 km. uzaklıkta bulunan Celûlâ'da 1 Zilkade 16 (24 Kasım 637) tarihinde yapılan savaşta da müslümanlar Sâsânîler'e büyük bir darbe daha vurdular ve bölgenin bütün topraklarını sistemli bir biçimde fethettiler. Hz. Ebû Bekir tarafından başlatılan ve Hz. Ömer zamanında tamamlanan Irak'ın fethi sırasında ele geçirilen coğrafyayı tam olarak belirlemek mümkün değildir; Fırat'ın yatağının değişmesi bu belirsizliğin en büyük sebebidir.

Hz. Ömer, Irak işlerini düzene sokmak ve fetihlerin kalıcılığını sağlamak için çeşitli tedbirler aldı. İlk olarak daha sonraları ikisine birden "Irakeyn" denilen Basra ve Kûfe şehirlerini kurdurup (14-16/635-637) bölgeyi idarî bakımdan bu iki merkeze bağladı. Irak'ın güneyinden sorumlu olan Basra valisi aynı zamanda Ahvâz, Fars, Kirman, Mekrân, Sicistan ve Horasan'ı, orta ve kuzeyinden sorumlu olan Kûfe valisi ise Hemedan, Rey, Kazvin,

İsfahan ve Azerbaycan'ı idare ediyordu. Başlangıçta askerî garnizon işleviyle kurulan ve Irak'ta yerleşmeye, İslâmiyet'in yayılmasını hızlandırmaya, sınırları korumaya, İran, Horasan, Mâverâünnehir ve Hindistan'da yeni fetihlerin gerçekleştirilmesine yardımcı olan Basra ile Kûfe kısa süre içinde bütün İslâm dünyasının birer dinî, kültürel ve siyasî merkezi haline geldi. Irak'ta gerçekleştirilen bu teşkilâtlandırmalara rağmen müslümanların buraya kesin biçimde yerleşmeleri Nihâvend Savaşı'ndan sonra mümkün oldu (21/642). Nu'mân b. Mukarrin'in kumandasında kazanılan ve "fetihlerin fethi" adıyla tarihe geçen bu savaş İran kapılarını İslâmiyet'e açarken Irak topraklarında da kesin hâkimiyetin kurulmasını sağlamıştır.

Irak, tarihin en erken dönemlerinden itibaren Arap yarımadasından göç alan bir ülke konumundadır. İslâmiyet'in ilk yıllarında Necid bölgesinden pek çok kabile buraya göçmüştü; fetihlerden sonra da bu göçler artarak devam etti. İlk yıllarda yeni kurulan şehirlere yönelen göçlerin zaman içerisinde bölgenin tamamına yayıldığı görülür. Hz. Osman devrinde Ezd, Tay, Kinde, Abdülkays ve Emevîler döneminde Şeybân, Selûl, Hazrec gibi kabileler Irak'a hicret ettiler. Göçün hızlanmasında bölgede yaşayan halkın çoğunluğunun İslâmiyet'i benimsemesi önemli rol oynadı.

Irak'ın devlet merkezi Medine'ye olan uzaklığı, bölgede yaşayan büyük sayıdaki dinî azınlıklara tanınan hoşgörünün suistimal edilmesi ve müslüman halk arasında beliren fikir ayrılıkları, ilk yıllardan itibaren burada merkezî otoriteye karşı bir direnme duygusunun doğmasına yol açmıştır. Bu muhalefet sebebiyle Hz. Ömer ve Hz. Osman sık sık vali değiştirmek zorunda kalmışlar, bu da bölgenin idarî yapısında istikrarsızlık doğurmuştur. Iraklılar ilk tepkilerini 655 yılında Hz. Osman'a baş kaldırarak gösterdiler. Hz. Ali hilâfete gelince Kûfe'yi başşehir yaparak onları bir süre yanına çekmeyi başardıysa da daha sonra ona da karşı çıktılar. İslâm dünyasında Cemel, Sıffîn ve Tahkîm gibi birçok ihtilâf ve çekişmenin Irak topraklarında meydana gelmiş olması bu istikrarsızlığa açıkça delâlet etmektedir. Zamanla meselelerin hallinde Irak mı, Suriye mi son söz sahibidir şekline giren ihtilâf iki bölgenin arasında rekabete dönüştü. Hz. Ali'nin şehâdetinden sonra hilâfet merkezinin Dımaşk'a nakledilmesi üzerine bu mücadele Suriye'nin üstünlüğü ile sona erdi (40/661).

Hz. Osman zamanında çoğaltılan mushaflardan ikisi Irak'a gönderildi. Bunlardan biri Ebû Abdurrahman es-Sülemî tarafından Kûfe'de, diğeri Âmir b. Abdullah tarafından Basra'da halka okutuldu. Hz. Ömer'in Kûfe'ye gönderdiği Abdullah b. Mes'ûd, Irak'ta verdiği kıraat ve tefsir dersleriyle ehl-i re'y ekolünün doğmasına zemin hazırladı. Bu tarihten itibaren Irak toprakları üzerinde Hz. Ali taraftarları, Hâricîler, Mevâlî ve Zübeyrîler adı verilen Emevîler'e muhalif gruplar oluşmaya başladı. Emevî iktidarı süresince bu gruplar bazan açıktan, bazan da gizli olarak merkezî otoriteye karşı devam eden bir mücadelenin içine girdiler.

Emevî Devleti'nin doğudaki toprakları Irak'tan yönetiliyordu ve burada görevlendirilecek kişilerin büyük önemi vardı. Emevîler, Irak'a hâkim olabilmek ve muhalefet hareketlerini bastırabilmek için eyalet valiliği sistemini getirdiler. Merkezi Kûfe olan bu eyalet Basra, Uman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Mâverâünnehir'i içine alıyordu. İbn Kuteybe, altmış dört yıllık bir süreçte on iki eyalet valisinin görev yaptığını kaydetmektedir (el-Maʿârif, s. 571). İlk defa Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh, merkezî otoriteden bağımsız olarak geliştirdiği bir yönetim şekliyle Irak'ın tamamına hükmetti ve zaman içerisinde bölgedeki istikrarsızlığı sona erdirerek asayiş ve emniyeti sağladı. Onun oğlu Ubeydullah da aynı statüde görev yapmakla birlikte aynı başarıyı gösteremedi. Iraklılar'ın davetiyle Kûfe'ye gelmek üzere yola çıkan Hz. Hüseyin Kerbelâ'da Ubeydullah'ın valiliği sırasında şehid edildi (61/680) ve taraftarları da valinin sert muamelesine mâruz kaldılar. Yezîd b. Muâviye'nin ölümünden sonra Basra'nın kuzeyinde oturan Temîm kabilesine mensup Araplar'ın Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer almasıyla Irak Emevî hâkimiyetinden çıktı. Abdullah b. Zübeyr kardeşi Mus'ab'ı Irak valiliğine tayin etti. Mus'ab'ın ölümünden sonra kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Halife Abdülmelik b. Mervân tarafına geçerek 72 (691) yılında Irak valisi sıfatıyla bölgeye gelmesi üzerine Abdullah b. Zübeyr'in buradaki hâkimiyeti sona erdi. Stratejik öneminin yanında bir isyan bölgesi halini alan Irak'ta Emevî hükümranlığının yeniden tesisini 694 yılında vali olan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî gerçekleştirdi. Ziyâd b. Ebîh'ten daha katı bir tutum sergileyen Haccâc, aldığı tedbirlerle başta Hâricîler ve Hz. Ali taraftarları olmak üzere bütün muhalefet hareketlerini kanlı bir şekilde bastırarak bunların sempatizanlarını politikadan uzaklaşmaya veya Irak'ı terketmeye mecbur

bıraktı. Basra ve Kûfe'nin muhalefetini önleyebilmek için her ikisine eşit uzaklıkta Vâsıt şehrini kurdu. Çok sayıda Iraklı'yı Türkler'le savaşmaları için Horasan'a yolladı.

Emevîler döneminde ekonomik hayatın esası tarıma dayanıyordu ve bunda üretim bakımından en büyük pay Irak'a aitti. Bu dönemlerde Irak'ta görev yapan Ziyâd, Haccâc ve Hâlid b. Abdullah el-Kasrî gibi valiler, Hz. Ömer zamanında alınan tedbirlerin bir devamı olarak bataklıkları kurutup yeni tarım alanları açtılar; su yolları yapımı ve bunların ıslahı konusunda büyük gayret sarfettiler. Haccâc, Aşağı Fırat ve Dicle bölgelerindeki araziyi sulamak ve sel baskınlarını önlemek amacıyla kanallar açtırdı, bataklıkları kurutarak

tarım arazisi haline getirdi. Uman'dan çağırdığı çiftçiliği iyi bilen bazı Ezd kabilesi mensuplarından en çok verim alınacak bitkileri öğrenerek bunları ektirdi ve tarımda üretimi arttırmak için köylerden şehirlere göçü önledi. Sâsânî İmparatorluğu'nun ortadan kalkması ve Bizans'ın zayıflaması Emevîler'e geniş ticarî imkânlar sağladı. Ancak Irak, çok çeşitli ve bol miktarda mal ürettiği halde bu dönemde karışıklıklar içerisinde bulunduğu ve bir türlü sükûna kavuşamadığı için ticaretten Suriye kadar pay alamadı ve ekonomisini geliştiremedi. Abdülmelik'in idare ve para sistemindeki reformları sırasında Haccâc halifenin muvafakatiyle Arapça'nın resmî muamelelerde kullanımını yaygınlaştırdı ve Farsça tutulan divan defterlerinin Arapça'ya tercüme edilmesini sağladı. Arap para sistemine geçilmesi ve hububat alım satımında tek tip ölçü kullanılması bu alanda yapılan yeniliklerdendir.

Ömer b. Abdülazîz hilâfete gelince Vali Yûsuf b. Mühelleb'i azlederek Irak eyaletini ikiye ayırdı ve tayin ettiği valilerden halktan haksız olarak toplanan vergileri iade etmelerini istedi. Irak bütçesinin açık vermesi üzerine de bunu kapatmak için Dımaşk'tan malî yardım gönderdi. Ömer b. Abdülazîz'den sonra uygulanan yanlış politikalar ve onun ıslahat hareketine aykırı yapılan düzenlemeler, özellikle Yezîd b. Abdülmelik zamanından itibaren ıslahat programının dondurulması, Irak'ın yeniden gerilemesine ve Emevîler lehine olan gelişmenin durmasına yol açtı. 745-747 yılları arasında Irak'ta hâkimiyetin Hâricîler'in eline geçtiği görülür (bk. HÂRİCÎLER). Diğer taraftan Hişâm b. Abdülmelik'ten sonra Güney

Arapları ile Kuzey Arapları arasındaki mücadele yeniden başladı. Başta Hâricî isyanları olmak üzere bölgede meydana gelen karışıklık ve ayaklanmaların temelinde, bazı Emevî halifeleri tarafından da desteklenen bu mücadelenin önemli rolü bulunmaktadır. II. Mervân Irak topraklarındaki bu karışıklığı bir süre giderdi ve Hâricî isyanlarını bastırdı. Bu dönem, 718 yılında başladığı tahmin edilen Abbâsî propagandasının Irak üzerinde yoğunlaştığı bir devredir. Emevîler'in yıkılması ve Abbâsî Devleti'nin kurulmasında Irak bir merkez üssü görevi yapmış ve burada yaşayan halkın önemli bir kısmı Abbâsî hareketinin yanında yer almıştır. II. Mervân bölgedeki iç karışıklıkları gidermeye muvaffak olduysa da Abbâsî hareketinin yaygınlaşmasını engelleyemedi ve Zap Suyu Savaşı'nda yenilerek öldürülmesiyle bölgedeki Emevî hâkimiyeti sona erdi (132/750).

Muâviye b. Ebû Süfyân Irak'ta Emevî hâkimiyetini tesis ederken halkın duygu ve temayüllerini dikkate alan mutedil bir siyaset takip etmiştir. Emevîler Irak valilerini kendileri tayin etmekle beraber valiler hakkındaki şikâyetleri dinler ve gereğini yerine getirirlerdi. Emevîler zamanındaki idarî ve siyasî teşkilâtta Irak beş büyük eyaletten birini teşkil ediyor ve merkezi Kûfe olan bu eyalet Basra, Uman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Mâverâünnehir'i kapsıyordu.

Bu dönemde Iraklılar'ın zaman zaman vergi ödemekte zorlandıkları görülür. Özellikle muhalif gruplar, bölge sakinlerinin haklarının yenildiği ve buradan toplanan vergilerin Suriye halkına harcandığını iddia etmişlerdir ki Hâricî ve Şiîler'in çıkardıkları karışıklıklarda bu iddia önemli rol oynamıştır. Nahiv ilminin temelleri Ebü'l-Esved ed-Düelî ve arkadaşları tarafından Irak'ın Basra şehrinde atılmış ve Emevîler'in son zamanlarına kadar Basra bu ilmin yegâne merkezi olarak kalmıştır; daha sonra da Kûfe nahiv mektebi teşekkül etmiştir. Tâbiîn neslinin müctehidleri çeşitli bölgelerde ayrı birer muhit ve ilmî gelenek oluşturmuşlardır. Bunların en meşhurları Irak (ehl-i re'y) ve Hicaz (ehl-i hadîs) ekolleridir. Re'y taraftarı fıkıhçıların özellikle Irak bölgesinde yetişmiş olmasının önemli sebepleri vardır ve bunların başında bu bölgedeki fıkhî çalışmaların Hz. Ömer'in Kûfe'ye gönderdiği Abdullah b. Mes'ûd tarafından başlatılmış olması, hadis uyduran fırkaların ortaya çıkması yüzünden hadisleri kabul hususunda ihtiyatlı davranılması ve hadis külliyatının Irak'ta yeterince yayılmamış olması gelmektedir.

Ebü'l-Abbas es-Seffâh ve yeni hânedan adına Kûfe'de umumi biat alınmasıyla Irak'a hâkim olan Abbâsîler ile Iraklılar arasında devletin başlangıcından itibaren ortak bir çıkar ilişkisi mevcuttu. Abbâsîler Emevî hâkimiyetine son verirken aynı zamanda Iraklılar'ı da memnun olmadıkları bir yönetimden kurtarıyorlardı. Yaklaşık 100 yıl kadar devam eden Irak-Suriye mücadelesi ilk defa Irak'ın zaferiyle sonuçlandı ve iktidarın merkezi Hz. Ali zamanında olduğu gibi Kûfe'ye taşındı. Abbâsîler yönetimi ele geçirip yüzlerini doğuya doğru çevirdiklerinde devletlerini sembolize edecek yeni başşehirler aramaya başladılar ve Kûfe bir süre sonra yerini Enbâr ve Hâşimiyye'ye bıraktı. Abbâsî Devleti'nin gerçek kurucusu sayılan Ebû Ca'fer el-Mansûr, bir süre Hâşimiyye'de oturduktan sonra Kûfe'ye yakınlığından dolayı burayı beğenmeyerek uzun araştırmalardan sonra kurduğu Bağdat'ı başşehir yaptı. Bu değişikliklerle idarenin ağırlık merkezi Akdeniz havzasında yer alan Suriye'den ticaret yollarının kavşağında bulunan tarıma elverişli geniş arazilere sahip Irak'a geçti. Ayrıca idarî ve sosyokültürel alanlarda hissedilen Bizans tesiri de yerini İran tesirine bıraktı. İlk fetihlerle birlikte Irak'ta kurulan şehirler, bir taraftan göçebelerin yerleşik hayata geçişini hızlandırırken diğer taraftan bölgenin hızla İslâmlaşmasını sağladı. Irak'a önceden yerleşmiş Arap kabileleriyle sonradan göç edenler ve bölgenin diğer unsurları kısa sürede kaynaşarak iktisadî, içtimaî, siyasî ve askerî bir birlik oluşturdular. İlk dönemlerde devletin toprak bütünlüğünü koruyan Abbâsîler Bağdat'tan sonra da Sâmerrâ'yı başşehir seçmekle Irak'ı yalnız siyasî alanda değil dinî, içtimaî, askerî ve iktisadî alanlarda da geliştirerek ön plana çıkardılar. Böylece devlet Hint Okyanusu ile Akdeniz arasında büyük bir ekonomik refaha ulaştı. Bu gelişmede özellikle merkez olarak kurulan Bağdat'ın büyük rolü vardı. Bölgede ticaret canlandı ve buraya doğru mal akışı hızlandı. Çin'den başlayan İpek yolunun içinden geçtiği Irak aynı zamanda İran, Ermenistan, Bizans, Suriye ve Mısır arasındaki ticaret yollarının kavşağında yer alıyordu.

Abbâsî Devleti'nin kuruluşuyla bir süre istikrara kavuşan Irak Hârûnürreşîd'den sonra yeniden siyasî mücadelelere sahne oldu. Emîn ile Me'mûn arasındaki savaşlar sırasında Me'mûn'un orduları Irak topraklarında, özellikle de Bağdat'ta büyük hasara sebep oldu. Aynı zamanda Arap ve İranlı unsurların iktidar mücadelesi olan bu savaş, Tâhir

b. Hüseyin'in 197'de (813) Bağdat'ı ele geçirmesiyle Me'mûn lehine sonuçlandı. Me'mûn'dan sonra hilâfete gelen Mu'tasım-Billâh 221'de (836) Sâmerrâ şehrini kurarak hilâfet merkezini muhalefetin arttığı Bağdat'tan buraya nakletti. Abbâsî Devleti'ne karşı başlayan ayaklanmalar artarak devam ediyordu. Haccâc döneminde Irak'a yerleştirilen Zutlar zaman içerisinde çoğalarak ve bazı

grupların kendilerine katılmasıyla kuvvetlenerek Irak'tan Bağdat'a giden malları yağmalamaya başladılar. Mu'tasım, bunların gittikçe tehlikeli bir hal alacaklarını hissederek üzerlerine 5000 kişilik bir kuvvet gönderdi ve daha fazla güçlenmelerine engel oldu. Mu'tasım dönemi Abbâsî Devleti'nde ve özellikle Irak'ta Türk hâkimiyetinin öne çıktığı yıllardır. Onun oğlu Vâsiḳ-Billâh iktidara geldiğinde Türk kumandanları devlet işlerini tamamıyla ele aldılar. Irak için daha büyük bir tehlike 255 (869) yılında "zenc" adıyla bilinen siyahî kölelerin isyanıyla ortaya çıktı ve ancak 270 (883) yılında liderleri Ali b. Muhammed'in esir edilmesiyle sona erdi.

279'da (892) Halife Mu'temid-Alellah devlet merkezini yeniden Bağdat'a taşıdı. Bu sırada küçülen Abbâsî Devleti'nin elinde yalnızca Irak toprakları kalmış, İslâm dünyasında irili ufaklı pek çok devlet ortaya çıkmıştı. Bu yeni devletlerin bir kısmı hilâfet merkeziyle iyi münasebetler kurarak halifeler adına sikke bastırıp hutbe okuttular. Diğer bir kısmı ise onlara karşı çıkarak Bağdat'ı ele geçirmeye çalıştılar. Bu çabalar olumlu sonuçlar vermemişse de Abbâsîler'i yıpratarak maddî imkânlarını ve asker kaynaklarını kurutmuş ve devletin gittikçe zayıflamasına yol açmıştır. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Irak'taki bazı Arap kabileleri de devlet kurma temayülü gösterdiler. Hamdânîler Musul ve çevresinde, Mezyedîler Hille ve Orta Irak'ta birer emirlik kurdular.

293'te (906) Batı Irak'ı işgalle başlayan Karmatî hareketi kısa bir süre içerisinde bölgede yayılarak Bağdat'ı tehdit eder hale geldi. Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'ın daveti üzerine Bağdat'a giren Büveyhîler'den Ahmed, Muizzüddevle unvanı ile emîrü'l-ümerâlığa tayin edildi. Muizzüddevle, bir süre sonra Müstekfî'nin gözlerine mil çektirerek Mutî'-Lillâh'ı halife ilân etti. Böylece Irak Büveyhîler'in hâkimiyeti altına girdi. Şiî Büveyhîler, siyasî sebeplerle esasen sembolik olan Abbâsî halifeliğinin devam etmesine ses çıkarmadılar. Irak'ta azalan Büveyhî nüfuzunu yeniden canlandırmaya

çalışan Bahâüddevle’nin 1012’de ölümüyle oğulları arasında uzun süre devam eden bir iktidar mücadelesi başladı ve sonuçta babalarının sağladığı birlik parçalandı. Bahâüddevle’nin Türkler tarafından desteklenen oğlu Müşerrifüddevle 412’de (1021) Irak’ın tamamına hâkim olduysa da kargaşa sona ermedi. Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh, Büveyhîler’in ve Türk asıllı askerlerin kumandanı Arslan el-Besâsîrî’nin baskısı altındaydı. Halife tarafından Bağdat’a çağrılan Büyük Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey’in gelmesiyle (Ramazan 447/Aralık 1055) hâkimiyet Büveyhîler’den Selçuklular’a geçti. Arslan el-Besâsîrî, 451 (1059) yılında bir süre Irak’ta Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına iktidarı elinde tuttu; fakat Tuğrul Bey’in müdahalesi sebebiyle bu durum uzun sürmedi. Esasen Mısır’ın Irak’a uzaklığı yüzünden Fâtımîler’in bu bölgede fiilî hâkimiyetleri söz konusu olmamıştır.

Selçuklu sultanları Irak’ı tayin ettikleri şahneler ve amîdlerle yönettiler. Sultan Muhammed Tapar’ın ölümünden sonra kardeşi Sencer Büyük Selçuklu tahtına çıkarken (511/1118) yeğeni Mahmûd b. Muhammed Tapar da Irak Selçuklu sultanı oldu. Aynı yıllarda Hille şehrindeki Mezyedî Emirliği’nin başına geçen Dübeys b. Sadaka, Selçuklu şehzadeleri arasındaki taht kavgalarından istifade ederek Irak’ı hâkimiyeti altına almak için çalıştı. Bu arada Halife Müsterşid-Billâh ile de mücadeleye girdi, ancak Abbâsî kuvvetleri karşısında yenildi (517/1123). Daha sonra Melik Tuğrul b. Muhammed Tapar’ı (I. Tuğrul) Bağdat’ı ele geçirmeye kışkırtan bu maceraperest Arap emîri, Halife Müsterşid-Billâh’a teslim edilmekten korkup Sultan Mesud’a sığındı ve onunla gittiği Merâga’da öldürüldü (529/1135); böylece Irak halkı büyük bir fitneden kurtulmuş oldu. Abbâsî halifeleri de Irak Selçuklu sultanları arasındaki kardeş kavgalarında zaman zaman taraf olarak anlaşmazlıkları körüklüyorlardı. Halife Müsterşid-Billâh, Irâk-ı Arab’ı doğrudan Abbâsî halifeliğinin hâkimiyeti altına almak amacıyla I. Tuğrul’a karşı Sultan Mesud’u destekledi ve onunla bir anlaşma yaptı (526/1132). Ancak daha sonra Mesud’un ayaklanan Kızıl, Çavlı ve Sungur gibi kumandanlarla uğraşmasından yararlanarak Musul’u ele geçirmeye kalkıştı. Bunun üzerine sultan onu Bağdat’ı terketmek zorunda bıraktı (Şaban 529/Mayıs 1135) ve yapılan savaşta da esir aldı (Ramazan 529/Haziran 1135); halife aynı yıl içinde Bâtınîler tarafından öldürüldü. Nâsır-Lidînillah ise II. Tuğrul ile Atabeg Cihan Pehlivan’ın kardeşi Kızıl Arslan arasındaki mücadeleyi körükledi ve Bağdat’taki sultanlık sarayını

yıktırdı. Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in II. Tuğrul'u mağlûp edip Irak Selçuklu Devleti'ni ortadan kaldırarak İran ve Irâk-ı Acem'de hâkimiyeti ele geçirmesinden (590/1194) sonra bir kısım toprakları kendi idaresine almak için onunla savaştı; ancak bunda başarılı olamadı. Ardından Irak, başta Bağdat olmak üzere Moğollar'ın şiddetli saldırılarına mâruz kaldı. Doğudan batıya doğru ilerleyen Moğollar Bağdat'ı ele geçirip büyük tahribat yaptılar ve Halife Müsta'sım-Billâh'ı katlederek Irak'taki Abbâsî hâkimiyetine son verdiler (656/1258).

Moğol istilâsından sonra Irak'taki genel durum, burada çeşitli devletlerle siyasî güçlerin iktidar mücadelesi yapmaları yüzünden kargaşalıkla nisbî huzur arasında değişen bir hal aldı. İlhanlılar'dan Gāzân Han'ın 694'te (1295) tahta çıkması ve Sünnîliği benimsemesiyle bölge yeniden canlanır gibi oldu; fakat onun yerine geçen Olcaytu'nun Şiîliği kabul etmesi üzerine kanlı mücadeleler tekrar başladı.

Moğol kabilelerinden Celâyirliler 740 (1340) yılında Bağdat'ı merkez edinerek yeni bir devlet kurdular. Bu devletin 784'te (1382) bölünmesiyle birlikte Azerbaycan ile Irak Sultan Ahmed Celâyir'e, Irâk-ı Acem ise kardeşi Bayezid'e düştü. Kardeşini ortadan kaldıran Sultan Ahmed, Timur 795'te (1393) Bağdat'ı ele geçirince Mısır'a kaçtı; Timur'un Semerkant'a dönmesi üzerine de Memlük Hükümdarı Berkuk'un yardımıyla şehri geri aldı. Timur 803'te (1401) Bağdat'ı ikinci defa işgal etti ve bu işgalde pek çok kişi öldürüldü; mahalle ve binaların çoğu tahrip edildi. Bu defa da Osmanlılar'a sığınan Sultan Ahmed Celâyir, bu hareketiyle vukuuna yardımcı olduğu Ankara Savaşı'nın (1402) arkasından Bağdat'ı tekrar ele geçirdiyse de daha sonra Karakoyunlu Kara Yûsuf'a bırakmak zorunda kaldı; fakat Timur'un ölümünden (807/1405) sonra yine geri aldı. Sultan Ahmed'in 813'te (1410) Karakoyunlular'la yaptığı mücadeleyi kaybedip öldürülmesi üzerine Bağdat'taki Celâyirli hâkimiyeti sona er-di ve 1410-1467 yılları arasında Karakoyunlular'ın hâkimiyetinde kaldı. 871'de (1467) Irak Akkoyunlular'ın hâkimiyeti altına girdi ve Şiî-Sünnî rekabetinden kaynaklanan şiddetli çatışmalara sahne oldu. 895'ten (1490) itibaren gücünü kaybetmeye başlayan Akkoyunlu Devleti'nin yerini Safevîler aldı (914/1508); sadece yirmi altı yıl hüküm süren bu hânedanın Irak hâkimiyeti de 1534'te Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi ile son buldu.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "ʿİlim", 7, "Cihâd", 101, "Meġāzî", 82; Vâkıdî, Fütûḥu'ş-Şâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), s. 184 vd.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 260; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 571, ayrıca bk. İndeks;

Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 242 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Aḫbârü'ddevleti's-Selcûḳıyye, bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 105-107, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, bk. İndeks; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I-III, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel, Beyrut 1890, s. 277-299; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (trc. M. Sâdık Nes'et v.dğr.), Beyrut 1983, bk. İndeks; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1954-65, bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1381/1961, bk. İndeks; İbn Kesîr, el-Bidâye, bk. İndeks; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982-83, bk. İndeks; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 330 vd.; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962-64, I-II; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924; a.mlf., The Lands of Eastern Caliphate, London 1966; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu'l-ʿIrâḳ beyne'l-İḫtilâleyn, Bağdad 1935-56, I-VIII; a.mlf., ʿAşâʾirü'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1937-56, I-IV, 1977; Mehmet Altay Köymen, Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara 1954, bk. İndeks; a.mlf., Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1989, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, bk. İndeks; Ali Hüsnü Harputlu, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fî ẓılli'l-ḥükmi'l-Ümevî, Kahire 1957; M. Tevfîk Hafâcî, Teṭavvurü'n-nüẓumi'l-idâriyye ve'l-mâliyye fî bilâdi'l-ʿIrâḳ ve'l-Fürs, İskenderiye 1957; a.mlf., Eṡerü't-Türki's-siyâsî ve'l-ictimâʿî fî bilâdi'l-ʿIrâḳ fi'l-ḳarneyni'ṡ-ṡâliṡ ve'r-râbiʿ baʿde'l-hicre, Kahire 1961; Sâbit İsmâil er-Râvî, el-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, İskenderiye 1958; Hüseyin Abdülhamîd, el-Fetḥu'l-İslâmî fi'l-ʿIrâḳ ve'l-Cezîre, Bağdad 1961; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'l-İslâm, Kahire 1962, bk. İndeks; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, bk. İndeks; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965;

Muhammed Sâlih el-Kazzâz, el-Ḥayâtü’s-siyâsiyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsiyyi’l-aẖîr, İskenderiye 1965; a.mlf., el-Ḥayâtü’s-siyâsiyye fi’l-ʿIrâḳ, Kahire 1973; Muhammed Abdülfettâh Aliyyân, Ḳarâmiṭatü’l-ʿIrâḳ fi’l-ḳarneyni’s̱-s̱âlis̱ ve’r-râbiʿ baʿde’l-hicre, Kahire 1967; Ca‘fer Hasbak, el-ʿIrâḳ fî ʿahdi’l-Moġūl el-İlhâniyyîn, Bağdad 1968; Thomas Arnold, ed-Daʿve ile’l-İslâm (trc. Hasan İbrâhim Hasan v.dğr.), Kahire 1970, bk. İndeks; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1972, bk. İndeks; a.mlf., Kara Koyunlular, Ankara 1984, I, bk. İndeks; Zambaur, Manuel, s. 133-138; Tâhâ Bâkır, Muḳaddime fî târîẖi’l-ʿIrâḳı’l-ḳadîm, Bağdad 1973; M. Sâid Rızâ, el-Keysâniyye ve es̱erüha’s-siyâsî ve’l-ictimâʿî fi’l-mücatemeʿi’l-ʿIrâḳī, Kahire 1973; a.mlf., el-ʿIrâḳ fî ʿaṣri Benî Büveyh, Aynişems 1975; Painan Raşhid Wu, The Fall of Baghdad and the Mongol Rule in al-ʿIrāq 1258-1335, Utah 1974; Muhammed Fehd Bedrî, Târîẖu’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsiyyi’l-aẖîr, Bağdat 1974; F. McGraw Donner, The Arab Tribes in the Muslim Conquest of Iraq, Princeton 1975; Yûnus Muhammed Necât, el-Meḥârîbü’l-ʿIrâḳıyye münẕü’l-ʿaṣri’l-İslâmî ilâ nihâyeti’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî, Bağdad 1976; Cl. Cahen, Les Peuples musulmans dans l’histoire Médiévale, Damas 1977, s. 367-403; Sâmi Saîd el-Ahmed, el-ʿIrâḳu’l-ḳadîm, Bağdad 1978-83, I-II; Necde Hammâş, el-İdâre fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Dımaşk 1980, s. 119-127; a.mlf., “Evżâʾü’l-fellâḥîn fi’l-ʿIrâḳ ve’ş-Şâm fî ṣadri’l-İslâm”, Mecelletü Dirâsât târîẖiyye, XVII-XVIII, Dımaşk 1984, s. 73-87; Hitti, İslâm Tarihi, I-IV, bk. İndeks; Şevkī Dayf, ʿAṣrü’d-düvel ve’l-imârât, Beyrut 1980, s. 231-478; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî, Mevâridü beyti’l-mâl fi’l-ʿIrâḳ, Mekke 1981; M. Abdünnaîm Haseneyn, Îrân ve’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’s-Selcûḳī, Beyrut 1982; el-ʿIrâḳ fi’t-târîẖ (haz. Salih Ahmed Ali), Bağdad 1983; Şâkir Sâbir ez-Zâbit, Târîẖu’l-münâzaʿât ve’l-ḥurûb beyne’l-ʿIrâḳ ve Îrân, Bağdad 1984; M. G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest, Princeton 1984; Muhammed Abdüllatîf, el-ʿÂlemü’l-İslâmî fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, Kahire 1984, s. 415-421; M. Mahmûd İdris, Târîẖu’l-ʿIrâḳ ve’l-Meşriḳı’l-İslâmî ẖilâle’l-ʿaṣri’s-Selcûḳıyyi’l-evvel, Kahire 1985; Mahmûd Şît Hattâb, Ḳādetü fetḥi’l-ʿIrâḳ ve’l-Cezîre, Kahire, ts.; Nûri Abdülhamîd el-Ânî, el-ʿIrâḳ fi’l-ʿahdi’l-Celâyirî 738-814/1337-1411, Bağdad 1986; Saîd M. Useyrî, el-Ḥayâtü’l-ʿilmiyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’s-Selcûḳī, Mekke 1987; Fâruk Ömer, Târîẖu’l-ʿIrâḳ fî ʿuṣûri’l-ẖilâfeti’l-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye, Bağdad 1988; Brockelmann, Târîẖu’ş-şuʿûbi’l-İslâmiyye (trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Ba‘lebekkî), Beyrut 1988, bk. İndeks; Peter Sluglett - Marion Farouk,

“Iraq”, The Middle East (ed. Michael Adams), Oxford 1988, s. 376-380; Bedr Abdurrahman Muhammed, el-Ḥayâtü’s-siyâsiyye ve meẓâhirü’l-ḥaḍâra fi’l-ʿIrâḳ ve’l-Meşrıḳı’l-İslâmî, Kahire 1410/1989; Coşkun Alptekin, “Irak Selçukluları”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, VII, 295-337; M. Beyyûmî Mehrân, Târîḫu’l-ʿIrâḳı’l-ḳadîm, İskenderiye 1410/1990; Alâ Mahmûd Kaddâvî, el-ʿIrâḳ fi’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer el-mîlâdî, Musul 1993; Abdülkadir Yuvalı, İlhanlılar Tarihi: Kuruluş Devri, Kayseri 1994, bk. İndeks; M. Sa‘d eş-Şeybânî, Târîḫu’l-ʿIrâḳ, Tunus 1996; Jacob Lassner, “Provincial Administration under the Early Abbasids: the Ruling Family and the Amsar of Iraq”, St.I., L (1979), s. 21-35; İbrâhim Halîl, “Evżâʿu’l-ʿIrâḳı’s-siyâsiyye fî ʿahdi’s-Sulṭân el-Celâyirî 1382-1410”, Âdâbü’r-râfideyn, VIII, Musul 1997, s. 127-159.

İmâdüddin Halîl et-Tâlib

2. Osmanlı Dönemi.

a) XVI-XVIII. yüzyıl. Osmanlılar, Yavuz Sultan Selim’in Suriye ve Mısır’ı fethinden sonra Irak bölgesine ilgi duymaya başladılar. Bunda iktisadî sebepler kadar siyasî ve dinî âmiller de önemli rol oynamıştır. Bağdat’ın Safevîler’in hâkimiyetinde olması, Suriye limanlarını kontrolünde tutan Osmanlılar için endişe verici bir durumdu. Öte yandan Bağdat-Basra hattına hâkim olma ve böylece Basra’dan itibaren Anadolu ve Suriye’ye uzanan ticaret yollarında kontrolü sağlama isteği de ön plana çıkmaya başlamıştı. Ayrıca Osmanlılar’a karşı bu bölgeye doğru yayılan Safevîler’in nüfuzunu kırma ve dinî yönden de onlarla esaslı bir mücadeleye girişip etkilerini silme anlayışı önemli bir sebep teşkil etmekteydi.

Safevîler’in Bağdat’ı kendi idarelerine almaları, kale muhafızı Muslu kabilesinden Zülfikar Han’ın isyan edip Bağdat’ta istiklâlini ilân etmesi ve ardından Safevî ordusunun hareketi üzerine Kanûnî Sultan Süleyman’a tâbi olduğunu bildirmesi, ancak az sonra Safevî Şahı I. Tahmasb’ın onu bertaraf edip Bağdat’a yeniden hâkim olması (935/1529), bölgeyle yakından

ilgilenen Osmanlılar'ın dikkatinin buraya yönelmesine yol açtı. Osmanlı ordusu 940 (1533) yılı sonbaharında Şark seferine çıktı. Irâk-ı Acem ile Irâk-ı Arab üzerine yapılan bu sefere Osmanlı kaynaklarında Irakeyn Seferi denir. Bu sefer sonunda Güney Azerbaycan ile Bağdat alındı (21 Cemâziyelevvel 941/28 Kasım 1534). Bağdat'a giren Kanûnî Sultan Süleyman Ramazan 941'e (Mart 1535) kadar orada kaldı. Bağdat'ta imar işlerini yoluna koydu ve burayı beylerbeyilik statüsüne sokarak idaresini Diyarbekir eski beylerbeyi Süleyman Paşa'ya verdi. Kâzımeyn Camii'nin yapımını emrederek Sünnîliğin burada yeniden yerleşmesini ve yapılanmasını başlattı. Yine o sırada Basra emîri bulunan Megāmisoğlu Râşid, sultana bağlılığını bildirdi ve daha sonra da bağlılık alameti olarak Basra'nın anahtarlarını gönderdi (945/1538). Basra özel statülü bir eyalet haline getirilerek idaresi Râşid'e bırakıldı. Ancak Râşid 953'te (1546) ayaklanınca Bağdat Beylerbeyi Ayas Paşa tarafından ele geçirilen Basra Bağdat beylerbeyiliğine bağlandı. 962'de (1555) Osmanlılar'la Safevîler arasında yapılan Amasya Antlaşması ile Osmanlılar'ın Irak üzerindeki hâkimiyeti resmen tanındı. Bağdat'ın 1032-1048 (1623-1638) yılları arasındaki kısa İran işgali dışında bu hâkimiyet XX. yüzyıl başlarına kadar sürdü.

Irak'ın Osmanlı topraklarına katılması siyasî, dinî ve iktisadî bakımdan dikkat çekici gelişmelere yol açtı. Bir yandan Yavuz Sultan Selim döneminde başlatılan Yakındoğu'daki Arap ülkelerini Osmanlı hâkimiyeti altına alma ve dolayısıyla İslâm'ın liderliğini üstlenme girişimi tamamlanırken, öte yandan Şiîliği temsil iddiasındaki Safevîler karşısında tam bir üstünlük sağlanmış oldu. Osmanlılar Bağdat'ı ele geçirmekle doğudaki müslüman-Arap dünyasının bütün siyasî ve ekonomik merkezlerindeki hâkimiyetini de tamamlamış oldu. Irak'ın ilhakı ise Akdeniz ve Hint Okyanusu arasındaki yolların denetimini ve kontrolünü sağlayarak İpek yolunun kullanılmasını gerektiren ticaret akışı üzerinde Osmanlılar'ın tartışılmaz

üstünlüğünü ortaya koydu, Avrupalılar'ın bu alana yönelik rekabetini en alt seviyeye indirdi.

Osmanlı vekāyi'nâmelerinde cennete benzetilen ve "Bağdâd-ı Bihiştâbâd" şeklinde anılan Bağdat, özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısında idarecilerin

gözdesi oldu. Sadece savunmasının sağlamlaştırılmasıyla kalınmadı, milletlerarası ticaretin teşvik edilmesiyle şehir Yakın ve Uzakdoğu'ya kervanların gönderildiği bir merkez haline geldi. Aynı şey, körfez kıyısından başlayarak Bağdat'a uzanan Basra bölgesi için de söz konusuydu. Fakat 1021'de (1612) yerli reislerden Efrâsiyâb'ın Basra'da bir güç odağı olarak ortaya çıkmasından sonra kendisi ve halefleri, merkezî iktidarın yeniden güçlendiği 1078 (1668) yılına kadar eyaleti ellerinde tuttular.

Bu dönemde Basra ve çevresi tâcirlere ve Portekizli, İngiliz, Hollandalı denizcilere açıldı. Bir süre sonra vaha ve güney çöllerinin Araplar'ı olan Müntefiḳler'in hâkimiyeti söz konusu oldu. 1620'li yıllarda yeniçeri zâbiti Bekir Subaşı, azebler ağası Mehmed Kanber'in desteğiyle Bağdat'ta belirli bir üstünlük elde etti ve muhtemelen geçen yüzyılda kaybettiği toprakları geri almak isteyen İran Şahı I. Abbas'ın da yardım vaadiyle Osmanlı sultanına karşı ayaklandı. Diyarbekir Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa'nın Bağdat'a yürümesi üzerine de Şah Abbas'tan yardım istedi. İran şahının Safî Kulı Han kumandasında gönderdiği Safevî ordusu üç aylık bir kuşatmadan sonra şehri zaptetti. Şehirde oturanların büyük bir kısmını köle olarak ele geçiren Safî Kulı Han, başta İmâm-ı Âzam ve Abdülkādir-i Geylânî'nin türbeleri olmak üzere İslâm büyüklerinin türbelerini yıkıp medreseleri kapattı ve Orta Irak'ın denetimini ele geçirdi (1032/1623). Hâfız Ahmed Paşa ve Boşnak Hüsrev Paşa'nın 1035 (1625) ve 1040 (1630) yıllarında şehri geri almak için başlattıkları girişimler sonuçsuz kaldı. İstanbul'da gücünü kabul ettiren IV. Murad, kırk günlük kuşatmadan sonra 17 Şâban 1048'de (24 Aralık 1638) Bağdat'ı tekrar ele geçirdi. 14 Muharrem 1049 (17 Mayıs 1639) tarihli Kasrışîrin Antlaşması ile de Bağdat'ın yeniden Osmanlı Devleti'ne bağlandığı resmen tescil edildi. Fakat daha sonraki yıllarda şehir ve çevresi yeniçerilerin, bedevî Arap kabilelerinin ve Kürtler'in çıkardığı ardı arkası kesilmeyen, İstanbul'dan tayin edilen idarecilerin güçlükle bastırabildiği karışıklıklara sahne oldu. Güneyde Müntefiḳ, Şemmer, Benî Düceyl ve Benî Zübeyd kabileleri ayaklandılar ve İranlılar Basra'yı ele geçirdiler. 1112 (1701) yılında Bağdat Beylerbeyi Daltaban Mustafa Paşa ayaklanmaları bastırarak Basra'da yeniden Osmanlı hâkimiyetini sağladı. Bu karışıklıklara rağmen Osmanlılar Bağdat'a eski göz kamaştırıcı görünümünü yeniden verdiler ve burayı Osmanlı ihtişamını simgeleyen büyük yapılarla donattılar.

Eyüplü Hasan Paşa'nın 1116 (1704) yılında Bağdat'a tayini şehrin ve çevresinin idarî yapısında köklü değişikliklere sebep oldu. Gürcü kökenli olan ve sarayda yetişen Hasan Paşa İstanbul'da uygulanan idarî, sivil ve askerî yapıyı Bağdat'ta uygulamaya başladı. Çevresini, kendisi gibi eğitilmiş olan ve idareye sadık kalarak yeniçerilerin gücünü dengede tutan Gürcü kökenli kölemenlerle doldurdu. Bu sistem oğlu Ahmed Paşa tarafından bazan aile üyeleri, bazan da kölemen boyları eliyle 1831 yılına kadar devam ettirildi. Yeterince geniş muhtariyetten yararlanan ve Basra bölgesini de hâkimiyetleri altına alan Hasan Paşa ve Ahmed Paşa Irak'ta asayişi sağlayarak refahı arttırdılar. O sıralarda Bağdat, İran Şahı Nâdir'in bir saldırısına uğradıysa da Nâdir Şah dokuz aylık kuşatmadan sonra başarılı olamayarak Safer 1146'da (Temmuz 1733) geri çekilmek zorunda kaldı. On yıl sonra İran şahı Bağdat ve Musul'a yönelik yeni bir saldırı girişiminde daha bulundu, fakat yine başarılı olamadı. Aynı dönemde Musul Celîlîler'in hâkimiyeti altına girdi. Bu ailenin üyeleri bölgeyi, merkezî idarenin hâkimiyeti doğrudan ele aldığı 1249 (1834) yılına kadar Kuzey Irak'taki kabilelerin çıkardığı isyanları bastıramadan ve kendileri etkin bir güç ve merkezî idare için herhangi bir mesele oluşturmadan yönettiler.

Kölemen rejimi Irak'ta asıl etkisini kanun hâkimiyetini ve güvenliği sağlayan, ticareti geliştiren, şehri Yakın ve Ortadoğu'nun antreposu haline getiren, Ebû Leylâ Süleyman Paşa'nın valiliği döneminde (1749-1762) gösterdi. İngilizler Basra'ya 1176 (1763) yılında Doğu Hindistan Şirketi vasıtasıyla geldiler. 1186'da (1772) Bağdat şiddetli bir veba salgını sebebiyle yıkıma uğradı. Basra bir süre İran Şahı Zend Kerim Han tarafından işgal edildi (1776-1779). Barış ve asayiş, Bağdat'ın ve buna bağlı olarak Basra ve Şehrizor'un idareciliğine getirilen Büyük Süleyman Paşa tarafından tesis edildi. Ancak Vehhâbîler'in Hasâ vahalarını işgal etmeleri (1208/1794), Güney Irak'ı kuşatmaları ve Kerbelâ'yı yağmalamaları engellenemedi (1216/1802). Bundan sonra bütün çabalar Vehhâbî tehlikesini ortadan kaldırmak için harcandı.

Büyük Süleyman Paşa'nın halefi Ebû Gaddâre Ali Paşa Vehhâbîler karşısında başarılı olamayınca Bâbıâli Kölemenler dışında bir vali tayin etmek istedi. Ancak Fransız elçisinin araya girmesiyle Kölemenler'den Küçük Süleyman Paşa tayin edildi (1223/1808). Küçük Süleyman Paşa

Vehhâbîler'i yendiyse de II. Mahmud'un merkezîleştirme hareketlerine karşı çıktığı için İstanbul'dan gönderilen Hâlet Efendi vasıtasıyla bertaraf edildi (1225/1810). Bu tarihten itibaren Irak Bâbıâli ile Kölemenler arasında bir dizi iktidar mücadelesine sahne oldu. Sonuçta Bâbıâli valiliğe Kölemen Dâvud Paşa'yı getirmek zorunda kaldı (1232/1817).

İdarî Durum. Osmanlı idaresi altında Irak birkaç beylerbeyiliğe ayrılmış vaziyetteydi. Bağdat'ın fethinden önce bir kısım yerler, Arap vilâyeti adı altında Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı alışından sonra oluşturulan idarî bölgeye dahil bulunuyordu. Buralar daha sonra Diyarbekir beylerbeyiliğine bağlandı. Nitekim Irak'ın kuzeyi ile Suriye'nin kuzeyinde Fırat ırmağından batıya uzanan bölgede Sincar, Âne, Hît, Musul ve Hadîse adlı sancaklar yer alıyordu. 936 (1530) yılına doğru yapılan sayımları içine alan tahrir defterinde, Tel-Afar'ın da bağlı olduğu Sincar ve Tikrît'i ihtiva eden Musul sancağı ile Âne, Hît, Hadîse ve Deyrürahbe sancaklarına ait bilgiler bulunmaktadır. 928 (1522) yılına ait bir listede bunlardan Âne'nin Nasuh Bey, Musul'un Hacı Bey, Deyrürahbe'nin Abdurrahman Bey idaresinde olduğu, Sincar ve İmâdiye'nin ise boş olarak gösterildiği dikkati çekmektedir. 934-941 (1528-1535) yıllarına ait bir başka defterde ilgi çeken husus, Bağdat sancağının Zülfikar Bey'e tevcihi dolayısıyla 935'te (1529) kendisine bazı hediyeler verilmesidir. Bağdat'ın 940'ta (1534) fethedildiği bilindiğine göre burada muhtemelen Bağdat'ın dışında kalan ve Osmanlı idaresi altına giren yerler kastedilmiştir. 941 (1535) tarihli kayıtta Irak mîrimîranı tabirinin geçmesi de neresinin ve hangi bölgenin ifade edildiği konusunda tereddüt uyandırmaktadır. Söz konusu rûznâmçe defterinde Deyrürahbe beyi olarak Ali Bey (935/1529) ve Ahmed Bey (936/1530), Sincar livâsı beyi olarak İdrîs Bey (940/1534), Kerkük ve Tavuk / Dakūk livâsı beyi olarak Hüseyin Bey (941/1535), Musul sancak beyi olarak Hüseyin Bey'in (940/1534) adları zikredilmekte, ayrıca bazı Arap emîrlerinden bahsedilmektedir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait sancak listelerinde bugünkü Irak'ı içine alan idarî birimler Diyarbekir, Bağdat, Şehrizor, Basra, Lahsâ beylerbeyiliklerinin sınırlarına dahildi. Meselâ 970-981 (1563-1574) yıllarındaki tevcîhatı gösteren defterde (BA, MAD, nr. 563) Deyrürahbe, Sincar ve Eski Musul Diyarbekir'e bağlıydı. Şehrizor vilâyeti Irak'ın kuzey kesimlerini içine alıyordu ve burada Süricek, Zengâne, Havar, Keşşâf,

Bacvanlı, Hezarmerd, Berend, Gāzî Kıran gibi sancaklar bulunuyordu. Bağdat vilâyetine Musul, Dertenk, Erbil, Zaho, Âne, Zengâbâd, Hille, Semevât, Tikrît, Rûmâhiye, Kerend, Vâsıt, Cessânbedre, Cevâzir; Basra'ya Kabban, Zekiye, Sehloğlu, Sadr Süveyb, Benî Hamîd, Garrâf, Rahmâniye, Ebû Garbe, Hemmâr, Tavil; Lahsâ'ya Uyûn, Katîf, Safvâ gibi sancaklar bağlıydı. 985'te (1578) başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesi, bilhassa Kuzey Irak kesiminde Osmanlı sınırlarının daha da genişlemesiyle sonuçlandı. Osmanlılar bu dönemde özellikle sınır boylarında Pelengân ve Mihrivân adlı iki beylerbeyilik oluşturdular. Ancak bu iki idarî birimin sınırda bulunması uzun ömürlü olmalarını engelledi. Ayrıca bazı mevcut sancaklar ayrılarak Musul beylerbeyiliği teşekkül etti. 983-996 (1576-1588) arasındaki eyalet ve sancak tevcîhatını yansıtan defterde bir önceki listelere göre çok önemli farklar yoktur. Yalnız burada sancakların durumlarıyla ilgili bazı açıklayıcı kayıtlara yer verilmiştir. Meselâ Bağdat beylerbeyiliğine bağlı Musul önce sancak olarak zikredilmiş, ardından müstakil bir beylerbeyilik / eyalet haline getirilmiştir. Hille için Şatt-ı Fırat üzerinde bulunduğu, Bağdat'a dokuz konak mesafede olduğu; Zengâbâd'ın bir adının Kızıl Ribât olup dağlık ve ovalık bir bölgeyi içine aldığı, Bağdat'a sekiz konak mesafede bulunduğu, Cevâzir ve Vâsıt'ın Bağdat ile Basra arasında, halkının Arap olduğu; Tikrît'in Bağdat ile Musul arasında altı konak mesafede yer aldığı da belirtilmektedir (BA, KK, nr. 262).

XVII-XVIII. yüzyıllarda bu idarî yapıda pek önemli bir değişiklik olmadı. XVII. yüzyılın ilk yarısına ait idarî teşkilâtla ilgili risâlelerden Ayn Ali Efendi'nin listesinde Sincar'ın Diyarbekir, Âne'nin ise Rakka eyaleti içinde yer aldığı dikkati çekmektedir. Musul, Bağdat, Şehrizor, Basra ayrıca sancak adetleri, timarları, asker sayısıyla zikredilmişti. Bağdat sâlyâneli statüde olup vergilerini belirlenmiş bir miktar üzerinden yıllık olarak merkeze göndermekteydi ve on sekiz sancaktan oluşuyordu; bunların yedisi timar sistemine dahildi, sâlyâne miktarı ise 14 yük idi (1.400.000 akçe). Şehrizor yirmi sancaklı bir eyalet olup bunların altısında sancak beyi bulunuyor, diğerleri yurtluk-ocaklık şeklinde idare ediliyordu. Basra da sâlyâneli eyaletti, burada timar sistemi yoktu. Musul beş sancaklı bir eyalet olup bunlardan ikisi yurtluk ve ocaklıktı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 563; BA, KK, nr. 262; İbn Tayfûr, Târîḫu Baġdâd, Leipzig 1908; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 173 vd., 204-207, 366; Du Loir, Les voyages du sieur du Loir avec la relation du siège de Babylone fait en 1639 par Sultan Murat, Paris 1654; J. de Thévenot, Relation d’un voyage au Levant, Paris 1655, s. 569-576; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 39, 74, 129, 200, 205 vd.; a.mlf., Cihannümâ, s. 409 vd.; La Boullaye Le Gouz, Les voyages et observations, Paris 1657, II, 285-345; P. Rycaut, Histoire de l’état présent de l’empire ottoman, Paris 1670, s. 160-180, 214-220; P. della Valle, Les fameux voyages de P. della Valle, Paris 1670, 17 ve 18. mektuplar; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 186, 193-194; IV, 392 vd.; Naîmâ, Târih, II, 264, 359, 446 vd.; III, 47; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, s. 73, 79, 89, 135; Râşid, Târih, I, 126-127, 147-148, 306-307; II, 104, 123, 191, 224-226, 243-244, 486-488, 509-518, 535, 594; III, 195-200; IV, 104 vd.; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 115-117, 390-393, 429-439, 513-524; Silâhdar, Târih, I, 16-17, 399-400, 473-479; E. Ives, Journey from Persia to Baghdad, London 1778; Vâsıf, Târih, I, tür.yer.; J. Rousseau, Description du pachalik de Baghdad, Paris 1809; Şânîzâde, Târih, I, 267, 342, 406; II, 26-27, 306-308, 379-380; III, 21; J. S. Buckingham, Travels in Mesopotamia, London 1827; Cuinet, III, 215 vd.; Cl. Huart, Histoire de Baghdad dans les temps modernes, Paris 1904; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 24-85; Lutfî, Târih, III, 115 vd.; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925; a.mlf., “Bakr”, EI[2] (Fr.), I, 992; a.mlf., “al-Baṣra”, a.e., I, 1119-1120; a.mlf., “D̲j̲alīlī”, a.e., II, 412-413; a.mlf., “Ḥasan Pas̲h̲a”, a.e., III, 259; Barkan, Kanunlar, s. 173-180, 194-195; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1375/1955, III, tür.yer.; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, s. 169-184; I. Rauf, Mosul During the Ottoman Era. The Period of Local Government: 1726-1834, Nadjaf 1975; A. Birken, Die Provinzen des Osmanischen Reiches, Wiesbaden 1976, s. 179, 182, 192, 203, 217, 222, 227, 228; Halil Sahillioğlu, “et-Taḳsîmâtü’l-idâriyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿahdi’l-ʿOṣmânî”, Studies on Turkish-Arab Relations, İstanbul 1986, s. 224-248 (aynı makale: “Osmanlı Döneminde Irak’ın İdari Taksimatı” [trc. Mustafa Öztürk], TTK Belleten, LIV/211 [1991], s. 1233-1257); A. Raymond, “Les provinces

arabes”, Histoire de l’empire ottoman (ed. R. Mantran), Paris 1989, bl. X, s. 341-420; ayrıca bk. bl. XI-XIV; B. Lewis, “The Ottoman Archives as a Source for the History of the Arab Lands”, JRAS (1951), s. 139-155; Robert Mantran, “Baġdād à l’époque ottomane”, Arabica, IX/3, Leiden 1962, s. 311-324; a.mlf., “Règlements fiscaux ottomans, la province de Bassorah”, JESHO, X/2-3 (1967), s. 244-277; E. Mandaville, “The Ottoman Province of al-Hasā in the 16th and 17th Centuries”, JAOS, sy. 90 (1970), s. 486-513; Abdülkadir Özcan, “Daltaban Mustafa Paşa”, TD, sy. 13 (1987), s. 309-318; M. Cavid Baysun, “Bagdad”, İA, II, 203-211; a.mlf., “Aḥmad Pasha”, EI² (Fr.), I, 300; Besim Darkot, “Musul”, İA, VIII, 741-744; H. A. R. Gibb, “Afrāsiyāb”, EI² (Fr.), I, 244; A. A. Duri, “Baghdād”, a.e., I, 921-936; P. M. Holt, “ʿIrāḳ”, a.e., III, 1289-1291; Yusuf Halaçoğlu, “Bağdat”, DİA, IV, 433-437; a.mlf., “Basra”, a.e., V, 112-114.

Robert Mantran

b) XIX. yüzyıl.

Memlük valilerinin sonuncusu olan Dâvud Paşa’nın on dört yıl süren (1817-1831) yönetimi sırasında başarılı bir şekilde uyguladığı çeşitli reformlarla giderek güçlenmesi, özellikle 1825’ten itibaren Bâbıâli ile ilişkilerinin bozulmasına yol açtı. 1831’de II. Mahmud’un merkezîleştirme siyasetinin bir sonucu olarak Dâvud Paşa’nın hâkimiyeti Halep Valisi Ali Rızâ Paşa tarafından askerî bir hareketle sona erdirildi ve Bağdat ile Basra merkeze bağlandı; 1834’te de Musul’daki Celîlî ailesinin kontrolüne son verildi. Revândiz ve Süleymâniye gibi yerlerdeki mahallî emirliklerin merkezî idareye bağlanması ise 1850 yılına kadar sürdü.

1831’den sonraki dönemin ilk yıllarında öncelikle güvenlik meseleleri ele alındı. Bir yandan aşiretler ve Şiîler tarafından başlatılan mahallî ayaklanmalarla uğraşılırken öte yandan Suriye’yi elinde tutan Mehmed Ali Paşa tehlikesiyle karşı karşıya gelindi. 1840’ta Mehmed Ali Paşa’nın Suriye’den çekilmesi üzerine Tanzimat Fermanı’nın öngördüğü reformların tatbikine geçildi. Bu reformlar aşama aşama uygulandığı için Bağdat ve

Basra'da 1844'ten, Musul'da 1848'den itibaren gerçekleştirilebildi. 1848'de yapılan bir düzenlemeyle merkezi Bağdat'ta bulunan ve daha sonra 6. Ordu ismini alan Irak ve Hicaz Ordusu kuruldu. Önceleri oldukça yavaş ilerleyen reformların uygulanması, 1849'dan sonra özellikle Vali Abdülkerim Nâdir Paşa ve Kumandan Mehmed Nâmık Paşa yönetiminde hız kazandı. Bir defterdar tayininin ardından askerlik ve vergi işlerini düzenlemek için nüfus sayımı, tarım ve sulamayı iyileştirmek için de arazi çalışmaları başlatıldı. Ancak bu yenilikler çok pahalıya mal oluyor ve patlak veren isyanlarla aşiretlerin vergi vermekten kaçınmaları da mahallî gelirlerin azalmasına ve hazineden yardım istenmesine yol açıyordu. Bu malî meseleler Osmanlı döneminin sonuna kadar

devam etmiş ve zaman zaman ordudaki maaşları ödemek için dahi para bulunamamıştır.

1851'e gelindiğinde Bâbıâli Irak'ın problemlerinin çözümünü kolaylaştırmak için tek ve geniş bir yönetim kurmaya karar vererek Musul'u Bağdat'a bağlı bir sancak statüsüne indirdi ve yeni vali Vecîhî Paşa'dan reformlara devam etmesini istedi. İşe aşiretlerin ıslahından ve vilâyette asayişin sağlanıp düzenli vergi toplanmasından başlanıldı. Bir süre sonra özellikle aşiretlerin ıslahında faydalı olacağı kanaatiyle askerî ve sivil yönetim birleştirilerek vali ve kumandanlık yetkilerinin aynı kişiye verilmesi kararlaştırıldı. Yeni göreve getirilen Mehmed Nâmık Paşa 1852 yazına kadar kaldığı valiliği süresince aşiretleri ıslah etmeye, nüfus sayımına, askerî birlikler için kaynak bulmaya ve sulama-nehir ulaşımı işlerine girişti. Halefi Gözlüklü Mehmed Reşid Paşa döneminde de reformlar başarıyla devam etti. Büyük ümitlerle işe başlayan Serdârıekrem Ömer Lutfi Paşa'nın valiliği ise başarısızlıkla sonuçlandı. 1860'lı yıllara ulaşıldığında Kırım Savaşı'nın sıkıntıları bitmiş, vilâyetlerde reform konusu yeniden gündeme gelmişti. Bu çerçevede Mehmed Nâmık Paşa 1861 Ekiminde ikinci defa vali ve kumandan olarak Bağdat'a tayin edildi. Bu dönemde iktisadî, askerî ve idarî reformlar tekrar başlatıldı ve başarıyla sürdürüldü. Telgraf ağı Fâv Limanı üzerinden Hindistan, Hânikīn üzerinden de İran hatlarına bağlandı; içeride de Kerbelâ, Necef, Kût, Bedre, Mendeli, Kârûn ve Ahvaz tâli hatları kuruldu. Irak için bir diğer dönüm noktası Midhat Paşa'nın valilik dönemi olmuştur (1869-1872). Midhat Paşa'nın temel başarıları arazi reformu, idarî ve askerî reformlar, eğitim reformu ve

alt yapı yatırımları şeklinde özetlenebilir. Bunlar arasında öne çıkan ikisi 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi ile 1864 tarihli Vilâyât Kanunnâmesi'nin uygulamaya konulmasıdır. Özellikle Arazi Kanunnâmesi'nin uygulanışı ve modern Irak için yarattığı sonuçlar bugün de tartışılmaktadır. Bu dönemde Dicle ve Fırat nehirleri üzerinden ulaşım imkânları geliştirilmiş, Basra-İstanbul arasında buharlı gemi seferleri başlatılmış, Kâzımiye kasabası ile Bağdat arasında atlı tramvay yolu yapılmış, bir matbaa kurulmuş, Türkçe-Arapça olarak ez-Zevrâ adlı resmî gazete yayımlanmaya başlanmış, bir sanayi mektebi ve bir de hastahane yapılmıştır. Ayrıca Lahsâ, Küveyt ve Necid'de Osmanlı nüfuzu kabul ettirilmiştir. Midhat Paşa sonrası dönem devletin genel havasına uygun olarak Irak'ta da siyasî, idarî ve iktisadî istikrarsızlık içinde geçti; valiler pek bir iz bırakmadan kısa aralıklarla birbirlerini takip ettiler. Bu durum 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonuna kadar sürdü.

II. Abdülhamid yönetimi, bütün imparatorlukta ve özellikle müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde bir dizi reform hazırlığına girişti. Bu dönem boyunca özellikle Irak için 1878-1882, 1890-1892, 1898, 1905-1908 tarihlerinde yıllarında ayrıntılı reformlar hazırlandı ve uygulanmasına çalışıldı. Bütün bu projelerin ziraî gelişme, sulama, nehir ulaşımı, demiryolu (Bağdat demiryolu), petrol çıkarımı, aşiretlerin iskânı, idarî ve askerî reformlar gibi belli ortak konular üzerinde yoğunlaştığı görülür. Osmanlı yönetimi Irak'ın, sulama ve ulaşım sorunları halledildiği ve aşiretlerin iskânı sağlandığı takdirde büyük bir ziraî gelişme göstereceği inancındaydı. Reformların bir kısmı tamamlanırken bir kısmı malî ve idarî problemler ve aşiretlerin sonu gelmez ayaklanmaları gibi sebeplerle ya yarım kaldı ya da başarısızlıkla sonuçlandı. Öte yandan II. Abdülhamid yönetimi Irak'ta, adına "eşraf siyaseti" denilen ve kısaca vilâyetlerin eşraf vasıtasıyla idare edilmesine ve bu insanların ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasına dayanan bir politika uyguladı.

Çeşitli alanlardaki gelişmelerin yavaş seyretmesinin asıl sebebi Irak'ın kendine has sosyal yapısıdır. XIX. yüzyılda yerleşik ve yarı göçebe aşiretler nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu. 1905'te halkın % 76'sı kırsal kesimde yaşıyordu ve aşiretler birbirlerinden göçebe, yarı göçebe ve yerleşik olarak ayrılıyordu. Göçebe aşiretler ülkenin % 60'ını kaplayan batı ve güneybatısındaki çölde dolaşıyorlardı. Bunların bütün XIX. yüzyıl boyunca

oranları % 35'ten % 17'ye inerken yerleşik nüfusun oranı artmıştır. Yapılan tahminlere göre 1914 yılında Küveyt ve Necid dahil Irak'ın yaklaşık 3.650.000 olan nüfusu özellikle Musul vilâyetinde Araplar, Kürtler, Türkmenler, İranlılar, Nestûrîler, Ermeniler, Keldânîler, yahudiler, Yezîdîler, Sâbiîler olmak üzere etnik açıdan da bölünmüştü. Kürtler'le hıristiyanların büyük bölümü Kuzey Irak'ta yaşarken Bağdat'ta önemli bir yahudi kolonisi bulunuyordu. Osmanlı Irakı aynı zamanda mezhep bakımından da bölünmüş bir ülkeydi. Çoğunluk itibariyle Şiî Araplar güneyde, Sünnî Araplar batıda ve Sünnî Kürtler kuzeyde oturuyordu. Genel olarak Şiîler bütün Irak'ta nüfusun % 56'sını, Bağdat ve Basra'da ise çok daha büyük bir oranla çoğunluğu temsil ediyorlardı. Diğer bir önemli nokta da bu dönemde gerek siyasî gerek sosyal açıdan tarikatların oynadığı roldür. Kürtler arasında Nakşibendîlik ile Kādirîlik önde gelirken Araplar arasında Kādirîlik ile Rifâîlik etkindi.

II. Abdülhamid yönetiminde imtiyazlı bir konumda olan Irak eşrafının büyük çoğunluğu II. Meşrutiyet'in ilânını hoşnutsuzlukla karşıladılar. İttihat ve Terakkî ileri gelenleri de onlara karşı padişahla iş birliği yapan herkese olduğu gibi olumsuz bir tutum içindeydiler ve kısa zamanda imtiyazlı konumlarına son verme çabasına girdiler. İlk günler şehirlerde bazı protesto hareketleri yapılırken bazı aşiretler, özelikle de II. Abdülhamid döneminde bir nevi dokunulmazlık kazanan Kürt eşrafı ile şeyh aileleri çeşitli isyanlar başlattılar. Basra bölgesinde ise meydana gelen iktidar boşluğundan istifade eden Şiî aşiretleri ayaklandı. Yeni yönetim uzun zaman bunların bastırılmasıyla uğraşmak zorunda kaldı. İttihat ve Terakkî bir yandan da Bağdat, Basra ve Musul'da örgütlenme sürecine girdi. Üç vilâyette de genellikle Arap olmayan Sünnî memurlar ve subaylarla hıristiyan ve yahudiler partiyi desteklediler. II. Abdülhamid döneminde etkinlik kazanan aileler II. Meşrutiyet döneminde muhalefetin başını çektiler. İngiliz Lynch Şirketi'ne Fırat ve Dicle nehirleri üzerinde imtiyaz verilmesi (1909) ve Irak'taki mîrî toprakların yabancılara satılabilmesi için hükümetin yaptığı girişimler (1913) İstanbul'da ve bölgede büyük tartışmalara yol açtı. Eşraf kendi arasında gruplaşmaya ve örgütlenmeye, bu şekilde İttihat ve Terakkî ile mücadele yolları aramaya başladı. İlk muhalif grup Bağdat'ta Nakîbü'l-eşraf ve ailesinin çevresinde oluştu. Bunu Mutedil Hürriyetperveran Fırkası'nın desteklenmesi ve kısa zamanda Bağdat ve Basra'da şubelerinin açılması (1911) takip etti. Üçüncü girişim Hürriyet ve İtilâf Fırkası

etrafında gelişti; Bağdat ve Basra’daki örgütlenme başarılı oldu (1912). Basra’da Seyyid Tâlib Paşa önderliğinde yürütülen muhalefet, zaman içerisinde doğrudan Arap davası için çalışmaya ve Prens Sabahaddin’in Osmanlı Adem-i Merkeziyet Fırkası’nı desteklemeye yöneldi. Fakat Irak bölünmüş bir toplum olduğundan bu muhalefet hareketlerinin faaliyet alanı kısıtlı kaldı; Şiî Araplar’la Sünnî Kürtler pek etkilenmediler ve İstanbul

ile olan ilişkilerini ayrı platformlarda yürüttüler. İstanbul ve Irak’ta subaylar, öğrenciler ve mebuslar tarafından başka partiler ve siyasî cemiyetler de kuruldu. Bunlar genelde Araplar’a daha iyi imkânlar, kültürel ve siyasal haklar verilmesini talep ettiler ve adem-i merkeziyet prensibini savundular. İçlerinden özellikle Osmanlı ordusunda görevli Irak kökenli subayların katıldığı gizli cemiyetler zamanla önem kazandı. Suriye’ye göre Irak’ta daha yavaş gelişen Arap milliyetçiliğinin iki temel kaynağı eşraf ve subaylar olmuştur. Bu dönemde Irak’ta II. Abdülhamid zamanında başlatılan projeler hızlanarak devam ederken iktisadî, içtimaî ve kültürel alanlarda yeni gelişmeler meydana geldi. Meselâ basın büyük atılım gösterdi; Meşrutiyet öncesi vilâyet merkezlerinde sadece üç resmî gazete varken 1908-1914 yılları arasında büyük kısmı kısa ömürlü olmakla birlikte toplam altmış dokuz gazete ve on yedi dergi yayın hayatına girdi.

Gerek II. Abdülhamid gerekse II. Meşrutiyet dönemlerinde Osmanlı Devleti Irak’ta biri İran’dan, diğeri İngiltere’den gelen iki dış tehditle karşılaşmıştır. En önemli Şiî müctehidlerinin talebeleriyle birlikte Irak’ta oturması, ülkede nüfusun çoğunluğunu Şiîler’in oluşturması ve Şiîliğin özellikle Arap aşiretleri arasında hızla yayılması Osmanlı Devleti tarafından bir tehdit şeklinde algılanmış ve bunlara karşı her iki dönemde de çözüm arayışları sürdürülmüştür. Aynı zamanda İran-Irak sınırı bütün Osmanlı tarihi boyunca olduğu gibi Tanzimat’tan I. Dünya Savaşı’na kadar geçen süre içerisinde de çeşitli olaylara sahne olmuş ve çözümsüz problem olma niteliğini korumuştur. Öte yandan XIX. yüzyıl, İngiltere’nin önceleri Basra körfezini hedefleyen ilgisinin zaman içinde Irak’a yöneldiği bir dönemdir. İngiltere’nin Irak’taki ekonomik ve stratejik çıkarları giderek dinî, siyasî ve askerî alanları da kapsamış ve I. Dünya Savaşı öncesinde doruğa çıkmıştır. Bu sebeple İtilâf devletlerinin Osmanlı Devleti’ne savaş ilân ettikleri günün (5 Kasım 1914) ertesi sabahı İngiliz askerlerinin Şattülarap’ın ağzındaki Fâv mevkiini ele geçirmesi sürpriz değildir.

Savaşın başında Osmanlı kuvvetleri bu bölgede zayıftı; fazla bir direnişle karşılaşmayan İngilizler ilerlemeye devam ederek 22 Kasım'da Basra'yı işgal ettiler ve 1915 sonbaharında Bağdat üzerine yürüdüler. Fakat Osmanlı kuvvetleri toparlanmıştı. Bağdat'ın 40 km. güneydoğusunda büyük bir yenilgiye uğrayan (22-26 Kasım 1915) İngiliz birlikleri 160 km. aşağıdaki Kûtül'amâre'ye çekilerek savunmaya geçtiler; yaklaşık beş ay süren bir kuşatmadan sonra da Nisan 1916'da teslim oldular. Bütün bu çatışmalar boyunca büyük kayıplar veren İngilizler'in yenilginin yaralarını sarmaları uzun sürdü ve Bağdat'ı ancak 11 Mart 1917'de ele geçirebildiler. Mayıs 1918'e gelindiğinde İngiliz birlikleri Kerkük'e kadar ilerleyebilmişti. İngilizler 23 Ekim'de, savaşın birkaç gün içerisinde biteceğinin anlaşılması üzerine Musul'u ve petrol yataklarını ele geçirmek için daha hızlı hareket etmeye başladılar. Fakat yine de 30 Ekim'de Mondros Mütarekesi imzalandığında henüz hedeflerine ulaşamamışlardı ve Musul'u ancak kasım ayının ilk yarısında mütareke hükümlerine dayanarak işgal edebildiler. İngilizler'in Irak'ta ele geçirdikleri topraklarda kurdukları askerî yönetim 1920'ye kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.A.RES, nr. 19/54; nr. 35/1, 10, 23, 55; nr. 112/54; BA, Y.A.HUS, nr. 35/1, 200/78, 242/9, 248/44, 254/77, 261/50, 263/29, 281/83, 186/33, 186/102, 187/83; BA, Y.EE, nr. 14/211/126/7; nr. 14/1188/126/9; nr. 14/2256/126/11; nr. 31/252/76/81; Midhat Paşa'nın Hatıraları (haz. Osman Selim Kocahanoğlu), İstanbul 1997, s. 89-144; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, s. 260-320; a.mlf., Iraq, 1900 to 1950: A Political, Social and Economic History, London 1953, s. 41-66; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, London 1966, s. 247-254; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-ḥadîs̱, Kahire 1968, tür.yer.; Ghassan R. Atiyyah, Iraq: 1908-1921, Beirut 1973, tür.yer.; S. A. Cohen, British Policy in Mesopotamia: 1903-1914, London 1976; H. Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its

Communists, Ba'thists and Free Officers, Princeton 1978, s. 5 vd., 361; T. Nieuwenhuis, Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shaykhs and Local Rule Between 1802 and 1831, The Hague 1982, tür.yer.; A. Jwaideh, "Aspects of Land Tenure and Social Change in Lower Iraq During Late Ottoman Times", Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 333-356; Yaşar Yücel, "Midhat Paşa'nın Bağdad Vilayetindeki Alt Yapı Yatırımları", Uluslararası Midhat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar, Edirne 8-10 Mayıs 1984, Ankara 1986, s.175-183; R. Owen, The Middle East in the World Economy: 1800-1914, London 1987, s. 82, 180-188, 272-286; Ahmet Nuri Sinaplı, Şeyhül Vüzera, Serasker Mehmed Namık Paşa, İstanbul 1987, s. 124-151; Charles Issawi, The Fertile Crescent: 1800-1914, New York 1988, s. 99-125, 246-268, 450-476; Mahmoud Haddad, "Iraq before World War I: a Case of Anti-European Arab Ottomanism", The Origins of Arab Nationalism (ed. Rashid Khalidi v.dğr.), New York 1991, s. 120-150; Gökhan Çetinsaya, Ottoman Administration of Iraq: 1890-1908 (doktora tezi, 1994, University of Manchester), tür.yer.; Sinan Marufoğlu, Osmanlı Döneminde Kuzey Irak, İstanbul 1998, tür.yer.; Ömer Abdülazîz Ömer, Târîẖu'l-Meşriḳı'l-ʿ Arabî: 1516-1922, İskenderiye, ts. (Dârü'l-Maʿrifeti'l-câmiiyye), s. 384-402; J. McCarthy, "The Population of Syria and Iraq: 1878-1914", AAS, XV (1981), s. 3-44; E. Tauber, "Sayyid Talib and the Young Turks in Basra", MES, XXV/1 (1989), s. 3-22; Selim Deringil, "The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propoganda", WI, XXX (1990), s. 45-62; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdari Taksimatı" (trc. Mustafa Öztürk), TTK Belleten, LIV/211 (1991), s. 1233-1257; Cezmi Eraslan, "Irak'ta Türk-İngiliz Rekabeti (1876-1915)", TD, XXXV (1994), s. 223-251.

Gökhan Çetinsaya

3. Son Dönem.

I. Dünya Savaşı sonrasında toplanan San Remo Konferansı'nda (19-26 Nisan 1920) galip devletler Osmanlı Devleti'nin Arap vilâyetlerini

aralarında paylaştılar. Bu arada İngiltere, Milletler Cemiyeti tarafından ihdas edilen yeni bir milletlerarası vesâyet sistemi çerçevesinde Irak üzerinde manda yetkisine sahip oldu. Daha önce çeşitli zamanlarda ülke tek bir yönetim altında birleştirilmişse de 1920'de bir millî devlet olarak ortaya çıkan yapı geçmişte mevcut değildi. İngiltere 23 Ağustos 1921'de Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal'ı kral sıfatıyla tahta çıkardı. 10 Ekim 1922'de imzalanan İngiltere-Irak Antlaşması ile manda yönetimi şartları teyit edilirken yabancıların kanunî hakları ve İngiltere'nin çıkarları teminat altına alındı; 1924'te de yeni oluşturulan kurucu meclis bu antlaşmayı onayladı. Daha sonra hazırlanan anayasa ile yetkileri sınırlı çift meclisli bir parlamentoyu da içeren meşrutî bir monarşi kuruldu ve Mart 1925'te anayasanın yürürlüğe girmesiyle parlamento toplandı. 1925'te Milletler Cemiyeti, Kasım 1918'den beri İngilizler tarafından işgal altında tutulan Musul vilâyetinin Irak'a dahil edilmesi konusunda tavsiye kararı aldı. Temmuz 1926'da Türkiye, İngiltere ve Irak arasında imzalanan bir antlaşma ile Musul Irak topraklarına katıldı. 1932'de hükümeti vesâyet ve denetimi altında tutan manda yönetimi milliyetçilerin yoğun baskıları karşısında sona erdi ve Irak bağımsız bir devlet olarak Milletler Cemiyeti'ne kabul edildi. Bu tarihe kadar İngiltere ülkenin kuzeydeki Türkiye sınırını garantiye almış, petrol arama ve işletme imtiyazının milletlerarası bir konsorsiyum olan Irak Petrol Şirketi'ne verilmesini sağlamış ve uygun gördüğü aşiret liderlerine

güç vererek monarşi için bir sosyal taban oluşturmuştu. İngiltere bu tarihten sonra da Irak'taki askerî üslerini elde tutmaya ve siyasî-iktisadî nüfuzunu kullanmaya devam etti.

Eylül 1933'te Kral Faysal'ın ölümüyle yerine oğlu Gāzî geçti. Gāzî döneminde Türkiye, İran ve Afganistan ile Sâdâbâd Paktı imzalandı (1937). Buna göre pakta üye ülkeler arasındaki anlaşmazlıklar karşılıklı görüşmelerle çözümlenecekti. Aynı dönemde İngiltere ile ilişkiler bozulmaya başladı. Kral Gāzî'nin bir kaza sonucu hayatını kaybetmesiyle oğlu II. Faysal henüz dört yaşında iken kral oldu; nâibliğini de aynı aileden Abdülilâh üstlendi. Irak içinde İngiltere'ye karşı tepki giderek artıyordu. 1941'de bir grup subayın başını çektiği kısa ömürlü bir direniş hareketi ülkenin İngiltere tarafından ikinci defa işgal edilmesiyle sonuçlandı ve bu durum II. Dünya Savaşı sonuna kadar sürdü. 1945 ile 1958 yılları arasında

çoğunluğu İngiliz yanlısı Nûrî es-Saîd'in başkanlığında genellikle aynı kişilerden oluşan yirmi dört hükümet kuruldu. Uzun süre muhalefet partilerinin yasaklandığı bu dönemde etkisini arttırmaya başlayan Sovyet nüfuzuna karşı bölge ülkeleri arasında dayanışmayı arttırmak amacıyla Türkiye, İran, Pakistan ve İngiltere'nin de katıldığı Bağdat Paktı imzalandı (1955).

Irak toplumunun bu yıllardaki en önemli özelliği, daha önce bağımsız ve ayrı bir siyasî yapıda bir araya gelmemiş unsurlar içermesidir. Bugün olduğu gibi o dönemde de nüfus sosyal ve etnik köken, din ve mezhep, bölge ve aşiret bağları açısından birbiri içine geçen çeşitli kategorilere bölünmüştü. Müslümanlar nüfusun % 95'ini, hıristiyanlar % 3.6'sını, Sâbiî ve Yezîdîler % 1.4'ünü oluşturuyorlar, müslümanlar da Sünnî ve Şiî olarak ikiye ayrılıyorlardı. Şiîler ülkedeki en büyük dinî gruptu ve yapılan tahminlere göre bu grup toplam müslümanların % 52'sini, müslüman Araplar'ın % 70'ini meydana getiriyordu. Güney Irak büyük ölçüde Şiî, Orta, Batı ve Kuzey Irak ise genellikle Sünnî idi. 1920 öncesinde çeşitli sebeplerle az sayıda Şiî vatandaş devlet hizmetinde çalışabiliyordu; bu durum ancak 1940'lı, 50'li ve 60'lı yıllarda modern eğitimin hızlı biçimde gelişmesiyle birlikte değişti. Aynı zamanda etnik açıdan da bölünmüş olan nüfusun % 75'ini Araplar, % 18'ini Kürtler ve geri kalan % 7'sini de Türkmenler, Asurlular, Ermeniler ve diğer etnik gruplar oluşturuyordu. Büyük kısmı Sünnî olan Kürtler ülkenin kuzey ve kuzeydoğusunda çoğunlukta idiler ve önceleri genelde yarı göçebe iken zaman içinde sınır geçişlerine konan engeller ve diğer ekonomik faktörler sebebiyle yerleşik hayata teşvik edilmişlerdi. Daha geniş eğitim imkânları, köyden şehire göç ve çeşitli siyasî gelişmeler aşiret bağlarını zayıflattı. Ancak bununla birlikte nüfusun etnik ve dinî tablosunda önemli bir değişiklik olmamıştır ve bugünkü görünüm de hemen hemen o yıllardaki gibidir.

14 Temmuz 1958 günü bir grup subay tarafından iktidar ele geçirilerek Kral II. Faysal öldürüldü ve cumhuriyet ilân edildi. Yeni hükümet, General Abdülkerîm Kāsım'ın başını çektiği Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) denilen askerî grubun öncülüğünde asker ve sivil üyelerden kuruldu. Parlamenter geleneğin zayıflığı ve çoğulcu demokrasiye olan sınırlı bağlılık, özellikle Hür Subaylar'ın bir geçiş döneminden sonra iktidarı ılımlı sivil politikacılara devretme kararı aldıkları zaman daha belirgin

biçimde ortaya çıktı. Muhammed Hadîd, Kâmil Çadırcı ve Mehdî Kubbe gibi bazı politikacılar tanınmış ve saygın kişilerdi; ancak hiçbirinin tam olarak işleyen bir siyasî partisi ve hükümette herhangi bir tecrübesi yoktu. O yıllarda Irak'ta komünistlerin gücü hızla artıyordu. Muhtemelen onlara oy verecek seçmen oranını olduğundan fazla tahmin eden General Abdülkerîm Kāsım demokratik süreci durdurmayı tercih etti. Buna karşılık komünistler de seçimlerin yapılması için baskı uygulamaya başladılar; 1959 ve 1960'ta serbest seçimler ve Komünist Parti'nin yasallaştırılması amacıyla büyük kitle gösterileri düzenlendi. Böylece Ortadoğu'nun başka yerlerinde olduğu gibi Irak'ta da komünist dalga siyasî hayatı etkilemeye başladı; siyasetçiler milliyetçiler-Baasçılar ve komünistler şeklinde iki kutba ayrıldı. 1958 sonbaharında en önemli gündem maddesi Suriye ve Mısır arasında aynı yıl oluşturulan Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne Irak'ın katılıp katılmama tartışmasıydı. Milliyetçiler-Baasçılar kısmen inandıkları, kısmen komünistleri kontrol altına alabileceklerini umdukları için Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne katılmak isterken komünistler buna karşı çıktılar. General Abdülkerîm Kāsım komünistleri kendinden uzaklaştırmak için üzerlerine gitmeye, onları ordudan ve önemli görevlerden ihraç etmeye başladı. Fakat bu önlemleri yeterli bulmayan milliyetçi ve Baasçı subaylar 1963 Şubatında gerçekleştirdikleri bir darbeyle onu devirip idam ettiler. Abdüsselâm Ârif liderliğindeki Baasçımilliyetçi cunta komünistlere karşı bir şiddet kampanyası başlattı. Dokuz ay sonra Baasçılar ile Nâsırcılar ve Ârif'in arası açıldı. Baas liderlerinin büyük bölümü İspanya'ya sürgüne gönderildi ve siyasî şiddetin yoğunluğu azaldı. Ârif'in devlet başkanlığı büyük ölçüde kuzeyde Kürt bölgelerindeki isyanları bastırmakla ve kendini iktidarda tutma çabalarıyla geçti. 1966'da bir helikopter kazasında ölünce yerini kardeşi Abdurrahman Ârif aldı; o da 1968 Temmuzunda ikinci bir Baas darbesiyle düşürüldü.

1958 sonrası Irak politikasındaki temel gruplar komünistler, Kürtler ve hem Nâsırcı hem Baasçılar'ı içeren panarap milliyetçileri idi. Kökleri gecekondularda, yeni gelişen işçi hareketinde ve meslek er-babı orta sınıflarda olan komünistlerin durumu 1958'i takip eden yıllarda ülkede başlıca siyasî güç olmalarına rağmen belirsizdi. Komünistler kısmen aldığı sosyal devlet tedbirleri ve Irak Petrol Şirketi ile yaptığı pazarlıklar sebebiyle, kısmen de liderleri parti tarafından yapılacak bir askerî darbeyi istemedikleri için başkan Abdülkerîm Kāsım'ı desteklediler. Uzun yıllar

darbe ihtimali Komünist Parti çevrelerinde tartışmalı bir konu olarak kaldıysa da 1961'de parti yanlısı subayların çoğu ordudan atılınca bu ihtimal de ortadan kalktı. İkinci siyasî güç Kürt millî hareketiydi. Bu da en önemlisini Molla Mustafa Barzânî liderliğindeki Kürdistan Demokratik Partisi'nin (KDP) teşkil ettiği çeşitli cephelere bölünmüştü. Bu Kürt cephelerinin çoğunluğu bir çeşit bölgesel otonomi peşindeydi. Fakat hükümetlerin bu isteklerini reddetmesi sebebiyle 1920'de Irak Devleti'nin kurulmasından itibaren geçen sürenin büyük bölümünde Kürt örgütleri ve siyasî grupları orduyla silâhlı çatışma içinde oldular. 1958'den sonra Irak'ta en büyük ve en uzun ömürlü başarıyı gösteren grup şu anda iktidarda bulunan Baasçılar'dır. Baasçılar'ın "birlik, özgürlük ve sosyalizm" sloganı içinde ifade edilen "ebedî misyonu olan bir tek Arap milleti" şeklindeki temel düsturları 1940'lar ve 1950'lerde Suriye'de Mişel Eflâk ve Selâhaddin Bitar tarafından geliştirilmiştir. Bu düsturda "birlik" Arap milletinin birliğini, "özgürlük" emperyalizm ve siyonizmden özgür olmayı ve "sosyalizm", karma ekonomi tarafından desteklenen devlet öncülüğündeki ekonomik kalkınmaya yönelik genel bir amacı ifade eder. Baasçılık tek bir Arap milleti olduğu, bunun önce Osmanlılar,

daha sonra Avrupa ve Amerikan emperyalizmi ve siyonizm tarafından suni biçimde bölündüğü var sayımına dayanan panarap milliyetçiliğinin bir çeşididir. Araplar özgürleştirildikten ve birleştirildikten sonra Arap devletleri (ya da Arap milletinin bölgeleri) arasındaki sosyal çatışmaların yatışacağına inanılıyordu. Baasçılık Irak'a ilk defa 1951'de geldi; ancak yerleşmesi kısmen panarap milliyetçiliğinin Şiîler'le Kürtler'e çekici gelmemesi, kısmen de siyasî hayata komünistlerin hâkim olması yüzünden uzun sürdü. Yine de 1955'te 300 üyeli Irak Baas Partisi 1957'de komünistler ve diğer partilerle birlikte Millî Cephe'ye katıldı ve 1958 ihtilâlini destekledi. Baasçılar, hiç kitle desteği elde edememelerine rağmen organizasyonda ustalık, şiddet ve ordudaki kilit subaylarla ittifak metotlarını kullanarak zaman içinde iktidarı ele geçirmeyi ve elde tutmayı başardılar.

17 Temmuz 1968 günü eski başbakanlardan General Ahmed Hasan el-Bekr önderliğinde bir grup Baasçı subay bir darbe düzenledi. Hasan el-Bekr cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık görevlerini üstlendi. Baas Partisi, 1968'i takip eden birkaç yılda bir yandan Komünist Parti'yi ve Kürdistan

Demokratik Partisi'ni kendisinin öncü rolü oynayacağı bir millî hükümete katılmak için ikna etmeye çabalarken öte yandan bu iki partinin üyelerine karşı suikastlar düzenliyordu. Aynı zamanda geniş boyutlu sosyal ve ekonomik reformları savunmak, ilerici ve anti-emperyalist bir dış politika gütmek, siyonizme ve emperyalizme saldırıp Arap dünyasındaki sol hareketi desteklemek suretiyle halkı arkasına almaya çalışıyordu. Bu genel hava içinde hükümetin 1972'de Sovyetler Birliği ile on beş yıllık bir anlaşma imzalaması ve aynı yıl Irak Petrol Şirketi'ni millîleştirmesi, halk arasındaki kökleri zayıf olan ve çoğunlukla 1963'teki şiddet dönemiyle hatırlanan Baas Partisi'nin popülaritesini yükseltti. Rejimin güvenliği 1973 Arap-İsrail Savaşı sonrasında yükselen petrol gelirleriyle iyice arttı (1972 ve 1974 yılları arasında petrol geliri 575 milyon dolardan 5,700 milyar dolara çıktı). 1960'lar, aynı zamanda Kürt millî hareketinin hükümetlerle yoğun silâhlı çatışmalara girdiği bir dönemdi. Baas Partisi kâğıt üzerinde Kürtler'i kazanmak için epey çaba sarfetti. Mart 1970'te hükümet ve Molla Mustafa Barzânî arasında dört yıl içinde bir otonom Kürt bölgesinin kurulmasını öngören bir anlaşmaya varıldı. Ancak kısa zamanda bunun Baas'ın kendisi için avantajlı ortam teşekkül edene kadar zaman kazanma taktiğinden başka bir şey olmadığı anlaşıldı. Kürtler'e verilen otonomi sözünün yerine getirilmeyeceği ortaya çıkınca 1974 baharında büyük bir çatışma başladı. Baas'ın radikal ve sol söylemini ciddiye alan ve bölgedeki Sovyet nüfuzundan endişe eden İran şahı bu çatışmada Kürtler'i destekledi. Barzânî'nin bu yolla gelişmiş silâhlara sahip olması Kürdistan Demokratik Partisi'ni Irak ordusu karşısında yenilmez bir konuma getirdi. 1974 yılı sonuna gelindiğinde Baas yönetimi bir yandan iç entrikalar ve iktidar mücadeleleriyle uğraşırken öte yandan kördüğüme dönüşen Kürt problemini çözmek istiyordu. Ekim 1974'te Ürdün Kralı Hüseyin'in Irak ve İran temsilcileri arasında düzenlediği hazırlık toplantıları Mart 1975'te iki ülke arasında imzalanan Cezayir Antlaşması ile sonuçlandı. Cezayir Antlaşması Kürt problemini Baas'ın istediği biçimde hallederken 1930'lardan beri İran-Irak arasında süregelen sınır (Şattülarap) meselesini de İran'ın lehine çözdü. İran birkaç saat içinde ağır silâhlarını geri çekip sınırı kapatınca Kürt hareketi çöktü; Barzânî ülke dışına çıktı ve 1979'da Amerika Birleşik Devletleri'nde öldü. 1979 İran İslâm Devrimi'ne kadar İran-Irak ilişkileri son derece iyi geçti.

Antlaşmanın mimarı, 1976'dan beri başbakanlık görevini yürüten Hasan el-

Bekr rejiminin gerçek güçlü adamı Saddam Hüseyin idi ve antlaşma Baas'ın iç ve dış politikalarında önemli bir geriye dönüşün başlangıcına işaret ediyordu. O yıllarda parti yönetimiyle devlet kurumları arasındaki ayırım çizgisi hemen hemen kaybolmuştu. Petrol gelirlerindeki olağan üstü artış yönetimin ekonomik gücünü de aynı oranda arttırmıştı. İmzalanan antlaşmayla Kürt problemini çözen Baas artık komünistlerle diğer muhaliflerin üzerine gidebilirdi. Birkaç yıl içerisinde rejime karşı olan binlerce kişi hapsedildi, öldürüldü ya da sürgüne gönderildi. 1975 ile 1979 yılları arasında Irak giderek global düzeyde Batı'nın ve bölgesel düzeyde ılımlı Arap devletlerinin yörüngesine girmeye başladı. Parti içinde gerçek güç tamamen Saddam Hüseyin'in elinde toplandı ve parti devletin bir aracı haline dönüştü. 1979'a gelindiğinde Saddam Hüseyin'in yönetimi tek başına ele geçirmesi için her şey hazırdı ve Temmuz 1979'da Cumhurbaşkanı Hasan el-Bekr çekilerek yerini ona bıraktı; bir süre sonra da parti üst kademelerinde temizlik başlatıldı. 1970'ler boyunca petrol fiyatlarındaki artışlar ülkenin gelir ve giderlerinde de aynı ölçüde bir artışa sebep oldu. Alt yapı yatırımlarına büyük paralar harcandı; yüksek maaşlarla ücretler ve genişleyen ekonominin yarattığı yeni iş imkânları hayat standardında büyük ilerlemelere yol açtı. Baas yönetimi bu gelirlerin tam kontrolüne sahip olduğu için devletin toplum üzerindeki hâkimiyeti de iyice güçlendi. Muhalefetin büyük bölümünü de saf dışı ettikten sonra kendine olan güveni iyice artan ve şahsı etrafında bir kült meydana getiren Saddam Hüseyin, rejimi korumak amacıyla doğrudan kendine bağlı çeşitli istihbarat servisleri kurdu.

Irak'ta Şiî siyasî hareketinin varlığı 1950'lerin son yıllarına kadar gider. Şiîler arasında komünistlere olan desteğin boyutlarından etkilenen Necefli âlim Âyetullah Muhammed Bekr es-Sadr önderliğinde bir grup, 1958 sonbaharında Necef Ulemâ Derneği adıyla siyasî bir organizasyon kurdu. Amacı bütün müslümanları bilinçlendirmek, komünizm ve ateizmin yayılmasını durdurmaktı. 1960'ların sonlarına gelindiğinde Şiî ulemânın temel meselesi artık komünizm değil Baas Partisi olmuştu. Necef Ulemâ Derneği, İslâmî Dâvet (ed-Da'vetü'l-İslâmiyye) adıyla bir siyasî partiye dönüştü. Partinin kuruluş sebebi kısmen Baas Partisi'nin dünyevî-laik rejimine tepki göstermek, özellikle de devletin ilk defa Şîa hiyerarşisinin işlerine doğrudan müdahale etme eğilimine karşı gelmekti. 1979'da İran İslâm Devrimi'nden güç alan İslâmî Dâvet Partisi, Baas Partisi bürolarına

ve polis karakollarına saldırarak ve İran'daki yeni rejime desteğini ilân ederek hükümetle açık bir çatışma içine girdi. Baas'ın tepkisi bu partiye karşı yürütülen kampanyayı hızlandırmak ve üyelerine ölüm cezası vermek oldu. Nisan 1980'de Âyetullah Muhammed Bekr es-Sadr ve kız kardeşi Bint Hudâ idam edildi. Bu olaydan birkaç ay sonra başlayan Irak-İran Savaşı ise Şiî muhalefeti vatan hainliğiyle eş konuma soktu.

1979 İran İslâm Devrimi Irak için çok önemli sonuçlar doğurdu. 1975'ten beri iki ülke arasında devam eden iyi ilişkiler sona erdi. Şahın düşüşü Cezayir Antlaşması'nın fiilen sona ermesi ve Kürt meselesinin yeniden gündeme gelmesi demekti. Devrimin İran'daki boyutlarını küçümseyen, İran silâhlı kuvvetleri üzerindeki etkisini yanlış hesap eden ve kendi iktisadî-askerî ağırlığına fazla güvenen

Saddam Hüseyin, iki ülke arasındaki Şattülarap ve Hûzistan meselelerini tekrar gündeme getirerek ve bazı sınır olaylarını bahane ederek 22 Eylül 1980'de İran'a savaş ilân etti. Saddam Hüseyin'in hesabına göre İran'daki yeni rejim karşısında çabuk kazanacağı bir zafer kendisini Basra körfezinin tartışılmaz hâkimi, Irak'ı da temel bölgesel güç haline getirecekti. Onun bu savaşını, İran İslâm Devrimi'nin bölgede meydana getireceği etkilerden çekinen Batı ve Suudi Arabistan da destekledi. Ancak beklenen olmadı; İran ordusu kısa zamanda toparlandı ve 1982 baharından itibaren karşı saldırıya geçerek Irak topraklarında ilerlemeye başladı. 1986'ya gelindiğinde savaş bir çıkmaza girmişti. Taraflar bu kördüğümü çözmek için karşılıklı olarak şiddetli saldırılar düzenlemeye başladılar. Bu dönemde İran'ın gösterdiği başarılar, bölgedeki Arap devletlerini ve burada çıkarları olan Batı ülkelerini Irak'a daha fazla yaklaştırdı. 1988 yılı bir yandan ateşkes teklifleri, öte yandan iki tarafın birbirini tüketmek için her türlü silâhı kullandığı yoğun çatışmalarla devam etti. Sonuçta savaştaki denge Irak'ın lehine dönmeye başlayınca İran 18 Temmuz 1988'de Birleşmiş Milletler'in ateşkes kararını kabul etti. 1990 yılında 1975 sınır antlaşması tekrar onaylanarak barış sağlandı. Savaş sekiz yıl sürdü ve insanî mânada sebep olduğu büyük yıkımdan başka Irak ekonomisini de tahrip etti. Irak endüstriyel zararların yanı sıra 60 ile 80 milyar dolar arasında tahmin edilen bir dış borç yükünün altına girdi. Savaşın ilk yıllarında Baas Partisi halkın fazla etkilenmemesi için kalkınma programlarına devam etmiş, ithalâta sınır getirmemişti. Bu sebeple Irak'ın döviz rezervleri 35 milyar dolar azalırken

gerek İran'ın güneydeki petrol alanlarına saldırıları, gerek Suriye'nin 1982'de boru hattını kapatması petrol gelirlerinde âni düşüşe (1980'de 29 milyar dolardan 1983'te 7 milyar dolara) yol açtı. Irak'ın en çok borçlandığı ülkeler Suudi Arabistan ve Küveyt'ti. Ancak ekonomik bakımdan savaştan büyük zarar gören Irak askerî bakımdan daha güçlü çıkmıştı; 1979-1980'de asker sayısı 190.000 kadarken 1987-1988'e gelindiğinde 1 milyon civarındaydı. Batı ve Arap ülkelerince yapılan yardımlarla silâh ve mühimmat bakımından da üstün konuma gelmişti. Savaşın bitiminde ortaya çıkan bu büyük askerî güç sonuçta Saddam Hüseyin'in iktidarını sağlamlaştırmaya yaradı. İran üzerindeki başarısını Arap dünyasının liderliği iddiası için kullandı. Ancak ülke içindeki iktidar tabanı tamamen ailesine ve yakınlarına dayanıyordu. 1970'lerde Baas'ın hızla artan alt yapı yatırımları sadece ekonomiyi canlandırmamış, aynı zamanda büyük petrol gelirleriyle birlikte devleti ekonomi içerisinde çok önemli bir konuma getirmişti. Savaş ilerledikçe ve ülkenin ekonomik sıkıntıları arttıkça Saddam Hüseyin hem özel sektörü teşvik etmeye hem de ekonomide bürokrasinin rolünü azaltmaya yöneldi. Bir yandan ekonomide devlet sektörü payının ve bürokrasinin rolünün, öte yandan Baas ideolojisinin uygulamasında gösterilen titizliğin azaltılması, rejimin askerler ve orta sınıflar arasında yeni taraftarlar oluşturma çabasının göstergesiydi. Saddam ve çevresi güçlerini hemen hemen tamamen çeşitli baskı araçlarına ve siyasî önemi iyice artan orduya dayandırmaya devam ettiler. Bütün bunlar kurulmuş olan kişi kültünün hızlandırılmasıyla paralel gitti.

Irak 1988'de biten bu yıkıcı savaştan iki yıl sonra Küveyt'i işgal etti; bunun sebebi şöylece açıklanabilir: Bir defa, savaş sonrasında ülkenin ekonomik durumu istikrarsız olmasına rağmen ümitsiz değildi. Ancak mevcut petrol gelirleri alt yapı ve endüstri yatırımları yerine silâhlanmaya ve kişilik kültüne harcandı. Ekonomiyi yeniden yapılandırmak için gösterilen çeşitli çabalar yüksek enflasyona yol açtı ve bir yandan gelir dağılımı bozulurken öte yandan işsizlik artmaya başladı. İkincisi, Irak'ın Ortadoğu'daki en baskıcı rejimlerden biri olmasına rağmen Saddam Hüseyin emperyalizm ve İsrail karşıtı söylemiyle içeride ve Arap dünyasında her zaman popülaritesini korudu. Üçüncüsü, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve soğuk savaşın bitmesiyle birlikte milletlerarası ve bölgesel dengeler değişmiş, Irak gibi ülkeler Amerika Birleşik Devletleri ve İsrail karşısında askerî ve siyasî bakımdan dengeleyici bir unsurdan yoksun kalmışlardı. Son olarak Irak'ın

bölgedeki petrol üreticisi ülkelerle, özellikle Küveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri ile problemleri vardı; paraya ihtiyaç duyuyordu ve petrol üretiminin kısılarak fiyatların arttırılmasını talep ediyordu. Gerilim giderek bunalıma dönüştü ve sonuçta Irak ordusu 2 Ağustos 1990 günü Küveyt'i işgal etti. İşgal sonrası olaylar hızlı gelişti. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi Irak'ı kınayan bir dizi kararın ardından Amerika Birleşik Devletleri'nin önderliğinde çok uluslu bir askerî güç gönderme kararı aldı. 8 Ağustos'ta ise Irak Küveyt'i ilhak ettiğini açıkladı. Beş ay boyunca Amerika Birleşik Devletleri ve müttefikleri Suudi Arabistan'a büyük bir yığınak yaparken Irak da İslâm dünyasından destek sağlamaya çalıştı. Kasım ayı sonunda Birleşmiş Milletler Saddam'a 15 Ocak 1991'e kadar Küveyt'ten çekilmesini, aksi takdirde kendisine karşı güç kullanılacağını bildirdi. 17 Ocak günü Amerika Birleşik Devletleri ve müttefikleri beklenen saldırıyı başlattılar. Beş haftalık hava bombardımanından sonra 23 Şubat'ta başlayan kara harekâtı 27 Şubat'ta Irak ordusunun yenilgisiyle sona erdi. Bazı gözlemcilere göre işgal ve savaş en az 100.000 kişinin ölümü ve 300.000 kişinin yaralanmasıyla sonuçlandı; 2,5 milyon insan yer değiştirdi ve 170 milyar doların üzerinde zarar meydana geldi. Savaşın bitmesinden birkaç gün sonra Güney Irak'ta Şiîler ve Kuzey Irak'ta Kürtler tarafından ayaklanmalar başlatıldı. Sağlam kalan ordu birlikleri önce güneydeki isyanı büyük bir şiddetle bastırdılar ve sadece Şiîler'i öldürmekle kalmayıp yerleşim merkezlerini, dinî yapılarını da yok ettiler; ardından kuzeye yöneldiler. Ağır hava bombardımanı sonucu Kürtler arasında Türkiye ve İran sınırlarına doğru büyük çapta bir kitlesel göç başladı. Çözüm olarak Nisan 1991'de 36. paralelin kuzeyinde İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin girişimiyle hava sahaları Irak uçaklarına kapalı güvenli bölgeler kuruldu; aynı çözüm Ağustos 1992'de 32. paralelin güneyinde Şiî nüfus için uygulandı.

1991'den beri Saddam Hüseyin rejimi devam ederken milletlerarası ve bölgesel arenada Irak problemi belirsizliğini korumaktadır. Saddam savaşın ardından Mart 1991, Şubat ve Ağustos 1992'de kabinede yaptığı değişikliklerle yakın akrabalarını ve destekçilerini göreve getirerek konumunu daha da kuvvetlendirdi. Eylül 1991'de çıkarılan bir yasa ile çok partili siyasî sisteme geçildiyse de Baas Partisi'nin ülke yönetimindeki hâkim konumu değişmedi. Irak'ın Küveyt'i işgalinin ve ardından Amerika Birleşik Devletleri önderliğindeki Batılı müttefiklere yenilmesinin etkileri

bugün de devam etmektedir. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi aldığı çeşitli kararlarla ülkeye iktisadî ve askerî ambargo koymuştur. Irak'ın petrol ihracatı durdurulmuş, sadece 1996'dan itibaren savaş tazminatı ödeyebilmesi ve yiyecek, ilâç ve diğer bazı temel ihtiyaç maddelerini alabilmesi için yılda en fazla 4 milyar dolarlık satış yapmasına izin verilmiştir. Buna rağmen Birleşmiş Milletler-Irak ilişkileri problemli biçimde devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

S. H. Longrigg, Iraq, 1900 to 1950: A Political, Social and Economic History, London 1953, tür.yer.; M. Khadduri, Republican Iraq, London 1969, tür.yer.; E. Kedourie, The Chatham House Version, London 1970, s. 236-285; Peter Sluglett, Britain in Iraq, 1914-1932, London 1976, tür.yer.; a.mlf. - Marion Farouk-Sluglett, Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship, London 1990, tür.yer.; a.mlf.ler, "The Historiography of Modern Iraq", American Historical Review, XCVI (1991), s. 1408-1421; H. Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: a Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers, Princeton 1978, tür.yer.; P. Marr, The Modern History of Iraq, Boulder 1985, tür.yer.; R. S. Simon, Iraq Between the Two World Wars, New York 1986, tür.yer.; The Gulf in Transition (ed. M. S. Agwani), New Delhi 1987, s. 97-141; Samir al-Khalil, The Republic of Fear: Saddam's Iraq, London 1990, tür.yer.; E. Kienle, Ba'th v. Ba'th: The Conflict Between Syria and Iraq: 1968-1989, London 1990, tür.yer.; Bülent Demirbaş, Musul Kerkük Olayı ve Osmanlı Devletinde Kuveyt Sorunu, İstanbul 1991, tür.yer.; A. Baram, Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq: 1968-1989, Basingstoke 1991, tür.yer.; a.mlf., "The Ruling Political Elite in Ba'thi Iraq 1968-1986: The Changing Features of a Collective Profile", IJMES, XXI (1989), s. 447-493; Şevket Koçsoy, Irak Türkleri ve Türk-Irak İlişkileri (1932-1963), İstanbul 1991, tür.yer.; Y. Nakash, The Shi'is of Iraq, Princeton 1994, tür.yer.; O. Bengio, Iraq, Middle East Contemporary

Survey (ed. B. Maddy-Weitzman), Tel Aviv 1995, XIX, 310-346; Suphi Saatçi, Irak'ta Türk Varlığı, İstanbul 1996, s. 128-257; Yaşar Canatan, Türk-Irak Münasebetleri (1926-1958), Ankara 1996, tür.yer.; The Middle East and North Africa 1997, London 1997, s. 499-548; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Târîḫu'l-ʿArabi'l-muʿâṣır: Mıṣr ve ʿIrâḳ, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 409-547.

Marıon Farouk Sluglett - Peter Sluglett

4. Irak Türkleri.

Irak'ta Türkmen, Musul Türkleri ya da Kerkük Türkleri adlarıyla bilinen ve Kuzey Irak'ta Musul yahut el-Cezîre denilen bölgede ve kuzeybatıdan güneydoğuya doğru uzanan bir şerit üzerinde Musul, Kerkük, Erbil, Diyâlâ ve Süleymâniye şehirleriyle bunların mücâvir alanlarında yoğunlaşmış bulunan Türkler, 1990 yılı tahminlerine göre yaklaşık 2.130.000 kişilik nüfuslarıyla halkın % 12'sini ve Kürtler'den sonra ikinci büyük azınlık grubunu teşkil ederler. Ayrıca başşehir Bağdat'ta da Karakol, Âzamiye ve Râgıbe Hatun semtlerinde yerleşmiş yaklaşık 300.000 kişilik bir Türk nüfusu mevcuttur.

Türkler Irak'a ilk olarak 54 (674) yılında, Emevî Halifesi Muâviye tarafından Horasan'a gönderilen Ubeydullah b. Ziyâd'ın ordusuyla birlikte gelmişlerdir. Savaşçılıktaki maharetleri sebebiyle Emevî ordularında önemli bir yer edinen Türkler'in Irak'a gelişleri Abbâsîler döneminde daha da yoğunlaşarak devam etmiştir. Ordudaki Türkler iç karışıklıkların bastırılmasında ve Bizans'a karşı yapılan savaşlarda büyük rol oynamışlardır. Özellikle Halife Me'mûn ve annesi Türk olan Mu'tasım-Billâh dönemlerinde ağırlıkları açık bir şekilde hissedilen ve halifelerin Şiî muhaliflerine karşı en büyük dayanaklarını teşkil eden Türk askerleri için Sâmerrâ şehri kurulmuş ve burası yaklaşık yarım yüzyıl (836-892) hilâfete merkezlik yapmıştır. Ordudaki Türkler'in sayı ve nüfuzlarının artması Türkistan bölgesinin İslâmlaşmasında da önemli rol oynamıştır.

Abbâsî halifelerinin etkisiz bir konumda kaldığı Şiî-Büveyhî hâkimiyeti dönemi Türkler'le Deylemliler arasında sürekli bir mücadeleye sahne olmuştur. Bu durum Irak'ın Selçuklu hâkimiyetine geçişine kadar devam etmiş ve Tuğrul Bey'in 1055'te Bağdat'a girmesiyle birlikte Şiî hâkimiyetine son verilmiştir. Selçuklular döneminde Bağdat devletin ikinci başşehri haline gelmiştir. Bu dönemde Abbâsî halifeleriyle akrabalık kuran Selçuklu hükümdarlarının Sünnî İslâm dünyasında önemli bir yer kazandıkları görülmektedir.

Musul Atabekliği'nin kurucusu İmâdüddin Zengî ile oğlu Nûreddin Mahmud Zengî'nin Haçlılar'a karşı verdikleri mücadelede Türkmen topluluklarının büyük katkısı bulunmaktadır. Erbil Atabekliği'nin de etkin olduğu bu dönemde özellikle Türkmenler'in yoğun biçimde yerleştikleri Şehrizor, Hulvân ve Karmîsîn (Kirmanşah) bölgelerinde, Türkmen boylarına mensup kişiler tarafından başlangıçta Selçuklular'a bağlı iken merkezî iktidarın zayıflaması üzerine bağımsız bir hüviyet kazanan beylikler de kurulmuştur. Bunların içinde Emîr Kıpçak'ın Türkmen beyleri ve kumandanları üzerinde büyük otorite sağladığı görülmektedir. Bölgede Emîr Kıpçak ile başlayan Kıpçakoğulları'nın hâkimiyeti bazan bağımsız, bazan da Musul Atabekliği'ne veya Eyyûbîler'e bağlı bir şekilde VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Aynı yüzyıla rastlayan Moğol istilâsı ve İlhanlılar devrinde buraya yeni bir Türk nüfusu yerleşmiş, Celâyirliler döneminde daha da artan bu nüfus önemli bir unsur haline gelmesinin yanında Bağdat'ın bir Türk kültür merkezi olmasına yol açmıştır.

Karakoyunlular'ın ilk hâkimiyet alanları da Musul bölgesiyle Doğu Anadolu'daki Erciş civarıdır. Kuzey Irak'a Türkler'in en yoğun biçimde yerleştikleri dönem Karakoyunlular'ın bölgeye hâkim olduğu dönemdir. Daha sonra Cihan Şah'ın Uzun Hasan'a yenilmesiyle Akkoyunlu idaresine giren bölge, 1508 yılında Şah İsmâil'in Bağdat'ı almasıyla birlikte Safevîler'in hâkimiyetine geçmiş ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534 yılındaki Irakeyn Seferi'ne kadar onların elinde kalmıştır.

Osmanlılar, XVII. yüzyılda bir ara İran yönetiminde kalan Irak'ın Anadolu ile bağlarını güçlendirmek amacıyla ve İran tehlikesine karşı bir önlem olarak Hânikīn, Mendeli, Kerkük ve Erbil gibi bölgelerine Anadolu'nun

çeşitli yörelerinden getirilen Türkmen topluluklarını yerleştirdiler; böylece buradaki Osmanlı hâkimiyeti pekiştirildi. Devlet merkezinin zaafa uğradığı dönemlerde gerek çeşitli aşiretlerin isyan teşebbüsleri gerekse İran'ın bölgeyi yeniden ele geçirmeye yönelik gayretleri zaman zaman çatışma ve işgallere kadar varmışsa da Osmanlı hâkimiyeti uzun müddet devam etmiştir.

Irak, bereketli toprakları ve gittikçe önem kazanan petrolü sebebiyle XIX. yüzyılın ortalarından itibaren sömürgeci ülkelerin ilgisini çekmeye başladı. İngiltere, Fransa ve Almanya bölgede nüfuz kurmak amacıyla birbirleriyle rekabete girdiler. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin uygulamaya koyduğu reformlar ve Tanzimat Fermanı ile birlikte getirilen düzenlemeler Irak'ta da etkisini hissettirdi. Bölgede gerçekleştirilen su yollarının geliştirilmesi ve işletilmesine yönelik yatırımlarla İstanbul-Bağdat demiryolunun yapımı İngilizler'le Almanlar'a dengeli bir şekilde dağıtılarak aralarındaki rekabetten istifade yoluna gidildi. I. Dünya Savaşı arifesinde İngiltere, Osmanlı hükümetine yaptığı baskılar neticesinde Musul petrollerinin imtiyaz haklarını elde etmeyi başardı. Irak I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin mücadele alanına dönüştü. Türkmenler'in yoğun olduğu bölgeler savaş boyunca Osmanlı yönetiminde kaldı; fakat 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi imzalandıktan sonra antlaşma hükümleri çiğnenerek İngilizler tarafından işgal edildi ve Musul bölgesinin işgaliyle konu milletlerarası bir mesele halini aldı.

Osmanlı Meclisi Meb'ûsan'ı tarafından 10 Ocak 1920'de kabul edilen ve 23 Nisan 1920'de toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından da onaylanan Mîsâk-ı Millî ile, Mondros Mütarekesi'ne kadar Türk ordularının elinde bulunan yerlerle Türkler'in oturduğu toprakların hepsinin

kayıtsız şartsız Türk Devleti'nin sınırları içinde kalması görüşü benimsendi. Öte yandan I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında yapılan milletlerarası müzakerelerle Ortadoğu bölgesi Batılılar tarafından paylaşılarak her devletin nüfuz alanı belirlendi. Irak bölgesini elinde bulunduran İngilizler'in desteğiyle 1921'de Irak Krallığı kurularak Emîr Faysal krallığa getirildi; ancak Musul vilâyeti bu yeni devletin sınırlarına dahil edilmedi.

Lozan Konferansı'nda Musul meselesi Türk ve İngiliz delegeleri arasında

yoğun müzakerelere konu oldu. Türk tarafı Musul'un etnik, siyasî, tarihî, coğrafî, askerî, ekonomik ve stratejik açılardan Anadolu'nun ayrılmaz bir parçası olduğu ve Türkiye'ye verilmesi gerektiği tezini işlerken İngiliz tarafı da Musul'un nüfusundaki Arap çoğunluğundan bahisle Irak'ın bir parçası olduğu, halkın Irak'tan ayrılmak istemediği ve bölge üzerinde İngiltere'nin söz hakkı bulunduğu tezlerini gündemde tutarak Türkler'in görüşlerini geçersiz kılmaya çalıştı. Türk tarafının bölgenin kaderi konusunda halk oyuna başvurulması teklifi de göçebelerin durumu ve güvenliğin sağlanamayacağı gibi bahanelerle kabul edilmedi. Neticede Lozan Konferansı'nda bir sonuca bağlanamayan Musul meselesinin Türkiye ile İngiltere arasında bir yıl süreyle müzakere edilmesi ve yine bir sonuca varılamaması halinde konunun Milletler Cemiyeti'ne götürülmesi kararlaştırıldı. Milletler Cemiyeti'ne havale edilen Musul meselesi 24 Eylül 1924'te ele alındı. Durumu incelemek üzere kurulan komisyon 16 Ocak 1925'te Bağdat'a gitti ve çalışmaları sonucunda genel olarak Türkiye lehine kanaatlere ulaşmakla beraber Milletler Cemiyeti'ne Musul'un bütünlüğünün korunması, çoğunluğu teşkil eden Kürtler'e yönetim serbestliği ve kültürel haklar verilmesi, bölgede manda yönetimi tesisi, bunlar uygulanmadığı takdirde Musul vilâyetinin Türkiye'ye bağlanması şeklinde önerilerde bulundu. İngiltere'nin yönlendirmesiyle Milletler Cemiyeti'nde 16 Aralık 1925'te alınan kararla daha önce Brüksel'de tesbit edilen hattın güneyinin Irak'a, kuzeyinin Türkiye'ye verilmesi ve Irak'taki manda yönetiminin yirmi beş yıl uzatılması teklifi karar altına alındı. Bu durum Türkiye'nin aşırı tepkisine yol açtı. Ancak içte yaşanan içtimaî ve iktisadî sıkıntılarla ayaklanmalar, dışta ise hilâfetin kaldırılması üzerine müslümanların desteğinin yitirilerek yalnız kalınmış olması, Türkiye'nin yeniden savaşa girmeyi göze alamamasına ve İngiltere karşısında uzlaşma yolu aramasına sebep oldu. Yapılan görüşmeler sonucunda 5 Haziran 1926'da imzalanan Ankara Antlaşması ile Musul meselesine son verildi. Buna göre Türkiye ile Irak arasındaki sınırın Türkiye lehine bazı küçük düzeltmelerle Brüksel hattı üzerinden olması, buna karşılık Irak'ın da yirmi beş yıl süreyle petrolden alacağı aidatın % 10'unu Türkiye'ye vermesi kabul edildi. Daha sonra yapılan bir protokolle de Türkiye 500.000 İngiliz sterlini karşılığında petrol üzerindeki hakkından vazgeçti.

İngiliz işgaliyle başlayan dönemde bir yandan devletler arasındaki müzakereler devam ederken bir yandan da bölge halkı işgale karşı

Anadolu'daki millî mücadeleye paralel bir örgütlenmeye girişti. İngilizler'in çeşitli vaad ve maddî yardımlarla kendi safına çektiği bazı aşiretler dışında halkın tamamının bu mücadeleyi desteklediği anlaşılmaktadır. 1920 yılında çeşitli yerlerde başlatılan ayaklanmalarda önemli başarılar elde edildi. İngilizler, ancak Hindistan'dan getirdikleri takviye birlikleriyle bastırabildikleri ayaklanmalardan sonra toplu tutuklama ve idamlara başladılar; pek çok önemli kişi de sürgün edildi. Ayaklanmadan sonra İngilizler Irak'ta bir Arap krallığı kurulmasını gündeme getirdiler. Yapılan halk oylaması ile Mekke Şerifi Hüseyin'in oğlu Faysal kral seçildi ve 23 Ağustos 1921'de tahta çıktı. Halk oylamasında çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğu Kerkük, Musul, Erbil ve Süleymâniye bölgelerinde Faysal aleyhine oy kullanıldı. Daha sonra Faysal yönetimine karşı protestoların ve kıpırdanmaların sürmesi üzerine Türkler'in ileri gelenleri baskı hareketlerine mâruz bırakıldılar. 1920 ayaklanmasında ve bunu takip eden dönemde Türkler'e karşı sindirme politikası uygulanarak çok sayıda aydın, gazeteci, şair, yazar ve öğretmen işkence gördü ve sürgün gibi cezalara çarptırıldı. Bayram arefesine rastlayan 4 Mayıs 1924 günü Kerkük çarşısında alışveriş yapan İngiliz ordusuna mensup bir grup askerle esnaf arasında çıkan bir tartışma kavgaya dönüştü ve askerler sivil halka ateş açtılar. Bunun üzerine halk silâhlanarak Kerkük Kalesi'nde mevzilenen askerlerle kanlı bir çatışmaya girdi; çevreden gelen aşiretler de olaya karıştılar. Olaylar, ancak hükümetin suçluların cezalandırılacağı ve zarar görenlere tazminat ödeneceği yolunda güvence vermesiyle duruldu.

Bu dönemde Ankara hükümetiyle Musul'daki Türk liderleri arasında sıkı bir irtibatın bulunduğu, Musul mücadelesinin önemli şahsiyetlerinden Acemi Sâdun Paşa'nın devamlı surette Mustafa Kemal ile telgraflaştığı, aynı şekilde Cebbârîler'in reisi Seyyid Muhammed Cebbârî'nin de bölge liderleriyle dayanışma içinde olduğu ve Mustafa Kemal ile de ilişki kurduğu bilinmektedir. Ancak Milletler Cemiyeti'nin 16 Aralık 1925 tarihinde İngiltere'nin isteklerine uygun görüş bildirmesi ve Türkiye'nin 5 Haziran 1926'da imzaladığı Ankara Antlaşması ile Musul bölgesini İngiltere'nin himayesindeki Irak'a terketmesi, Türkiye'nin idaresi altında kalmak isteyen Irak Türkleri üzerinde büyük bir hayal kırıklığına sebep oldu. Öte yandan antlaşma öncesi görüşmelerde Irak Türkleri'nin etnik, siyasî ve kültürel haklarını korumaya yönelik herhangi bir konunun müzakere edilmemesi de milletlerarası platformda onların Irak yönetimine

karşı tamamen korumasız bir durumda kalmalarına ve üzerlerindeki baskının artmasına yol açtı.

Irak yönetiminin Türkler'e siyasî haklar verilmesini başlangıçta kabul ettiği ve 1920 yılında kurulan hükümette de Kerküklü bir Türk'ün bulunduğu görülmektedir. Öte yandan İngiltere ile varılan mutabakatta vatandaşlar arasında siyasî ayırım yapılmaması, öğretimin ana dille verilmesi gibi hususlar güvence altına alınmıştır. Hazırlanan anayasalarda da vatandaşlar arasında etnik veya siyasî bakımdan ayırım gözeten maddelere rastlanmamaktadır. 1931 yılında yayımlanan Mahallî Diller Kanunu ile Kerkük ve Erbil başta olmak üzere bütün Türk bölgelerinde yargılamanın ve ilkokullarda öğretimin Türkçe yapılması karara bağlanmıştır. 30 Mayıs 1932'de Başbakan Nûrî Saîd tarafından yayımlanan bir deklarasyonla ülkede yaşayan bütün vatandaşların aynı medenî ve siyasî haklara sahip oldukları, hukukî açıdan eşit kabul edildikleri ve herhangi bir sınırlamaya tâbi tutulmaksızın kamu görevlerinde çalışabilecekleri, her türlü fondan eşit şekilde yararlanacakları bildirilmiştir. Bütün azınlıkların eşit biçimde temsil edilecekleri bir seçim sistemini de taahhüt edilen bu deklarasyonla ana dili Arapça olmayan vatandaşların mahkemelerde kendi dillerinde ifade verebilmelerine ve okullarda öğretim görebilmelerine imkân tanınacağı, Türkler'in yoğun olarak yaşadığı Kerkük ve Kifrî gibi yerlerde kamu görevlilerinin yerli halk arasından seçileceği ve kamu hizmetlerinde Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Kürtçe'nin de kullanılacağı belirtilmiştir.

Deklarasyonda yer alan maddelerin Milletler Cemiyeti'nin garantisi altında olacağı da ayrıca ifade edilmiştir. Fakat görünüşte bazı kültürel ve siyasî haklar verilmekle beraber uygulamada Arap milliyetçiliğinin de etkisiyle Irak vatandaşlığı ön plana çıkarılarak Türkler'in bu nevi haklarını kullanmaları engellenmiştir. Bunun da ötesinde hükümet Türkler'i asimile etme çabasına girerek 1930-1931 ders yılında Kerkük şehir merkezi dışındaki ilkokullarda Türkçe öğretilmesini yasakladığı gibi burada da ders saatini haftada bire indirmiş, Türk asıllı memurlar Türk bölgeleri dışında çalıştırılırken Kerkük ve çevresinde memur ve güvenlik görevlilerinin Arap ve Kürt kökenli olmasını tercih etmiş ve Türkler'in kendi aralarında dernek kurmalarına izin vermemiştir. Bu uygulamalara karşı çıkan aydınlar da çeşitli baskılara mâruz bırakılarak sindirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde Türk aydınlarının daha çok Güney Irak bölgesine sürgüne gönderildiği

görülmektedir. Türkler'in kültürel ve siyasî haklarından mahrum bırakılmaları sonraki yıllarda da sürdürüldü. 1936'da hükümet başkanlığına getirilen Memlük Türkleri'nden Hikmet Süleyman'ın iki yıl sonra istifa etmesinin ardından baskılar daha da yoğunlaştı. 1936-1958 yılları arasında Türkler'e kültürel ve sosyal faaliyet gösteren dernek kurma, kendi dillerinde yayın yapma ve eğitim verme yasaklandı.

1937 yılında Türkiye, İran, Irak, Afganistan arasında oluşturulan Sâdâbâd Paktı vesilesiyle Irak'a giden Türk heyetinin Kerkük'ü ziyareti sırasında gördüğü yoğun ilgi üzerine pek çok Türk aydını tutuklanarak sürgün edildi. Bu olaylardan sonra Türkiye'den gelen heyetlerin bölgeyi ziyaretlerine izin verilmedi ve iki ülke arasında soğuk günler yaşandı. 1955'te Türkiye, Irak, İngiltere, İran, Pakistan arasında imzalanan Bağdat Paktı'nın etkisiyle soğuk ilişkiler düzeldiyse de Irak'ta bulunan Türkler lehine herhangi bir gelişme olduğu görülmedi; Türkler'e uygulanan baskı ve asimilasyon hareketi yoğunlaşarak devam etti.

14 Temmuz 1958'de gerçekleştirilen bir darbe ile Irak'ta krallığa son vererek cumhuriyet ilân eden General Abdülkerîm Kāsım liderliğindeki darbeciler Türkler'in Irak'ı oluşturan üç aslî unsurdan biri olduğunu açıkladılar; bunun üzerine Türkler de yeni iktidarı desteklediler. Ancak kısa bir süre sonra komünistlerin kontrolü ele geçirmesi ve Kuzey Irak'ta gelişen Kürt devleti kurma teşebbüsleri onlar için yeniden sıkıntılı bir dönemin başlamasına yol açtı. Sürgüne gönderildiği Rusya'dan dönerek Kuzey Irak'ta bir Kürt devleti kurma teşebbüsüne girişen Molla Mustafa Barzânî'nin zengin petrol yataklarının bulunduğu Kerkük'ü de kendi hâkimiyeti altına almaya çalışması Türkler arasında gerginliğe yol açtı. Barzânî'nin 22 Ekim 1958'de Kerkük'e gelmesiyle artan gerginlik 24 Ekim'de silâhlı Kürt grupları ile Türkler'in çatışmasına dönüştü; Barzânî Kerkük'ü polis ve asker koruması altında terkedebildi. Bu çatışmalar sırasında Kerkük Garnizon Kumandanı Hidâyet Arslan'ın kalp krizi geçirerek ölmesi üzerine Türk halkı galeyana geldi. Olaylar 2. Tümen Kumandanı General Nâzım Tabakçalı ve sevilen Türk lideri Atâ Hayrullah'ın gayretleriyle yatıştırıldı. Daha sonra Nâzım Tabakçalı'nın Kürtler'in Kerkük üzerindeki planları konusunda Irak hükümetine yaptığı uyarılar sonuçsuz kaldı. Bu dönemde Irak'tan sınır dışı edilen Nizâmeddin Neftçi'nin yaptığı açıklamalara göre ihtilâl günlerinde komünistler

tarafından 400 kadar Türk aydınının isimlerini içeren bir liste hazırlanarak bunların ortadan kaldırılmasına çalışılmış, ancak General Nâzım Tabakçalı'nın gayretleriyle bu teşebbüs önlenmiştir.

8 Mart 1959'da komünistlere karşı Albay Abdülvehhâb Şevvâf tarafından başlatılan ayaklanma kanlı bir şekilde bastırıldı. Kerkük'te 2. Tümen kumandanı olan General Nâzım Tabakçalı bu isyana destek olduğu gerekçesiyle görevinden alınarak yargılandı ve idam edildi. Kerkük'te yönetim kadrolarına komünistler getirildi ve Türkler arasında tutuklamalar başlatıldı. Başta Türkçe-Arapça yayın yapan Beşîr gazetesinin yayın kadrosu olmak üzere çok sayıda Türk tutuklandı ve bunların bir kısmı sürgüne gönderildi. 14 Temmuz 1959'da cumhuriyetin kuruluş yıldönümü kutlamaları sırasında ise önceden gizlice silâhlandırılmış olan Kürt grupları Türkler'e karşı yoğun bir silâhlı saldırıya giriştiler. Üç gün üç gece süren ve "Kerkük katliamı" denilen bu çatışmalarda büyük bir kıyım gerçekleştirildi. Türk liderleri evlerinden alınarak kışlada yapılan beş on dakikalık yargılamalardan sonra kurşuna dizildiler. Çok sayıda Türk çeşitli işkenceler altında öldürüldü; iş yerleri ve evleri yağma edildi. Bu katliamın duyulması üzerine Türkiye Irak hükümetine uyarıda bulundu ve olayların önlenmesi ve tekrarlanmaması konusunda güvence aldı. Bir süre sonra Kerkük katliamının sorumlusu Dâvûd el-Cenâbî ile birlikte 260 kişi tutuklandı. Yargılamalar sonucunda sanıkların bir kısmına idam ve hapis cezaları verildiyse de idam cezaları yerine getirilmedi. Ancak serbest bırakılan suçlulardan kırk kadarının bir müddet sonra suikastlar neticesinde öldürüldüğü görüldü.

Irak Türkleri, kültürel haklarını elde etmek amacıyla 28-30 Ağustos 1960 tarihinde Kerkük'te bir eğitim kongresi düzenlediler. Türk öğretmenler sendikası tarafından düzenlenen ve Erbil, Telafer, Hânikīn, Tûzhûrmâtû, Kifrî, Altınköprü ve diğer bölgelere mensup öğretmenlerin katıldığı kongrede Türkler'in eğitim ve kültür meseleleri tesbit edilerek ilkokullarda Türkçe eğitim verilmesi, gençlerin üniversitelerde ve yurt dışında öğrenim görmeleri, köylerde eğitim merkezleri kurulması ve öğretmen ihtiyaçlarının karşılanması gibi konularda alınan tavsiye kararlarının merkezî hükümete sunulması kabul edildi. Bağdat yönetimi nezdinde yürütülen girişimler sonucunda Bağdat Radyosu 1 Şubat 1959 tarihinden itibaren günde yarım saat süreyle Türkmence yayın yapmaya başladı. Öte yandan Bağdat'ta

kurulan Türkmen Kardaşlık Ocağı sosyal ve kültürel alanlarda önemli hizmetlerde bulundu. Türkçe ve Arapça olarak yayımlanmak üzere izin alınan Kardaşlık dergisinin ilk sayısı Mayıs 1961'de çıktı. Yayımını bugün de sürdüren dergi Irak Türkleri'nin sanat, edebiyat ve folkloru için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Ancak bu gelişmelere rağmen verilen kültürel haklar Kürtler'in gerisinde kaldığı gibi Türkler siyasî haklardan da mahrum oldular. Bu dönemde Türkiye kamuoyunun Irak Türkleri konusuna ilgisinin arttığı ve İstanbul'da 17 Mart 1961 günü yapılan baskı ve zulümleri protesto amacıyla bir miting düzenlendiği görülmektedir. Kerkük'te 1961 yılından başlayarak Türkler'e karşı girişilen bazı suikastlar halk arasında infial uyandırdı. 9 Ocak 1962'de bir suikasta kurban giden İbrâhim Hamza ile Salâh Terzi'nin cenazelerinde çıkan olaylarda bir kişi öldü, on beş kişi de ağır yaralandı. Olayların ardından 120 Türk tutuklanarak sürgün edildi. Şubat 1963'ten sonra Abdüsselâm Ârif'in devlet başkanı olduğu dönemde, haklarında idam hükmü bulunan Kerkük katliamı sanıklarından yirmi sekiz kişinin cezaları infaz edildi; böylece Türkler'e karşı nisbeten ılımlı bir döneme girildi.

17 Temmuz 1968'de yine bir darbe ile yönetime gelen Baas Partisi muhalefete

karşı acımasız bir tasfiye hareketine girişti. İdam edilen elli bir kişi arasında Türk casusu olmakla suçlanan önceki kabinenin Ekonomi ve Ticaret Bakanı Nizâmeddin Ârif de bulunuyordu. Yine 2 Ocak 1969'da tutuklanan, orduda görevli Çavuş Fâzıl Dakūkī de işkence altında öldürüldü. Bu arada bazı siyasî gelişmeler, Baas Partisi'ni 1960'tan itibaren ayaklanan Kürtler'e özerklik verilmesi için bir yasa taslağı hazırlamaya sevketti. Fakat Kürtler'in başşehir yapmak istedikleri Kerkük'ün Türklüğü kabul edildi ve Kürtler'e karşı bir denge unsuru olarak 24 Ocak 1970 tarihli bir kararla bölgedeki Türk halkına ilkokullarda Türkmen dili okutulması ve bu amaçla Terbiye ve Tâlim Bakanlığı'na bağlı bir müdürlük kurulması, Türkmen edip, şair ve yazarlarının Irak Edebiyatçılar Birliği'ne bağlı bir birlik kurmalarına ve eserlerini yayımlayabilmelerine imkân verilmesi, Kültür ve Tanıtma Bakanlığı'na bağlı bir Türkmen Kültür Müdürlüğü kurulması, Türkmence haftalık bir gazete ve aylık bir dergi çıkarılması, Kerkük Televizyonu'ndaki Türkmence yayınların arttırılması gibi kültürel haklar tanındı.

Diğer taraftan Bağdat yönetimiyle Kürtler arasında bir anlaşmaya varılarak Kürtler'in mecliste temsil edilmesi, özerk bir Kürt bölgesinin kurulması ve cumhurbaşkanı yardımcısının Kürt olması kabul edildi. Ayrıca etnik kökene göre belirlenmesi gereken sınır için nüfus tesbitine başvurulması kararlaştırıldı. Bu gelişmeler etnik bir kimlik olarak yok sayılan Türkler'in Araplar'la Kürtler arasında bir tercihe zorlanmasına ve Türk bölgelerinin Bağdat yönetimiyle Kürtler arasında bir çekişme alanı haline gelmesine yol açtı. Böylece Türkler iki taraflı baskı altında kaldı. Bu durum Türkiye tarafından ciddiyetle takip edilmesine rağmen yapılan teşebbüsler olumlu bir gelişmeye yol açmadı. Bu sırada nüfus dengesini Araplar lehine çevirmek amacıyla Kerkük'e yerleştirilen Araplar huzursuzluk kaynağı olmaya başladılar. 7 Temmuz 1970'te bir Türk gencinin öldürülmesi üzerine Türkler iki gün grev yaptılar; memurlar işe gitmedi, dükkânlar açılmadı ve öldürülen gencin cenaze töreni büyük bir gösteriye dönüştürüldü. Kürt tarafı da Kerkük'ten vazgeçmeyeceğini her vesile ile ifade ederek çeşitli yollarla şehir üzerinde hâkimiyet kurmaya yöneldi. Araplar'la Kürtler arasında çıkan bir olayda Kürt güçleri şehre birkaç saat içinde hâkim hale geldiler. Kürtler'in giriştikleri hareketler karşısında neticenin aleyhine olacağını anlayan Bağdat yönetimi yapılması planlanan halk oylamasını erteledi.

24 Ocak 1970 bildirisiyle Türkler'e tanınan haklar konusunda Baas hükümeti gizli bir baskı ve sindirme politikası benimseyerek uygulamada engelleme yoluna gitti. Türkmence eğitim verecek okulların sayıları azaltıldı, Türk kökenli öğretmenler Güney Irak'a sürgün edildi, yayın faaliyetlerine kısıtlamalar getirildi, Türkmen Edebiyatçılar Birliği'ne tanınmış Türk edebiyatçılar alınmadı ve Kültür ve Tanıtma Bakanlığı'na bağlı Türkmen Kültür Müdürlüğü ile buna bağlı yayın organları Baas Partisi'nin propagandasını yapan birer araç haline getirildi. Türkler'e tanınan kültürel hakların uygulamada engellenmesi tepkilere yol açtı ve Kerkük'te üç günlük bir boykot ilân edildi. Bunun üzerine öğrenci ve öğretmenlerden elliye yakın kişi tutuklanarak çeşitli işkencelere mâruz bırakıldı; bunlardan tiyatro sanatçısı Hüseyin Ali Demirci ağır işkenceler altında can verdi. Boykot olaylarını bahane eden Baas yönetimi 1971 yılından sonra baskılarını yoğunlaştırdı. Türk iş adamları, çiftçiler ve öğrenciler çeşitli engellemelerle karşılaştılar. Öğrencilerin üniversitelere

girişleri ve mezuniyetten sonra Türk bölgelerinde çalışmaları çeşitli yollarla engellendi. Bu bölgelerde Türkler'in gayri menkul edinmelerine fırsat verilmezken Arap yerleşimi teşvik edildi. Köy muhtarlarına kadar bütün idarecilerin Araplar'dan seçilmesi sağlandı. Türk yerleşim merkezlerinin adları değiştirildi; din adamları üzerinde baskı uygulanarak camilerde Türkçe hutbe okunması yasaklandı ve buna uymayanlar ağır cezalara çarptırıldı.

1976 yılında Türkiye Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk Irak'a yaptığı resmî ziyaret sırasında Kerkük'te halk tarafından büyük bir coşkuyla karşılandı. Bağdat yönetimini endişelendiren bu ziyaretin ardından birçok kişi tutuklandı. Bölgenin idarî yapısında özellikle Türk bölgelerini kapsayan yeni düzenlemeler yapıldı ve Türk nüfusunun oranı azaltılmaya çalışıldı. Öte yandan çıkarılan bir yasayla Kerkük il sınırları içinde kalan Türkler'e ait tarım arazileri kamulaştırıldı. 1977'de Türkler'in kurduğu sosyal ve kültürel dernekler hükümet yanlısı kişilerin yönetimine verildi ve mal varlıklarına el konuldu. Yıllarca Irak Türkleri'nin sosyal ve kültürel faaliyetlerini yürüten Türkmen Kardaşlık Ocağı Türkler'i temsil etme özelliğini kaybetti. 1979 yılında birçok lider tutuklanarak ağır işkencelere mâruz bırakıldı. Bunlardan Türkmen Kardaşlık Ocağı'nın başkanlığını yapmış olan Emekli Albay Abdullah Abdurrahman, Bağdat Üniversitesi öğretim üyesi Necdet Koçak ve müteahhit Âdil Şerif 16 Ocak 1980 tarihinde idam edildiler. İran-Irak Savaşı sırasında baskılar daha da yoğunlaştı; Türkler cephede ön saflara sürüldükleri gibi liderlerinin idamlarına da çeşitli bahanelerle devam edildi. Yine bu dönemde askerî tesislerin kurulacağı ileri sürülerek Türk köyleri boşaltıldı; Kerkük'te de otoyol, tren istasyonu vb. yapılacağı bahanesiyle çok sayıda Türk'ün evi elinden alındı. 1985 yılının Kasım ayında sokağa çıkma yasağı konularak askerî güçler tarafından bütün Türk bölgelerini kapsayan geniş çaplı bir arama tarama operasyonu gerçekleştirildi. Bu operasyon sırasında çok sayıda Türk tutuklandı, bazılarının evleri yıkıldı, iş yerleri yağmalandı. Bağdat yönetimi 12 Ekim 1987 tarihinde bir nüfus sayımı yapılacağını ilân etti. Bu karar sürgünde bulunan Türkler tarafından büyük bir tepkiyle karşılandı. Nüfus sayımının yapıldığı gün Ankara'da bir miting düzenlenerek Türk kamuoyu ve hükümetinin konuya olan duyarlılığı gündeme getirildi. 1988'de Musul bölgesinde yer alan Telafer'de, aralarında hamile bir kadının da bulunduğu çok sayıda Türk ve daha sonra

da Selâmiye'de Şahkulu ailesinden altı kişi idam edildi. 1989 yılında Ortakol denilen bölgedeki Haraba, Gökçeli, Bazvaya ve Karatepe köyleri boşaltılarak sakinleri ülkenin kuzey bölgelerine dağıtıldı.

Körfez Savaşı'nda Irak'ın başarısızlığa uğraması ve Bağdat hükümetinin zayıflaması üzerine ülkenin güneyinde bulunan Şiîler'le kuzeydeki Kürtler ayaklandılar. 18 Mart 1991'de Kerkük'te kuzeyden gelen Kürtler'in başlattığı ayaklanmada Araplar'a karşı bir yağma ve talan hareketine girişildi. Ancak Bağdat'tan yola çıkan ordu birliklerinin yaklaşması üzerine Kürtler 26 Mart'ta Kerkük'ü terkettiler; askerler ise aynı gün ulaştıkları Tûzhûrmâtû'da çok sayıda Türk'ü öldürdüler. Bunun üzerine Kerküklüler evlerini terkederek kuzeye doğru göçe başladılar. 27 Mart'ta şehre giren ordu birlikleri kontrolü sağladıktan sonra Altınköprü'yü de ele geçirerek 100'e yakın Türk'ü ayaklanmaya kalkıştıkları gerekçesiyle ertesi gün kurşuna dizdiler. Bu saldırı ve soykırımlar üzerine binlerce Türk kuzeye yöneldi. 1991 yılının Nisan ayı başlarından itibaren Türkiye ve İran sınırlarına ulaşan göçmenlerden

15.000 kadarı Türkiye'nin Şemdinli ve Yüksekova bölgelerine yerleştirildi; 7000 kadarı da İran'a sığındı. Bu olayları protesto amacıyla İstanbul'da Irak başkonsolosluğu önünde düzenlenen gösterilerde otomatik silâhlarla içeriden açılan ateş sonucu iki kişi hayatını kaybetti.

Körfez Savaşı'ndan sonra 36. paralelin kuzeyinde Çekiç Güç tarafından oluşturulan güvenlik bölgesindeki Türkler'in durumlarını iyileştirmeye yönelik herhangi bir gelişme görülmediği gibi diğer bölgelerde kalanlara yönelik baskılar da devam etti. Bu durum, son yıllarda Iraklı Türkler'in yoğun bir şekilde ve kaçak yollarla Türkiye'ye ve Batı'ya göç etmelerine sebep oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbârüddevleti's-Selcûkıyye (Lugal); Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan); Cemiyeti Akvâm Türkiye ve Irak Hudud Meselesi (haz. Dışişleri

Bakanlığı), Ankara 1341 (1925); Abbas el-Azzâvî, ʿAşâʾirü'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1954; a.mlf., "Âlü Bektekîn-Muẓafferüddîn Kökböri ev emâretü Erbil fî ʿahdihim (522 h.-630 h.)", MMİADm., XXI/3 (1946), s. 404-418; XXI/4 (1946), s. 515-529; XXII/1 (1947), s. 55-64; XXII/2 (1947), s. 138-149; XXII/3 (1947), s. 223-231; Saîd ed-Dîvecî, al-Mevṣıl fi'l-ʿahdi'l-Atâbekî, Bağdad 1958; Şâkir Sâbir Zâbit, Mûcez Târîḫu't-Türkmen fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1961, I; a.mlf., Kerkük'te İçtimai Hayat-Folklor, Bağdad 1962; M. Altay Köymen, Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1963; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965; Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1967, I; a.mlf., Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980; a.mlf., "Irak Türklerinin Tarihine Kısa Bir Bakış", TY, 4. seri: sy. 255 (1959), s. 9-11; İbrâhim Dakūkī, Irak Türkmenleri, Ankara 1970; Hüseyin Ali Dakūkī, Kuzey Irak'ta Atabegler Hakimiyeti, İstanbul 1975; Necmettin Esin, "Irak Türkleri", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 1125; Enver Yakuboğlu, Irak Türkleri, İstanbul 1976; Muhsîn M. Hüseyin, Erbil fi'l-ʿahdi'l-Atâbekî, Bağdad 1976; Mim Kemal Öke, Musul Meselesi Kronolojisi (1918-1926), İstanbul 1977; Abdülganî Mellâh, Târîḫu'l - ḥareketi'd - demokratiyye fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1980; Abdünnaim M. Hasaneyn, Îrân ve'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Beyrut 1982; el-ʿIrâḳ fi't-târîḫ (haz. Sâlih Ahmed Ali), Bağdad 1983; Kemal Melek, İngiliz Belgeleriyle Musul Sorunu (1890-1926), İstanbul 1983; Suphi Saatçi, Kerkük Çocuk Folkloru, İstanbul 1984; a.mlf., Kerkük Kenti ve Ev Mimarisi (doktora tezi, 1993), İTÜ Mimarlık Fakültesi; a.mlf., Irak'ta Türk Varlığı, İstanbul 1996; Kadir Mısıroğlu, Musul Meselesi ve Irak Türkleri, İstanbul 1985; Mehmet Atalar, Irak Türkleri (yüksek lisans tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gazanfer Paşayev, Kerkük Folkloru Antologuyası, Bakü 1987; a.mlf., Irak Türkmen Folkloru, Bakü 1992; Nefi Demirci, Dünden Bugüne Kerkük (Kerkük'ün Siyasi Tarihi), İstanbul 1990; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-ʿIrâḳıyyûn fî Mıṣr fi'l-ḳarni's-sâbiʿ el-hicrî, İskenderiye 1991; Erşat Hürmüzlü, Irak Türkmenleri, İstanbul 1991; Fazıl Demirci, Irak Türklerinin Dünü-Bugünü, Ankara 1991; Bülent Demirbaş, Musul Kerkük Olayı ve Osmanlı Devletinde Kuveyt Sorunu, İstanbul 1991; Şevket Koçsoy, Irak Türkleri, İstanbul 1991; a.mlf., Irak Türkleri ve Türk-Irak İlişkileri: 1932-1963, İstanbul 1991; Abdüsselâm Uluçam, Irak'ta Türk Kültür Varlığı, Ankara 1991; Musul-Kerkük İle İlgili Arşiv Belgeleri (1525-1919), (Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları), Ankara 1993; Cevanşîr Hıdırov, Irak Türkmenleri, Bakü 1993; Irak Türkleri Bibliyografyası (nşr. Başbakanlık

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 1994; Ekrem Pamukçu, Bağdat'ta İlk Türkler, Ankara 1994; Ahmet Doğan, Kuzey Irak'ta Karşılaştırmalı Türk Halk İnançları, Ankara 1995; Ertuğrul Zekai Ökte, "Dış Türkler ve Kerkük Türkleri", BTTD, sy. 38 (1970), s. 2-3; Nazmi Sevgen, "Kerkük Türkleri", a.e., sy. 38 (1970), s. 8-12; sy. 39 (1970), s. 13-16; sy. 40 (1971), s. 24-27; Coşkun Alptekin, "Erbil'de Bir Türk Beyliği-Beyteginliler", MÜTAD, sy. 3 (1988), s. 1-10; "Begtiginliler", İA, II, 449-450; M. Streck, "İrbil", a.e., V/2, s.1055; İbrahim Kafesoğlu, "Kök-Börü", a.e., VI, 890 vd.; H. Fuchs, "Mevlid", a.e., VIII, 172-173; Cl. Cahen, "Begteginids", EI² (İng.), I, 1160-1161; D. Sourdel, "Irbil", a.e., IV, 76-77.

DİA

IV. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Irak'ın fethinden sonra Hz. Ömer bölgenin İslâmlaşması için bazı tedbirler aldı. Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulmasından sonra bu şehirlere yerleştirilen sahâbîler, bir taraftan bölgenin İslâmlaşma sürecini hızlandırırken diğer taraftan ilim ve kültür hayatının gelişmesine katkıda bulundular. Sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak'ta başlatılan Kur'an ve Sünnet'e dayalı dinî bilginin re'y ve ictihadla zenginleştirilmesi gayretleri, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında bilhassa Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabaları sonucunda sistemleşerek bir ekol haline geldi (bk. EHL-i RE'Y). Kur'ân-ı Kerîm ve hadisin inceliklerini kavramak amacıyla başlayan dil ve edebiyat çalışmaları zamanla müstakil bir dal halini aldı; kısa bir süre sonra da Basriyyûn ve Kûfiyyûn ekolleri ortaya çıktı. Abbâsîler'in iktidara gelişi ve Bağdat'ın kuruluşu ile Irak İslâm dünyasının en önemli ilim ve kültür muhiti oldu. Halife ve devlet adamları tarafından da desteklenen ilmî faaliyetler neticesinde Bağdat âlimlerin akın ettiği, kitapçı ve kâğıtçı dükkânlarının sayısının arttığı, ilim ve münazara meclislerinin sıkça görüldüğü bir yer oldu. Beytülhikme merkezli tercüme faaliyetlerinin yanı sıra çeşitli ilim dallarında birçok eser telif edildi.

Dinî ve tasavvufî hayat alanında da Basra zühd ekolünün temsilcisi Râbia

el-Adeviyye başta olmak üzere Ma‘rûf-i Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Saîd el-Harrâz ve Şiblî gibi önemli şahsiyetler Irak bölgesinde yaşamışlardır. Bunların telif ettiği eserlerle kendilerine nisbet edilen tarikatlar, tekke ve zâviye gibi müesseseler Irak’ın ilmî ve dinî hayatının canlılığına önemli katkılarda bulunmuştur (bk. BAĞDAT; BASRA; KÛFE).

1. Edebiyat. Irak İslâm sanatının hemen her dalında olduğu gibi edebiyatında da Sumerler’le başlayıp Keldânîler’le doruğa çıkan ve daha sonra Med-Pers döneminde İran, İskender-Selevkos döneminde Grek kültürlerinden katkılar alan eski Mezopotamya edebiyatının etkisi hissedilir. Câhiliye döneminde özellikle Gassânîler ve Lahmîler bu edebiyatı daha da geliştirmişler ve neticede Mezopotamya’nın kuzeyinde Erbil, Musul, Sincar ve Cizre, güneyinde Hîre gibi kültür ve edebiyat merkezleri oluşturmuşlardır. Hîre Kralı Amr şair ve ediplerin başvurduğu bir otoriteydi. Çünkü kendisi de güçlü bir edipti ve ülkesindeki şairler gerek atışmalarında gerekse taşlamalarında onu hakem yaparlardı.

İslâmî dönemde Kur’an’ın etkisi dil ve edebiyat alanında da kendini göstermiş, şairler şiirlerinde, hatipler hitabelerinde, edipler eserlerinde ondaki edebî sanatlarla üslûp özelliklerinden etkilenmişlerdir. İslâm’ın ilk yıllarında ve dört halife devrinde şiir yine önemini korumakla birlikte Câhiliye devrindeki gücünü, şairler de eski nüfuzlarını yitirmişlerdir. Hz. Ömer, Müslümanlığı korumak amacıyla Câhiliye devrini hatırlatan bütün şiir çeşitlerini yasaklamış, hatta şair Hutay’e’yi, buna uymadığı için hapse attırmıştır. Hilâfet merkezini Medine’den Kûfe’ye taşıyan ve burayı ikinci ilim merkezi haline getiren Hz. Ali de Câhiliye tarzı şiirin dillerde dolaşmasını tasvip etmediğinden Ferezdak’ın babası Gālib’e, oğlunu şiir yerine Kur’an öğrenmeye yönlendirmesini tavsiye etmiştir.

Başta Muâviye olmak üzere Emevî halifeleri Hulefâ-yi Râşidîn’in tam aksine şiir söylemeyi teşvik ve şairleri himaye ederek halkı yeniden edebiyata yönlendirmişlerdir. Belâgatıyla ünlü Irak Valisi Haccâc, hutbelerinde Kur’an âyetlerinden çok Câhiliye şiirlerinden örnekler veriyordu. Emevîler döneminde yeniden körüklenen Câhiliye devri kabilecilik taassubu “nekāiz” (atışmalar) adı verilen yeni bir hiciv türünün doğmasına yol açmıştır. Çoğunlukla halife ve valilerin nezaretinde ve

büyük bir dinleyici kitlesinin huzurunda bir festival havası içinde irticâlen söylenen karşılıklı yergilerle gerçekleşen bu atışmaların en güçlü şairleri Cerîr ile Ferezdak'tır.

Aralarındaki atışmalar yarım asra yakın sürmüş olan bu iki şairin birbirlerine karşı söyledikleri yergi şiirleri o günkü Irak edebiyatına damgasını vurmuştu. Genellikle edebî bir etkinlik ve şenlik havasında geçmesine rağmen zaman zaman şiddetlenerek Basra'daki içtimaî hayatı sarsacak derecede tehlikeli bir durum almış, sonuçta Basra Valisi Abdullah b. Hâris el-Hâşimî tarafından bu şairlerin şehirden uzaklaştırılmasına sebep olmuştur. Şairler arasında süren bu edebî rekabete ve Irak'ta canlandırılmak istenen Câhiliye şiirine rağmen İslâm ruhu fikir ve edebiyat dünyasına hâkimdi.

Iraklı ünlü şairler Cerîr b. Atıyye, Ferezdak ve Zürrumme, bedevîlerin övüncü olan şiir dilindeki nâdir kelimelerle yeni bir tarzda derin duygulu kasideler yazmışlardı. "Garîb" adı verilen bu tür şiirin belki de en iyi temsilcisi, Suriye'den Irak'a göç eden ve Kûfe'ye yerleşen Hâricî şairlerden Tırımmâh idi. Tırımmâh'ın şiirlerinin çoğu siyasîdir; ancak İslâm'ın ruhunu okşamaları, incelik, özlem ve cesaret dolu olmalarıyla dikkat çeker. Yine bu alanda büyük üne kavuşan Iraklı Şiî şair Kümeyt el-Esedî önce Ehl-i beyt'i savunup iktidardaki Emevîler'i yermiş, daha sonra bu davasından vaz geçerek ömrünün son deminde Şiîliğe sırt çevirip Emevîler'i methetmişti.

Bu dönemde hâfız sahâbîlerin zamanla azalması, hâfızası zayıflayanların bazı kelimeleri yanlış hatırlamaları, işitme yoluyla öğretime her zaman imkân bulunamaması ve fetihler sonucunda sayısı artan başka ırklara mensup müslümanların, hatta yerli Araplar'ın çeşitli dil hataları yapmaları gibi sebeplerle meydana gelen yanlış okumaları ortadan kaldırmak için Kur'an yazısına hareke sistemi getirildi. Muhtemelen Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh tarafından görevlendirilen âlim, edip ve şair Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin "naktü'l-mushaf" denilen çalışmasıyla hem Kur'ân-ı Kerîm hatasız okunur hale geldi hem de nahiv ilminin temelleri atıldı. Basra'da dilcilerin ikinci neslinin yetişmesiyle nahvin ilmî bir sistem olarak teşekkül ettiği görülür. Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî ile Îsâ b. Ömer es-Sekafî, meslektaşları Ebû Amr b. Alâ'ın da katkısıyla belli başlı gramer kurallarını tesbit etmiş, nahiv ilmini geniş bir uygulama çerçevesi içinde ortaya koymuşlardı.

Böylece Irak'ta, henüz başka bölgelerde dil araştırmalarının yok denecek kadar az olduğu bu dönemde özel fıkıh ekolünün kurulması gibi dil fıkhı da gelişmeye başlamıştı. Ünlü dilci Halîl b. Ahmed, Arap dilinin genişletilmesini kıyasa dayanarak sistematik bir şekilde yürütmüş, gramer çalışmaları yapmış ve daha önce Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin başlattığı yazının ıslahı çalışmalarını ilerleterek hareke sistemini ve diğer okutma işaretlerini bugünkü şekillerine kavuşturmuştur.

Irak'ta Emevîler devrinin sonlarına doğru "ehlü'l-Arabiyye" denilen Arapça uzmanlarının yanı sıra muhaddisler, kurrâ, şairler ve hikâyeciler de çoğalmıştı. Ansiklopedik öğretimin oluşum çağı sayılan bu devrede özellikle nahiv, Kur'an ilimleri ve şiir alanlarında yüksek bir mertebeye ulaşan Ebû Amr b. Alâ gibi âlimlerin sayesinde çeşitli edebiyat çalışmaları kadar ilmî araştırmalar da ileri bir seviyeye varmıştı. Bu dönemde din âlimleriyle edip ve şairler arasında düşmanlıkların yaşandığı da görülür. Meselâ Basra'da kurulan "Ehlü'l-adl ve't-tevhîd" adlı Mu'tezile ekolünün şeyhi ünlü kelâmcı Vâsıl b. Atâ'yı hicveden Beşşâr b. Bürd gibi büyük bir şair, genel ahlâka aykırı ve gençliği kötü yola saptıran müstehcen şiirler yazmakla suçlanarak bir süre şehirden sürülmüştü.

Abbâsî döneminin başlarında yeni başşehir olarak Bağdat'ın kurulması ve Emevî saltanatına son verilirken büyük yardımları görülen İranlılar'la Türkler'in buraya iskân edilmeleri, kısa süre sonra da halkın Arap, Fars, Türk, Rum, Süryânî ve Berberîler'den oluşan kozmopolit bir toplum haline gelmesi, Irak için olumlu ve olumsuz tarafları bulunan büyük bir yenilik teşkil etmişti. İnanç özgürlüğünün, fikir ve ilme verilen önemin artması, Doğu ve Batı kültürlerinin kaynaşması sonucu çeşitli fikir ekollerinin ortaya çıkması öğretim faaliyetlerini genişletmiş ve tercüme hareketini meydana getirmişti. Dolayısıyla Irak kültürü yeni kelimelere, değişik edebî üslûp, düşünce ve bilimlere kavuşurken gelişen felsefeyle kaynaşarak kaynakları zenginleşen kelâm ilmi sistematik bir ilim halini almıştı. Mezheplerin ileri gelen âlimleri düşüncelerini mantık ve felsefe yoluyla geliştirmeye çalışmış, tasavvuf akımları yayılmış ve bu arada çeşitli ehl-i bid'at tarikatları türemişti. Ancak ilmî ve fikrî ilerlemelere karşılık ahlâk seviyesi gittikçe düşmüş ve bu gayri mütecânis toplumun daha da kötü bir duruma varmasında şairleri mal ve makamla taltif edip nedim haline getiren halife ve emirlerin büyük rolü olmuştu. Buna rağmen ilk Abbâsî halifeleri dine

önem vererek aşırı cereyanlara göz yummamış ve daha önce Emevîler'ce Basra'dan sürülen Beşşâr b. Bürd ile Sâlih b. Abdülkuddûs, İbnü'l-Mukaffa' gibi birçok ünlü şair ve yazar küfür ve ilhad suçlamasıyla öldürülmüştür.

Çeşitli medeniyetlerin kaynaşmasından meydana gelen yeni kültür çevresi edebiyatı da büyük ölçüde etkilemişti. O devirde özgün bir dil ve biçim kazanan Irak edebiyatı üç ana kaynaktan besleniyordu. Bunlar, daha çok Kur'an dili ile İslâmî ve edebî ilimleri içine alan Arap kültürü başta olmak üzere İskender'in Doğu'ya taşıdığı Grek kültürüyle Mezopotamya, İran ve Hint kültürlerinin kaynaşarak oluşturdukları Doğu Helenizmi ile tercüme faaliyetleriydi. Abbâsî halifelerinin, özellikle Me'mûn'un desteğiyle olumlu meyveler veren tercüme hareketi, Irak'ın zengin kültürüne şark edebiyatından daha önce bilinmeyen akımlar, Grek ilimlerinden de yeni anlamlar ve ilmî üslûp kazandırmıştı. Grek felsefesiyle bilimlerinin yayılması sonucunda İslâm ilm-i kelâmı felsefeyle kaynaşarak düzene girmiş, Arap grameri Aristo mantığı ile Yunan felsefesinin etkisinde kalmış, böylece önü açılan Irak kültürü Arap düşüncesinde çeşitli fikir cereyanları ortaya çıkarmıştı.

Abbâsî dönemi Irak edebiyatı, geçirdiği aşamalar ve tarihî gelişim göz önüne alınarak şu safhalara ayrılmaktadır: Yenilik Dönemi. Özellikle Bağdat halkının yaşantısını yansıtan bu edebiyat daha çok halkın yeni dünya görüşünü, düşünce ve duygularını, saray hayatını, eğlence ve av tutkularını işliyordu. Şiirde "hafif" vezniyle ve bediî sanatlarla süslenmiş edalı, zarif ve açık bir anlatım tarzı benimsenmiş; siyaset, kahramanlık, platonik aşk konuları terkedilerek felsefeye, sûfizme, öğreticiliğe, avcılığa, şarap ve cismanî aşka ilgi gösterilmişti. Farklı konularda geliştirilen nesir örneklerinin mihenk taşı ise risâlelerdi. Bu edebiyatın başını çekenler hiciv ve gazel şiirleriyle tanınan Beşşâr b. Bürd, eğlence ve şarap meclislerini, bohem hayatını işleyen şiirlerde Ebû Nüvâs, zühd ve hikemiyat şiirlerinde Ebü'l-Atâhiye, tercümede Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan Arapça'ya çeviren İbnü'l-Mukaffa' ve risâlelerde Ahmed b. Yûsuf, Sehl b. Hârûn ve Amr b. Mes'ade idi. Bu dönemde nahiv konuları üzerinde ise Basra ve Kûfe dilcileri ihtilâfa düşmüşler, sonuçta adlarını oturdukları şehirlerden alan iki ekol oluşturmuşlardı (bk. BASRİYYÛN; KÛFİYYÛN).

Karşıt Edebiyat Dönemi. III. (IX.) yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve birinci safhayı

reddetmeyen, ancak ona kafa tutan bu ikinci safhanın önemli özelliği, ediplerin edebî ilimlerde eski Arap kültürüne dönük olmakla birlikte Irak'a has Arap kaynaklı bir üslûp ortaya koymaya çalışmış olmalarıdır. Bu safha şiirlerinde Câhiliye şiirinin saydamlığı hissedilmekte ve eski Arap edebiyatı terimleriyle bedevî şiiri örneklerine rastlanmaktadır. Bu dönem şairlerinin başında, hayatının çoğunu Bağdat ve Musul saraylarında geçiren ve lirik şiirleriyle bu şehirlerdeki aristokrat mutlu azınlığın hayatını anlatan Ebû Temmâm gelir; onu yine bir saray şairi olan Buhtürî ve pastoral şiirleriyle ünlü İbnü'r-Rûmî takip eder. Bu çağın en ünlü simalarından biri de Halife Mu'tez-Billâh'ın İbnü'l-Mu'tez lakabıyla tanınan oğlu Abdullah b. Mu'tez'dir. Bohem hayatı yaşayan ve zamanını av ve eğlenceyle geçiren şair bu yaşantısına uygun şiirler yazmış, öldürülmesinden önceki son gününde de halifelik yapmıştı. Diğer bir ünlü şair de Abbâsî halifelerinin dahi hicvinden kurtulamadığı Di'bil el-Huzâî'dir.

Irak edebiyat ve düşünce tarihinin en verimli dönemi sayılan bu safhada gerçekleştirilen tercüme hareketi, ileride bütün dünyayı etkileyecek olan Ortaçağ İslâm ilim ve fikir hayatının temelini teşkil eder. Huneyn b. İshak, Buhtîşû', Nevbaht ve Mâserceveyh oğullarıyla Sâbit b. Kurre ve oğlu Sinân b. Sâbit gibi ünlü mütercimler Grekçe, Latince, Süryânîce, Pehlevîce ve Hintçe'den yaptıkları tercümelerle tıp, fizik, kimya, botanik, matematik, astronomi, felsefe, mantık, müzik, edebiyat ve siyaset alanlarındaki ünlü eserleri Arap diline kazandırmışlardır. Bunun sonucunda tanınan yeni bilimler ve dolayısıyla açılan yeni ufuklar müslüman münevverleri çok yönlü düşünceye yöneltti. İslâm medeniyeti çerçevesinde ilk ansiklopedik eserleri yazan Iraklı bilgin Câhiz oldu (ö. 255/869). Onun açık ifadeli kolay anlatım tarzı ve Aristo düşüncesini Câhiliye şiirine, felsefeyi edebiyata katarak geliştirdiği yeni üslûp ve bu üslûpla kaleme aldığı eserler kendisinden sonrakileri derinden etkilemiştir. İbn Kuteybe ʿUyûnü'l-aḫbâr, Müberred el-Kâmil fi'l-luġa ve'l-edeb, İbn Abdürabbih el-ʿİḳdü'l-ferîd, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî el-Eġānî ve Seâlibî Yetîmetü'd-dehr adlı eserlerinde onu taklit etmişlerdir. Bu çağda İslâm dünyasının din, dil, edebiyat ve edebî eleştiri alanlarındaki ünlü simaları da Irak'ta toplanmıştı. Bunların başında el-Aṣmaʿiyyât adlı antolojinin yazarı Asmaî, Arap şiirine "habeb"

(mütedârek) bahrini eklediği söylenen Ahfeş el-Evsat, Arap edebiyatı tarihinde ilk kitap sayılan Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾnın yazarı İbn Sellâm el-Cumahî, Kitâbü'l-Muvâzene beyne'ṭ-Ṭâʾiyyeyn adlı eseriyle Arap şiirini inceleyip eleştiren Hasan b. Bişr el-Âmidî, Arap edebiyatında edebî tenkidin temel kaynakları sayılan Naḳdü'ş-şiʿr ve Naḳdü'n-neṣr adlı kitapların yazarı Kudâme b. Ca'fer, nesir ve nazım sanatlarını inceleyen Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn kitabının yazarı Ebû Hilâl el-Askerî gelmektedir.

Bunalım Dönemi. IV. (X.) yüzyılın başlarından Abbâsîler devrinin sonuna kadar devam etmiş olan, yeterince değişim ve ilerleme sağlayamayan istikrarsız safhadır. IX. yüzyılın sonlarına doğru doruk noktasına ulaşan Irak edebiyatı, X. yüzyılın başlarında ortaya çıkan sosyal değişikliklerden etkilenerek yavaş yavaş hüviyetini kaybetmeye başlamış, özellikle Arap şiiri bâdiye ve sahranın huzur ve saydamlığından Bağdat, Sâmerrâ, Kûfe, Basra, Musul ve Erbil gibi kargaşa içindeki gürültülü hayatına; edebiyat, felsefe ve siyaset meclislerinden işret meclislerine taşındığından eski asaletini kaybetmiş ve gitgide sanat değeri pek yüksek olmayan bir çeşit şehevî şiir haline gelmişti. Ancak tercüme yoluyla edebiyata kazandırılan nesir türü eserlerde seçilmiş kelimelerle ve ince bir anlatım tarzıyla karşılaşılmaktadır. Ayrıca bu çalışmalarda önsözlere geniş yer verilmiş ve ayrıntılara özen gösterilmiştir. Bu devirde adını duyuran şairlerin en önemlileri öğretici-felsefî ve hamâsî şiirleriyle şöhret yapan Mütenebbî, kahramanlık, aşk ve hasret şiirleri terennüm eden Hamdânîler'den Ebû Firâs el-Hamdânî, tasavvuf, hikmet ve belâgat dolu şiirlerinde bedâvet ruhuyla medeniyet ruhunu bir araya getiren ünlü dil bilgini ve fakih Şerîf er-Radî ve gazelleriyle tanınan Mihyâr ed-Deylemî'dir.

Irak edebiyatında ortak fikirlere sahip beş Basralı filozof ve ilim adamının kurduğu İhvân-ı Safâ ekolünün çok önemli bir yeri vardır. X. yüzyılın ikinci yarısında Basra'da kurulan ve gizli siyasî amaçlar güden bu ekol dünya çapında bir fikir cereyanı başlatmış ve özellikle Irak, genellikle de Arap edebiyatını bugüne kadar etkilemiştir. İhvân-ı Safâ'nın çeşitli İslâmî ilimlerle müsbet ilimler, dil, felsefe, mantık vb. alanlarda kaleme aldığı elli iki risâle değerli bir ansiklopedi mahiyetindedir.

Türkler XI. yüzyıldan itibaren batıya doğru ilerlerken İslâm âleminin her tarafından Bağdat'a yönelen edebiyatçı ve ilim adamları burayı Ortaçağ'ın

en ünlü ilim ve kültür merkezi haline getirmişlerdi. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bilginler Bağdat'ta kaldıkları gibi Gazzâlî Nizâmiye Medresesi'nde hocalık yapmış, ünlü Türk dilcisi Kâşgarlı Mahmud da Araplar'a Türkçe öğretmek amacıyla yazdığı Dîvânü lugāti't-Türk'ü muhtemelen 470'te (1077) Bağdat'ta Halife Muktedî-Biemrillâh'ın oğlu Ebü'l-Kāsım Abdullah'a takdim etmiştir.

Bu dönemde Irak edebiyatı şiir gibi nesir dalında da sadece edebiyat yapmak amacıyla anlamdan çok şekil güzelliğine değer vermiş ve her türlü yeniliğe kucak açmış, medeniyet ve refah içinde yaşayan Irak toplumundaki nesir örnekleri yavaş yavaş beyan ve bedî' sanatları ile secili üslûba yönelmişti. Bu tür eserlerin başlıca örneği Binbir Gece masallarıdır. Câhiz'in edebî sanatları özenle kullandığı et-Terbîʿ ve't-tedvîr adlı kitabı makāme türünün doğmasına yol açmış, Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin özel bir biçim verdiği bu tür, Basralı Harîrî tarafından geliştirilerek son şekline kavuşturulmuştur. Aslında hile, sahtekârlık ve dilencilik konularını işleyen makāmât türü eserler, o çağdaki Irak toplumunun günün ağır şartları altında ezilen bir bölümünün yaşantısına ışık tutmaktadır. Harîrî'nin el-Maḳāmat'ı, Hemedânî'ninki kadar eğitici olduğu gibi üslûp güzelliği ve nahiv bilmecelerinin çokluğu bakımlarından ondan daha üstündür. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in el-Mes̱elü's-sâʾir'i, ihtiva ettiği geniş edebî bilgilerin felsefî ve eğitici bir yaklaşımla ele alınması bakımından bu devirde yazılan eserlerin en önemlisidir.

Moğol istilâsı sırasında Bağdat tahrip edilerek yağmalanırken kütüphaneler de yıkılmış ve çoğu yakılan kitapların geriye kalanları Dicle nehrine atılmıştı. Bu dönemde Irak'taki bilgin, edip ve filozoflar Dımaşk, Halep, Kahire, İskenderiye, Mağrib ve Endülüs'e kaçarak oralarda bilim ve edebiyat hayatına canlılık kazandırdılar. Moğol istilâsının ardından tamir edilen medreseler tekrar faaliyete geçmişse de Irak edebiyatı bir daha eski seviyesine ulaşamamış, durgun, verimsiz ve taklitçi bir düzeyde kalmış olmakla birlikte zaman zaman bazı önemli simaların da yetiştiği görülür. Bunların en ünlüleri Vefeyâtü'l-aʿyân adlı eserinde birçok âlim, edip, hükümdar, emîr ve diğer meşhur simaların tercüme-i hâlini yazan İbn Hallikân ile Mardin Artuklu Hükümdarı II. Necmeddin Gazi'ye yirmi dokuz adet

Arapça kaside yazan Safiyyüddin el-Hillî’dir. el-Artuḳıyyât adı verilen bu kasideler sırasıyla elifbâdaki yirmi dokuz harfle başlamakta ve her biri yirmi dokuz beyitten oluşmaktadır; dillerinin sadeliği, üslûplarının sağlamlığı ve seçilmiş kelimeleriyle dikkat çekerler.

Moğol istilâsından sonraki kötü idareler yüzünden ortaya çıkan şiddet, yolsuzluk ve yoksulluğun bozduğu Irak’ın sosyal yapısındaki değişiklikler ve yaşanan huzursuzluk halk kitlelerini ikiye böldü; bir yanda dine ve imana aşırı bağlılık, öte yanda edepsizliği ve ibâhiyyeyi benimseyen bir hayat tarzı görülüyordu. Bu durum edebiyata da yansıdı ve ortaya biri din konularını işleyen tasavvuf ağırlıklı, diğeri mevâliyâ, kûmâ, zecel, müveşşah, dûbeyt gibi halk şiiri vezinleri ve halk diliyle yazılmış, düşük mânalı, tutarsız sözler içeren şehevî şiirler olmak üzere iki şiir türü çıkardı. Tasavvuf ağırlıklı dinî şiirlerde Anadolu’da gelişen Bektaşîlik ile İran’da gelişen Hurûfîliğin ve kısmen de Müşa‘şa‘lar’ın etkisi görülür.

Irak sahasında yetişen en büyük sima hiç şüphesiz Türkçe, Farsça, Arapça üç ayrı divanın, ayrıca onun üzerinde manzum ve mensur eserin sahibi olan Fuzûlî’dir. Gerçekçi, akılcı ve âşık tavırlarıyla bir devrin fikir hayatına damgasını vuran Fuzûlî, geriye bıraktığı eserleriyle de bugüne kadar bütün Ortadoğu edebiyatı üzerinde etkisini sürdürmüştür. Onun Arap ve daha çok Irak edebiyatı üzerindeki etkilerini özellikle Musullu şair Abdülbâkī el-Fârûkī ile Arapça, Türkçe, Farsça ve Kürtçe şiir yazan Kerküklü hiciv şairi Rızâ Talebânî ve ünlü Türkmen şairi Hicrî Dede’de görmek mümkündür. Emîrü’ş-şuarâ Ahmed Şevkī de Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûn’undan esinlenerek aynı halk hikâyesini bir piyesinde işlemiştir. Fuzûlî’den sonra yaşayan diğer Iraklı şairler de genellikle onun gibi üç dilde şiirler yazmışlardır. Irak edebiyatı tarihi bakımından XVI. yüzyılda kaleme alınan kıymetli kitaplardan biri ünlü şair Ahdî-i Bağdâdî’nin Gülşen-i Şuarâ’sıdır. Bağdatlı Vâlihî, Zihni Çelebi, Âteşî, Ekrem Bey ve Kaytamaz Bey Karakoyunlu gibi birçok şairin ele alındığı bu kitap, Fuzûlî’nin Hadîkatü’s-suadâ’sından sonra Irak’ta yazılan ikinci Türkçe mensur eserdir.

XVIII. yüzyıl Irak edebiyatçılarının öncüsü Mebâliğu’l-hikem adlı eserin sahibi olan ve sultanları, vezirleri hicvetmeye başlayınca Bursa’ya sürgüne gönderilen ünlü Türkmen şairi Abdürrezzâk Nevres’tir. Erbilli Garîbî’nin 1181 (1767-68) yılında Bağdat’a telgraf hattı çekilmesini anlatan

kasidesiyle Abdullah Sâfî'nin 1292'de (1875) Kerkük'teki taş köprünün inşasını konu alan kasidesi, memleketteki önemli bazı olayları nazım yoluyla dile getiren başlıca eserlerdi. Millî şiirde de adını duyuran Abdullah Sâfî, ayrıca Irak Türkleri'nin dilini ıslah gayesiyle bir Türkmen sözlüğü de hazırlamıştır. Bu sıralarda Irak şiirinde yeni temaların işlenmeye başladığı görülür. Siyasî ve sosyal şiir alanında Şeyh Rızâ isim yapmıştı. Tabiat tasvirleriyle ve bilhassa ilkbahar kasidesiyle ünlenen Tabiboğlu aynı zamanda feminist bir şair olarak tanınıyordu. Yine Abdurrahman Hâlis, Fâiz, Muhammed Mihrî, Musullu Abdülbâkī el-Fârûkī, Abdülgaffâr el-Ahres ve Muhyiddin Kābil gibi o çağın şairleri de Irak edebiyatında iyi bir mevki elde etmişlerdi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm birliği hareketi şiddetlendiği için şairler de eserlerini bu hareketin ifade aracı olan Osmanlı Türkçesi ile yazıyorlar ve aralarından kötü sosyal şartları eleştirenler çıkmakla birlikte daha çok münacaatlarla sistemin kötülüklerini dile getiriyorlardı. 1869 yılı başlarında Bağdat valisi tayin edilen Midhat Paşa, beraberinde getirdiği küçük bir matbaa ile Türkçe-Arapça olarak vilâyetin resmî gazetesi ez-Zevrâ'yı yayımlamıştı. Daha sonra da yine Türkçe-Arapça olarak Osmanlı birliği düşüncesini destekleyen Tefekkür adındaki ilk özel gazete çıkarıldı. Osmanlı meşrutiyet inkılâbından sonra Lübnan asıllı dilci Anistâs Mârî el-Kermilî, Bağdat'ta Arapça olarak özel Luġatü'l-ʿArab adlı aylık dergisini yayımlamaya başladı (1908). Sağlam dili ve güzel üslûbuyla nesir sahasında yeni bir çığır açan bu dergide Irak edebiyatının ünlü simalarından Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Eddî Şîr, I. Dünya Savaşı'nda İngilizler'e karşı cihad eden Necefli şair Muhammed Saîd el-Habbûbî, Dâvud Çelebi, Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî ve Maʻrûf er-Rusâfî gibi yazar ve şairler düşüncelerini yaymaya çalıştılar. Yine bu sıralarda Kerkük'te Türkmen şairi Seyyid Mahmud Cevâd tarafından Kevkebi Maârif adlı ilk özel Türkçe dergi çıkarılıyor ve bu dergiye Hicrî Dede, Hıdır Lutfî, Molla Sâbir ve Muhammed Sâdık gibi Türkmen düşünür ve edebiyatçıları yazı yazıyorlardı.

Çağdaş Irak edebiyatı 1921'de Irak Krallığı'nın kurulmasıyla başlar. Bu edebiyat bir taraftan Mısır'daki modern edebiyat hamlesinin, diğer taraftan Osmanlı Edebiyât-ı Cedîde akımının etkisi altında kalmıştır. Özellikle Mısır şiirinin etkisini taşıyan Ahmed Sâfî en-Necefî, Muhammed Rızâ eş-Şebîbî

ve Muhammed Behcet el-Eserî biçim ve içerik bakımından yeni şiirler yazmışlardır. Bunlara, Irak Devleti kurulmadan önce İngiliz sömürge idaresine karşı başlatılan halk ayaklanmasına (1920) katılmış Muhammed Mehdî el-Basîr, Abdülhüseyin el-İzrî, Ali eş-Şarkī ve Muhammed el-Hâşimî gibi devrimci-siyasî şairler de eklenebilir. Bu dönem şairleri arasında, Irak Devleti'nin kurucusu Kral I. Faysal'ın tahta oturmasını kutlayan Zehâvî ve Muhammed Mehdî el-Cevâhirî'nin yanı sıra durumdan memnun olmayan ve manda politikasını eleştiren Ma'rûf er-Rusâfî de yer alır. Bunlardan Rusâfî ile Zehâvî "sultânü'ş-şuarâ'" unvanını elde etmek için rekabete girmişler ve her fırsatta birbirleriyle kıyasıya mücadele etmişlerdir. Irak edebiyatının iki dünya savaşı arasındaki devrede klasizmin biçim kurallarını kıran romantizmden,

toplumun millî ve içtimaî konularını ele alan objektivizme yöneldiği sırada en popüler konu olan tesettür tartışmalarına bu iki ünlü şair de katılmış ve aralarında şiddetli bir tartışma cereyan etmişti. Ömer Seyfeddin ve Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi Osmanlı hikâye ve roman yazarlarının etkisi altında kalan yazar Mahmûd Ahmed es-Seyyid de ilk piyes yazarı olarak ortaya çıkmıştır. Hikâye ve piyeslerinde çağdaş fikir akımlarını yansıtan bu yazar daha çok toplum hayatının güldürürken düşündüren sahnelerini işlemiştir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra esen hürriyet ve demokrasi rüzgârları Irak edebiyatını da yeni ufuklara taşıdı. Bazı günlük ve haftalık gazetelerle mizah dergileri edebiyata geniş sayfalar ayırdı. Önderliğini genç şairlerden Abdülvehhâb el-Beyâtî, Nâzik el-Melâike ve Bedir Şâkir es-Seyyâb'ın üstlendiği serbest şiir ekolü, vezin ve kafiyeye sadık kalma noktasından hareket ederek klasik şiir çerçevesini kırıp kendine özgü bir dil ve yeni bir biçimle ortaya çıktı; kısa sürede de yeni bir çığır halinde Irak'tan bütün Arap dünyasına yayıldı. 1958 devriminden sonra başlayan cumhuriyet döneminde ilerici-devrimci şiir hareketinin ilk sıralarında Beyâtî, Kâzım Cevâd, Kâzım es-Semâvî ve Goran yer aldı; Edmon Sabrî, Abdülmelik Nûrî ve Zünnûn Eyyûb da bu akımın nesirdeki temsilcileriydi. Nâzik el-Melâike, komünistlerden ayrıldıktan sonra Bedir Şâkir es-Seyyâb, Hâfız Cemîl, Hâlid eş-Şevvâf ve Şefîk el-Kemâlî ise bu dönemdeki milliyetçi edebiyat akımının önde gelen simalarını oluşturdular. Halkçılık ve halk edebiyatı araştırmaları alanında Bağdat'ta 1962'den sonra Arapça, İngilizce, Almanca, İtalyanca, Türkçe ve Farsça yayımlanan aylık et-Türâs̱ü'ş-şa'bî

dergisiyle hem hızlanmış hem de burada ebûziyye, meymer, lavuk ve horyat gibi birçok halk şiiri türünde güzel örnekler yayımlamışlardır. Ayrıca Irak'ta çıkan Arapça, Kürtçe ve Türkmence gazete ve dergiler de sayfalarını şiir ve edebiyat türlerine açtılar. 1968 yöneticileri Kürtler'e siyasî ve kültürel, Türkmenler'le Süryânîler'e de 1970'te yalnız kültürel hak tanıdılar. Böylece bu azınlıklar Bağdat ve Süleymâniye'de çıkarmaya başladıkları çeşitli Arapça-Kürtçe, Arapça-Türkmence ve Süryânîce yayın organlarıyla özellikle Arapça el-Aḳlâm, es̱-S̱eḳāfetü'l-ʿArabiyye ve Âfâḳ ʿArabiyye, Kürtçe Rûşenbirî, Türkmence Kardaşlık ve Süryânîce Beynen-Nehreyn dergileriyle edebiyatlarını geliştirmeye ve geniş çapta yaymaya fırsat buldular. Bugün de yeni fikir cereyanlarında kaynaşan çeşitli düşüncelerin temsilcisi Arap ve azınlık edebiyatçıları, farklı konularda geliştirdikleri çeşitli yeniliklerle Irak halkının problemlerine çözüm getirmeye çalışmaktadırlar. İlgi alanları ve sayıları gittikçe artan Iraklı edebiyatçılar arasında başlıca hikâye ve roman yazarları Ca'fer el-Halîlî, Abdülmecîd Lutfî, Gāib Tu'me Fermân, Abdullah Niyâzî, Abdurrahman er-Rubey'î, Cum'a el-Lâmi' ve Mûsâ Kiredî; tiyatro yazarları Âdil Kâzım, Yûsuf el-Ânî, Muhiddin Zengene ve Muhammed Münîr Âl-i Yâsîn; şairler ise Muhammed Mehdî el-Cevâhirî, Hamîd Saîd, Sa'dî Yûsuf, Bülend el-Haydarî, M. Cemîl Şeleş, Abdülvehhâb el-Beyâtî, Fevzî Kerîm, Sâmî Mehdî, Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn, Abdüllatîf İteymiş, Abdürrezzâk Abdülvâhid; dilcilikte Mustafa Cevâd, İbrâhim es-Sâmerrâî, Mehdî el-Mahzûmî ve Muhammed Behcet el-Eserî; edebiyat eleştirisinde es̱-S̱eḳāfetü'l-cedîde dergisinin kurucusu ve başyazarı Salâh Hâlis, Muhsin Câsim el-Mûsevî,

Kâmil el-Basîr, Fâzıl Tâmir ve İnâd Gazvân; tercüme alanında Gāib Tu'me Fermân, Celîl Kemâleddin, Selîm Tâhâ et-Tikrîtî, Yûsuf Ya'kūb el-Haddâd ve M. Cemîl Rojbeyânî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 32; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 36, 83, 99, 132, 178, 281; İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib (nşr. Max Grünert), Beyrut 1967,

s. 205, 281, 315, 398; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, II, 68; İbnü'l-Enbârî, el-İnṣâf fî mesâʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1953, s. 4-7; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, X, 20; XII, 40-45; XVIII, 165; XIX, 157; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîn ve'l-Başriyyîn, Kahire, ts., s. 13; Merzübânî, el-Müveşşaḥ, Kahire 1965, s. 62; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 60, 120; Ebû Hayyan et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese (Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, II, 4 vd.; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, III, 104; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal, Kahire 1317/1899, I, 40; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 3-4, 11; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 98; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 178-189; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, s. 247, 284; a.mlf., el-Müzhir, II, 247; Tâhâ Hüseyin, Min Ḥâdiṯi'ş-şiʿr ve'n-neṯr, Kahire 1936, s. 80-123; Muhammed Kürd Ali, Ümerâʾü'l-beyân, Kahire 1937, II, 311-487; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Kahire 1938, I, 408-424; III, 127-141; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1953, s. 310-311, 365, 373-430, 439, 478, 482-555, 562, 596-718, 720, 739-756, 870, 874, 892-938, 980-1030; Ca'fer Âl-i Mahbûbe, Medînetü'n-Necef ve ḥâżiruhâ, Necef 1954, s. 16, 402-423; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 240; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu'l-ʿIrâḳ beyne'l-İḫtilâleyn, Bağdad 1955, VI, 247; VII, 131; Tâhâ Bâkır, Muḳaddime fî târîḫi'l-ḥaḍâreti'l-ḳadîme, Bağdad 1955, s. 460; Hamîd Araslı, Maṭlaʿü'l-iʿtiḳād ve'l-ḳaṣâʾidü'l-ʿArabiyye, Bakü 1958, bk. Önsöz; Mârun Abbûd, Edebü'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 215-217; İsmâil Müzhir, Târîḫu'l-fikri'l-ʿArabî, Kahire 1962, s. 152-173; İbrâhim Dakūkī, Fünûnü'l-edebi'ş-şaʿbi't-Türkmânî, Bağdad 1962, s. 31; a.mlf., Irak Türkmenleri, Ankara 1970, s. 31-36; a.mlf., "Melhametü Leylâ ve'l-Mecnûn li-Fużûlî el-Baġdâdî", el-İḫâʾ (Kardeşlik), sy. 3, Bağdad 1960, s. 6-7; a.mlf., "el-Edebü't-Türkiyyü'l-muʿâşır", ʿÂlemü'l-fikr, XIII/2, Küveyt 1982, s. 57-92; Enîs el-Makdisî, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîṯ, Beyrut 1964, s. 64, 328; Emtanyos Mihail, Dirâsât fi'ş-şiʿri'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîṯ, Beyrut 1968, s. 31, 38, 238, 277; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 5-8, 153-155, 173-185, 245-247; C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, I, 84, 113; II, 348; III, 265; Corci Zeydan, Târîḫu'l-ʿArab ḳable'l-İslâm, Beyrut 1969, s. 52-54; Alessio Bombaci, Iran and Islam, Edinburgh 1971, s. 105; Avnüşşerîf Kāsım, Şiʿrü'l-Başra fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut 1973, s. 62-64, 80, 87, 89, 112; Abdülazîz Atîk, el-Medḫal ilâ ʿilmi'n-naḥv ve'ṣ-ṣarf, Beyrut 1974, s. 131-132; Sâlah Mustafa el-Fevvâl,

el-Muḳaddime li-ʿilmi'l-ictimâʿi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî, Kahire 1982, s. 56-57; Takī ed-Debbâğ, Ḥaḍâretü'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1985, I, 140; Fâzıl Abdülvâhid, "el-Edeb", el-Ḥaḍâretü'l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1985, I, 330-331; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1985, I, 40-42; Ca'fer el-Halîlî, Mevsûʿatü'l-ʿatebâti'l - muḳaddese: ḳısmü'n - Necef, Beyrut 1407/1987, VII, 16, 18, 25; B. M. Memmedeliyev, Kûfe Gramatika Mektebi, Bakü 1988, s. 5-7; M. Beyyûmî Mehrân, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-ḳadîm, İskenderiye 1990, s. 31, 56, 68, 247, 352, 420-429; Ch. Pellat, "ʿIrāḳ", EI² (İng.), III, 1261-1265.

İbrahim Dakukī

2. Eğitim ve Öğretim.

Birçok eski medeniyete beşiklik etmiş olan Irak eğitim öğretim tarihi açısından zengin bir geçmişe sahiptir. Elde edilen kazı sonuçlarından ve özellikle çivi yazılı tabletlerden bu faaliyetlerin Sumerler zamanına kadar uzandığı anlaşılmaktadır (m.ö. 3000). Genellikle devlete kâtip yetiştirmek için kurulan ilk eğitim müesseseleri tapınakların yanında âdeta onların birer bölümü gibi inşa ediliyordu. Tabletler üzerinde yapılan çalışmalarda, düzenli yazı yazma yeteneğini geliştirmek için öğrencilere idarî ve ekonomik bilgiler ihtiva eden ödevler veriliyordu. Eğitim ağırlıklı olarak teoloji, botanik, temel matematik, edebiyat, astronomi ve mûsiki alanlarında yapılıyordu. Okullarda bu ilim dalları ve toplum hakkındaki değişik bilgiler tabletler aracılığıyla toplanıp arşivleniyor ve okudukları sürece öğrencilere aktarılıyordu. Asur Kralı Assurbanipal (m.ö. 668-626 [?]), Ninevâ şehrinde dünyanın ilklerinden biri sayılan büyük bir kütüphane kurdu. Burada ilm-i nücûm, teolojik bilgiler, mâbut listeleri, masallar, avcılık ve kralların kahramanlıklarına dayanan mitolojik eserlerden oluşan birçok Sumerce ve Akkadca tablet bir araya getirilmişti. Grek kültürü ile milâttan önce 331'de tanışan Irak daha önce Medler ve Persler aracılığıyla İran kültürünün etkisi altına girmiş, Gassânîler ve Lahmîler yoluyla da bölgenin Câhiliye Arap kültüründen haberdar olmuştu. Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının hâkimiyeti altındaki bu iki Arap devletinin başşehirleri Enbâr ve Hîre'de

zengin ailelerin çocukları evlerde eğitim görüyorlardı (Cevâd Ali, VIII, 294-295). Özellikle Enbâr civarına yerleşen bazı Arap kabileleri çocuklarını kültür ocakları denilebilecek yerlerde eğitiyorlar (Taberî, III, 375), bazıları ise daha çok şiir, edebiyat ve yazı alanını içeren eğitimlerini kendi imkânlarıyla veriyorlardı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XI, 54). Hâlid b. Velîd Enbâr'ı fethettiğinde burada halkın yazı yazmayı bildiğini görmüştü. İslâmiyet öncesi dönemde genellikle mâbed, ocak ve evlerde verilen eğitim İslâm fetihlerinden sonra camilere kaydı.

Irak'ın fethinden sonra kurulan Basra ve Kûfe şehirleri kısa sürede askerî, siyasî, kültürel ve ekonomik merkezler haline geldikleri gibi aynı zamanda birer eğitim merkezi de oldular. Kûfe'ye yerleşen sahâbîlerden ilmî otoritesiyle sivrilen Abdullah b. Mes'ûd'un 4000 civarında öğrenci okuttuğu rivayet edilir. Sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak'ta başlatılan Kur'an ilimlerine ve sünnete dayalı eğitim daha sonra diğer dinî ilimlerle zenginleştirildi; II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren de özellikle Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla sistemleştirilerek bir ekol haline getirildi. Abbâsîler devrine girerken Hicaz ekolüne (ehl-i hadîs) karşı Irak ekolü (ehl-i re'y) doğdu. Hicaz ve Irak ekollerinin ihtilâfı daha ziyade bilgi kaynağı farkına dayanmakla birlikte aralarında bazı usul farkları da bulunmaktaydı. Iraklılar Medine örfünü kaynak saymadıkları gibi hadis malzemeleri de azdı; mevcut üzerinde daha titiz ayıklama yapıyor ve re'y ictihadına daha fazla yer veriyorlardı. Basra ve Kûfe'de çeşitli Arap kabileleriyle birlikte çoğunluğu Farsça konuşan başka unsurlar da bulunuyordu. Araplar'ın bunlarla ilişkileri sonucunda hayat tarzlarında bazı değişmeler ve dillerinde bozulmalar ortaya çıktı. Bu farklılık Kur'an okunmasında da kendini gösterdi. Önce Basra, daha sonra da Kûfe âlimleri bu dil problemini ortadan kaldırmaya, Arapça'nın yabancılar tarafından öğrenimini kolaylaştırmak için gramerini ilmî usullere dayalı kurallarla belirlemeye koyuldular. Böylece Irak toprakları üzerinde önce Basra'da, bir asır sonra da Kûfe'de başlayan bu hareket üç asır devam etti ve prensipleri, meselelere bakış tarzları açısından gösterdikleri farklılıklar, aralarındaki ihtilâflar ve rekabet yüzünden Basriyyûn ve Kûfiyyûn adlarıyla anılan iki ayrı ekol halinde gelişti.

II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru Bağdat İslâm kültür ve eğitim merkezlerinin en önemlilerinden biri durumuna geldi ve camilerin dışında

yüksek öğretim alanında ilk müessese burada açıldı. Abbâsî Halifesi Me'mûn (813-833), Bağdat'ta tercüme merkezi olarak faaliyette bulunmasının yanı sıra bir akademi ve halka açık kütüphane vazifesi gören Beytülhikme'yi kurdu; Hizânetü'l-hikme ve Hizânetü'l-kütüb denilen kütüphaneler de bu dönemde hizmet veren diğer eğitim müesseseleri olarak kabul edilebilir. Beytülhikme, kütüphaneler, mescidler ve özel öğretim kurumlarında birçok âlim, edebiyatçı, şair, muhaddis ve kurrânın yanı

sıra ünlü eğitimciler de yetişti. Bu medreselerde okutulan bilgiler tefsir, kıraat, hadis, kelâm, nahiv, sarf, belâgat ve edebiyatı içine alan naklî ilimlerle felsefe, hendese, astronomi, astroloji, müzik, tıp, kimya, matematik, tarih ve coğrafyayı içine alan aklî ilimler olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Abbâsîler döneminde Bağdat Şîa, Mu'tezile, Selefiyye ve Eş'ariyye gibi belli başlı kelâm mekteplerinin serpilip geliştiği en önemli kültür merkezlerinden biriydi. Aynı şekilde burada yapılan fıkıh çalışmaları da özelde Kûfe ve Bağdat'ın, genelde Irak'ın İslâm hukuku dalında seçkin bir mevkiye sahip olmasına yol açmıştı. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru kurulmaya başlayan fıkıh mezheplerine Irak'ın katkısı bölgenin İslâm kültürü açısından gelişmişliğine işaret etmektedir. Kelâm âlimlerinden Mu'tezilîler'in en büyük kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ilk akla gelen isimdir. Ebû Amr b. Alâ Basra ekolünü, Mufaddal ed-Dabbî de Kûfe ekolünü temsil eden diğer önemli şahsiyetlerdi. Edebiyat alanında ansiklopedik eserler veren Câhiz öncelikle zikredilmelidir. el-Eġānî adlı kitabını mûsikinin seçilmiş 100 sesinin ritmine göre kaleme alan, Arap yazı üslûbuna yenilikler getiren ve eserinde çağının sosyal hayatının izlerini aksettiren Ebü'l-Ferec el-İsfahânî de bu alanda zikredilmesi gereken diğer bir şahsiyettir.

Irak aklî ilimler alanında önemli kişiler yetiştirmiştir. Mantık, felsefe, matematik, müzik ve astronomi dallarında çalışmalar yapmış olan Ya'kūb b. İshak el-Kindî ile felsefe dünyasında Muallimi Sânî unvanını taşıyan Fârâbî bunların başında gelir. Abbâsîler döneminde yetişen tıp alanındaki ünlülerin arasında, Bağdat tabiplerini imtihana tâbi tutan Sinân b. Sâbit b. Kurre ile eserleri Avrupa ülkelerinde okutulan Ebû Bekir er-Râzî zikredilebilir. Bu faaliyetlerin gelişmesinde ilim adamlarına sağlanan ilmî ve fikrî hürriyetin önemli rolü vardı. Bağdat'ta özellikle Büveyhîler zamanında siyasî ve iktisadî durumun kötü olmasına rağmen birçok genel kütüphanenin yanında

özel kütüphaneler de bulunuyordu. Klasik kaynaklar, Halife Mu'tasım-Billâh'ın kütüphanesinde 10.000 kitabın mevcut olduğuna işaret eder. Büveyhî devrinin ünlü veziri Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesini de ancak 400 devenin taşıyabildiği rivayet edilir (İbnü'l-Esîr, VII, 211). Büveyhîler'den Muizzüddevle'nin oğulları Bahtiyâr ve Habeşî kitap meraklısıydılar. Bahtiyâr'a karşı başkaldıran Habeşî yenilip serveti müsadere edildiğinde kütüphanesinden 15.000 cilt kitap çıkmıştı. Kütüphaneler yapılan bağışlarla genişliyordu. Necef şehrinde Meşhed-i Ali'de mevcut olan kütüphaneye çeşitli zamanlarda Adudüddevle gibi sultanlar ve emîrler, vezirler, âlimler tarafından önemli miktarda kitap bağışlanmıştı. Adudüddevle tarafından Bağdat'ta büyük meblağlar harcanarak yaptırılan hastahanenin de (Bîmâristân-ı Adudî) bir kütüphanesi vardı. Irak'ta kurulan gerçek anlamda ilk yüksek öğretim müessesesi, Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından önce Bağdat'ta (1065-1067), daha sonra çeşitli şehirlerde açılan Nizâmiye medreseleridir. İslâm tarihindeki ilk çekirdek üniversiteyi teşkil eden bu medrese, halk arasında Bâtınî faaliyetlere karşı Sünnîliği korumak ve yaymak amacıyla kurulmuştu; devrin en ünlü âlimlerini bünyesinde topluyordu ve aynı zamanda zengin bir kütüphaneye sahipti. Öğrencilerin yeme içme ve barınma ihtiyaçlarının ücretsiz karşılandığı bu medrese Avrupa'nın ilk üniversitelerine örnek oluşturmuştur. Sünnî Müslümanlığın gelişmesinde büyük tesiri olan Nizâmiye medreseleri hususi mahiyette kurulduğu halde Nizâmülmülk, daha sonra bunları devletin teftiş ve himayesi altında işleyen resmî tahsil müesseseleri şekline sokmak suretiyle din terbiyesi ve öğretiminde inkılâp yapmış ve bu okulların usul ve programları uzun süre devam etmiştir. Halife Müstansır-Billâh'ın kurduğu Müstansıriyye de önemli medreselerden biridir.

Abbâsîler döneminde Irak'ta halifelerin sarayları ile vezir ve emîrlerin konaklarında ilim meclislerinin kurulması dönemin önemli eğitim ve öğretim faaliyetleri arasında sayılabilir. Halifelerin ve diğer önemli devlet adamlarının huzurunda yapılan bu toplantılarda ilmî çalışmalar ve tercüme faaliyetleri büyük gelişme göstermiş ve aklî ilimler dinî ve lisanî ilimler gibi itibar görmüşlerdi. İmam Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün huzurunda yapılan münazarada kazandığı başarıdan dolayı Nizâmiye Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmişti (a.g.e., X, 81).

Irak'ta medreselerin kuruluşu mescid, hankah, zâviye, bîmâristan ve evlerde

eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devamına engel teşkil etmemişti. Özellikle Bağdat'ta birçok tabip, mühendis ve matematikçi evlerinde talebelerine ders veriyordu. Klasik tarih kaynakları ve seyahatnâmelerde Irak medreselerinin kuruluşu, hocalarının durumu, eğitim sistemi, araç ve gereçleri hakkında çeşitli bilgiler vardır. Abbâsîler döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlayan sahaflar da büyük önem taşıyordu. Kitap alıp satılan bu dükkânlar aynı zamanda kültür alışverişi yapılan birer eğitim ve öğretim müessesesi görevi yapıyordu. Hayatının büyük bölümünü Irak'ta geçiren Câhiz kitapçı dükkânlarını kiralar, kitaplardan faydalanmak için orada gecelerdi (Yâkūt, IV, 56). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Nasr ez-Zeccâc ve Yâkūt el-Hamevî kitapçı dükkânlarından faydalanan diğer âlimlerdi (a.g.e., V, 157-158). İbnü'l-Cevzî, kendi zamanında Bağdat kitapçılar çarşısını âlim ve şairlerin oturup kalktığı bir yer olarak tavsif eder (Menâḳıbu Baġdâd, s. 26). Medreselerin yanında evlerde kurulan kütüphaneler o kadar çoğalmıştı ki âdeta bunlar müştemilâttan sayılıyordu.

Bağdat Moğollar'ın eline geçtikten sonra Irak'taki eğitim ve kültür merkezlerinden birçoğu tahrip edilmiş, âlimler de ya öldürülmüş ya da Irak dışına kaçmaya mecbur bırakılmıştı. VIII-IX. (XIV-XV.) yüzyıllarda yazılan bütün Arap kaynakları, Irak düşünür ve bilginlerinin Horasan ve Mâverâünnehir'den Suriye, Mısır ve Kayrevan'a kadar uzanan geniş bir sahaya yayıldıklarını kaydeder. Ayrıca Irak'taki cami, medrese ve evlerde bazı hocaların faaliyetlerine rastlamak mümkündü; ancak bütün bunlara rağmen Irak medreseleri IX. (XV.) yüzyıldan itibaren gerilemiş ve çoğu kapatılmıştı. Bu dönemden sonra Iraklı âlimler artık daha ziyade Mısır ve Suriye'den gelen çeşitli araştırma ve bilim eserlerine hâşiye yazmakla yetinmişlerdi. Irak eğitim ve öğretimi VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarına doğru tamamen tekke, zâviye ve camilere çekilmişti.

Çeşitli kaynaklarda Osmanlı hâkimiyetine geçtiği sırada Irak'ta kırk dokuz medresenin bulunduğu kaydedilir. Eğitim sistemi üç aşamalı idi. Bunların ilkinde Arap dili, belâgat ve kelâm dersleri verilir, başarı gösteren talebelere ayrıca Muḳaddime, el-Elfiyye ve Muġni'l-lebîb okutulurdu. İkinci aşamada fıkıh ve fıkıh usulü ile araştırma metotları öğretilir, üçüncü aşamada ise ders programı takip edilmez, okul dışından gelen hocalardan çeşitli bilim dallarında konferanslar dinlenir ve sonra da icâzet alınırdı. Veliler, perşembe günleri toplandığı için adına "hamîsiyye" denilen yardımlarla

okul masraflarına katılırlardı. Tanzimat devrinde girişilen ıslahat sürecinde eğitime de önem verilmiş, devletin birçok vilâyetinde askerî okulların yanı sıra mülkiye okulları da açılmıştı. Osmanlılar'ın eğitimdeki bu yenileme süreci Irak'a Vali Midhat Paşa

döneminde (1869-1872) ulaştı. Irak'ın üç vilâyeti Musul, Bağdat ve Basra'yı birbirine bağlayarak merkezî bir otorite kuran Midhat Paşa Bağdat'ta önce askerî, arkasından mülkî rüşdiyeyi açtı. Ancak halk bu okullara değil 1871'de kurulan sanayi mektebine büyük ilgi gösterdi. Midhat Paşa'dan sonra gelen Vali Redif Paşa da modern resmî eğitim sistemini uygulamaya devam etti ve Bağdat'ta ilk erkek lisesini açtı. 1880'den sonra Bağdat'ın dışında da modern okullar kuruldu. 1889'dan sonra önce Bağdat'ta, ardından bütün büyük şehirlerde ilkokullar açıldı ve giderleri vilâyet tahsisatına ilâveten ziraî ürünlerden alınan verginin % 5'i ile karşılandı. Irak'ta II. Meşrutiyet'ten önce eğitim alanında iki önemli adım atılmıştı; bunlar 1889'da Bağdat'ta ilk kız rüşdiyesinin, arkasından da Bağdat, Musul ve Basra'da ilk öğretmen okullarının açılması idi. Irak'ın öğretim alanında önemli yeri olan bu faaliyetlerin aynı zamanda hem cüret hem de ileri görüş mahsulü sayılmaları gerekir. 1908 yılının Eylül ayında yine Bağdat'ta açılan Hukuk Mektebi de memleketin başta idarî kadrosu olmak üzere büyük bir ihtiyacını karşılamıştı.

Osmanlılar devrinde, modern eğitim kurumlarının açıldığı I. Meşrutiyet dönemine kadar öğretim genellikle mahallî dillerde yapılıyordu. I. Meşrutiyet'ten itibaren ise öğretim dili resmen Türkçe olmakla birlikte uygulamada Arapça da varlığını sürdürdü. Öğretim dilinin sadece Arapça olduğu ilk okulu, Musullu avukat ve gazeteci Süleyman Feyzî 27 Ekim 1908'de Basra'da Feyziyye adıyla açtı ve bu tarihten sonra açılan bütün okullar Türkçe-Arapça veya yalnız Arapça eğitim verdi. Bu arada misyoner kuruluşları ve elçilikler yoluyla yabancı dilde eğitim yapan özel okullar açıldı. Bütün Irak okulları merkezî idare yöntemiyle Osmanlı Maarif Nezâreti'ne bağlı idi. İngilizler I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden sonra Basra'yı işgal edince (22 Kasım 1914) bütün okulları kapattılar; Türk öğretmenler de Osmanlı ordusuyla birlikte Kûtül'amâre bölgesine çekildiler. Uzun bir müddet kapalı kalan okullar, Basra âyanının İngiliz hâkimi Sir Berci Cooks'a başvurması üzerine 1915 öğretim yılından itibaren tekrar açıldı. İlkokullarda önce molla denilen din adamları bütün

öğrencilere tek sınıfta ders okuttu; öğretmen okulundan mezun öğretmenler 1916 yılından itibaren modern eğitim sistemine göre sınıfları birbirinden ayırmak suretiyle eğitime başladılar. 1921'de Irak Devleti kurulduktan sonra modern eğitim sistemine çok önem verildi ve bütün okullarda yalnız Arapça tedrîsat yapıldı. Ayrıca her vilâyet merkezinde bir lise ile bazı önemli merkezlerde meslek okulları açıldı. Irak eğitim öğretimi 1922-1927 yılları arasında genel müdürlüğe Sâtı‘ el-Husarî'nin tayiniyle yeni bir döneme girdi. Husarî, sistemi ilmî metotlara ve modern eğitim esaslarına göre yeniden ele aldı ve Iraklılar'da millî şuuru güçlendirmeyi, onları Arap birliğinin sağlanmasının gerektiğine inandırmayı hedef edindi; ilk iş olarak da dil ve tarih birliğine yönelik programlar koydu. Ancak bu faaliyetlerden İngiliz manda idaresi rahatsız oldu ve 1927'de onu görevinden ayrılmaya mecbur etti.

1932'de bağımsızlığına kavuşan Irak millî bir eğitim politikası belirleyerek bütün yabancı okulları Maarif Nezâreti'ne bağladı ve bir eğitim konseyi oluşturdu. Bu konseyin başına getirilen Colombia Üniversitesi profesörlerinden P. Monroe eski programları değiştirerek yeni bir sistem geliştirdi ve eğitim öğretimi yalnız devlet memuru yetiştirmekten kurtardı. Özellikle eski eğitimcilerin karşı çıktıkları bu program büyük bir titizlikle uygulandı ve bu çerçevede Irak'ın dört bir yanında ilk, orta, lise ve öğretmen okulları başta olmak üzere çeşitli meslek okulları açıldı. 1931-1932 öğretim yılında 314 erkek ve 67 kız okulu bulunurken bu rakam 1956-1957 öğretim yılında toplam 1046 erkek, 226 kız ve 532 karışık okula ulaştı. Bu okullarda 11.151 erkek ve 3519 bayan öğretmen görev yapıyordu. Önceleri Bağdat, Musul ve Basra bölgelerine ayrılmış olan eğitim öğretim sistemi, 1935 ders yılında faaliyetlerin gelişmesine paralel olarak on dört bölgeye ayrıldı. Fakat ertesi yıl okulların bütün istek ve ihtiyaçlarını karşılayamayan bu bölge sistemi kaldırılarak her vilâyette ayrı bir eğitim müdürlüğü ihdas edildi.

Irak'ın ilk yüksek öğretim kurumu Osmanlılar'ın 1908'de açtıkları Bağdat Hukuk Mektebi'dir. Bunu zaman içerisinde yine Bağdat'ta 1923'te Tıp ve Eczacılık Mektebi, 1942'de Mühendislik, 1946'da İlâhiyat, 1947'de Ticaret ve Ekonomi, 1949'da Fen ve Edebiyat, 1950'de Ziraat fakültelerinin açılması takip etti; ayrıca 1945'te Kraliçe Aliye Kız Enstitüsü, 1947'de Güzel Sanatlar Enstitüsü ve Irak Bilimler Akademisi kuruldu. Irak'ta ilk

üniversite 1924'te Bağdat'ta kurulan Âlü'l-beyt Üniversitesi'dir. 1952'de UNESCO tarafından Irak'a gönderilen uzmanlar, buradaki eğitim sistemini inceleyerek bir raporla birlikte önerilerini devlet yetkililerine sunmuşlardı. Irak'ta Câmiatü'l-hikme adlı ilk modern üniversite 1956'da kuruldu. Bunu 1958'de kurulan ve birçok fakülte, enstitü ve koleji içine alan Bağdat Üniversitesi takip etti. Kısa zamanda gelişerek ülkenin bilimsel ihtiyacını karşılayan en önemli müesseselerden biri haline geldi. Bu üniversitenin öğretim üyesi kadrosunun önemli bir kısmını, Irak Devleti'nin kuruluşunun ilk yıllarında yabancı ülkelerde okuyan ve kariyer yapan hocalar oluşturuyordu.

Irak'ta Osmanlı döneminde başlayan yüksek öğretim dili Türkçe idi. İngilizler Irak'a hâkim olunca bunun yerini Arapça aldı; ancak yeni açılan fen fakültelerinde İngilizce tedrîsat yapılıyordu. 1970'te yürürlüğe giren 132 sayılı Yüksek Öğretim ve Bilimsel Araştırmalar Bakanlığı Kuruluş Kanunu'nun 22. maddesinde öğretim dili olarak Arapça kabul edilmiş, diğer dillerde öğretim yapmak ise üniversiteler arası konseyin onayına bırakılmıştı. Bu karar, Yüksek Öğretim ve Bilimsel Araştırmalar Bakanlığı'nın onaylamasıyla 1977-1978 öğretim yılından itibaren her kategoride tek bir ders yabancı dilde okutulmak üzere uygulanmıştı. Irak'ta 1968-1969 yılından sonraki eğitim öğretim faaliyetlerinin en önemlisi, Bağdat'taki misyoner eğilimli Câmiatü'l-hikme'nin yabancı kadrosunun Araplaştırılmasıdır. Ayrıca 1975'te birçok enstitü ve meslek okulu bir araya getirilerek modern bir teknoloji üniversitesi kuruldu. Fen ilimleriyle ilgili terimlerin öğretiminde problemler çıktıysa da çeşitli bilimsel kurullarla bunlar ortadan kaldırıldı. Irak Bilimler Akademisi'nin yabancı terimlerin Arapça karşılığını bulmakta önemli çabaları oldu. Bünyesinde çeşitli bilimsel kuruluş temsilcilerini bulunduran bu kurumun en önemli çalışma alanı Arap dilini koruyup geliştirmek ve yabancı terimlere karşılık bulmaktı. Fen bilimleriyle ilgili olanların hemen hemen tamamında kullanılan terimlerden yaklaşık 2500 kadar yabancı kelime Arapça'ya kazandırılmış ve 3000 kadarının da kullanımı Arapça'ya uygun hale getirilmişti. Irak'ın ilk özel üniversitesi Hukuk, İngilizce, Arap Dili ve Edebiyatı ve Tarih bölümlerini içine alan ve 1963'te Öğretmenler Sendikası tarafından kurulup 1974'te devlete devredilen Batı tarzındaki Müstansıriyye'dir. Bu üniversitelere ilâveten 1988'de Bağdat'ta Saddam

İslâm İlimleri Üniversitesi açılırken ayrıca Basra (1972), Kûfe (1986), Musul (1977), Tikrît (1987),

Remâdî (1988), Hille (1988), Kādisiye (1988) ve Erbil'de de (1975) yeni üniversiteler kurulmuştur. İran-Irak Savaşı sonucunda iktisadî durumu iyice yıpranan Irak'ta yeni kurulan üniversiteler özel olup paralı eğitim yapmaktadır; bunların başlıcaları Bağdat'taki Râfideyn, Türâs ve Mansûr ile Basra'daki Körfez Üniversitesi'dir.

Irak'ta 1979 yılında çıkarılan bir kanunla okuma yazma seferberliği başlatıldı ve o zamana kadar % 42 olan okur yazar oranı en ücra köylere kadar ulaştırılan bu faaliyet neticesinde % 100'e yaklaştırıldı.

16 Nisan 1920'de Selâm adıyla Bağdat'ta kurulan kütüphane 1924'te Millî Kütüphane adıyla yeniden düzenlenmiştir; bugün burada çeşitli yerlerdeki şubeleriyle birlikte 1 milyona yakın kitap bulunmaktadır. 1930'lu yıllardan sonra Irak'ın bütün vilâyetlerinde birer genel kütüphane kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, el-Ṭabaḳāt, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XI, 54; XVI, 106; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 66-69, 357; İbnü'l Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbu Baġdâd, Bağdad 1921, s. 26; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 56; V, 157-158; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, bk. İndeks; Gustave Lebon, Ḥaḍâretü'l-ʿArab (trc. Âdil Züaytır), Kahire 1928, s. 525 vd.; Hasan Avn, el-ʿIrâḳ ve mâ tevâlâ ʿaleyh min ḥaḍârât, İskenderiye 1952; Nâsırüddin el-Esed, Meṣâdirü'ş-şiʿri'l-Câhilî, Kahire 1962, bk. İndeks; Saîd ed-Dîvecî, Medârisü'l-Mevṣıl fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Bağdad 1964; Âide Süleyman Ârif, Medârisü'l-fenni'l-ḳadîm, Beyrut 1392/1972, s. 65-87; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, bk. İndeks; M. Hüseyin ez-Zebîdî, Melâmiḥ mine'n-neḥḍati'l-ʿilmiyye fi'l-ʿIrâḳ fi'l-ḳarneyni'r-râbiʿ ve'l-ḫâmisi'l-hicriyyeyn, Bağdad 1980; a.mlf., "el-Merâkizü'ş-şeḳāfiyye fi'l-ʿIrâḳ fi'l-ḳarneyni'r-râbiʿ ve'l-

ḫâmisi'l-hicriyyeyn", Mecelletü'l-Müʾerriḫi'l-ʿArabî, XX, Bağdad 1981, s. 202-220; Ahmed Matlûb, Ḥareketü't-taʿrîb fil-ʿIrâḳ, Bağdad 1983, s. 210-220; Ḥaḍâretü'l-ʿIrâḳ (nşr. Dârü'l-Hürriyye), Bağdad 1985, I-XIII; C. Avvâd, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ḳadîmiyye fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1986, s. 18, 30, 196, 256; M. Şemseddin Günaltay, Yakın Şark: Elâm ve Mezopotamya, Türk Tarihinin İlk Devirleri, Ankara 1987, s. 393-404, 583; Müreyzin Saîd Müreyzin Useyrî, el-Ḥayâtül-ʿilmiyye fi'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Mekke 1407/1987, s. 49, 180-189; İsmail Erünsal, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 211-230, 244-245; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 1-16, 158, 195-198, 284-287; Îd Mer'î, "el-Kitâbe ve't-taʿlîm fî bilâdi'r-râfideyn", Dirâsât târîḫiyye, XLIII-XLIV, Dımaşk 1992, s. 7-42.

Âdil Câsim el-Beyâtî

3. Mimari.

Irak'ta İslâm mimarisi altın çağını Abbâsî, Selçuklu ve Atabekler döneminde yaşamış, ancak bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Başlangıçta Mezopotamya kültürlerinden, özellikle Bâbil mimarisinden etkilenen Abbâsî sanatı Sâmerrâ ile birlikte Türk dünyasına açılmış, Bağdat Tuğrul Bey'den sonra Selçuklu âbideleriyle donatılmıştır. Osmanlı döneminde yapılan ve günümüzde bu kültürün temsilcisi olan mimari eserler daha çok mahallî üslûpla ele alınmış küçük ölçüde iddiasız yapılardır; XVIII. yüzyıl sonrası dış süslemelerinde İran etkisi görülür.

Irak'ın İslâm topraklarına katılmasından hemen sonra kurulan Kûfe ve Basra'ya Abbâsîler zamanında Rakka ve Sâmerrâ eklenmiş, ancak asıl mimari gelişme yine yeni kurulan Bağdat'ta gerçekleşmiştir. Halife Hârûnürreşîd zamanında binbir gece masallarına da yansıyan ihtişamlı bir hayatın yaşandığı Bağdat, Sultan Melikşah'tan sonra bir Selçuklu şehri karakteri kazanmıştır. Atabekler döneminde ise Musul, Sincar ve Erbil'in birer başşehir olarak varlıklarını sürdürdükleri görülür. Etrafı surlarla

çevrilen şehirler cami, medrese, imaret, saray, çarşı, han ve hamamlarla donatılarak ilim, sanat ve ticaret merkezleri haline getirilmiştir. Ancak Irak'ın bu parlak dönemi Moğol istilâsı ile sona ermiş, sadece Celâyirli ve Karakoyunlular zamanında biraz canlanmış, Osmanlı idaresinde de bu canlılığını nisbeten korumuştur. Irak'ta uzun bir zaman diliminde vücuda getirilen İslâm mimarisini şöylece özetlemek mümkündür:

Külliyeler. Irak'taki mimari eserlerde külliyelerin çoğunlukla bir türbe etrafında geliştiği görülür. Bu topraklarda Yûnus, Yûşâ, Şît, Circîs gibi nebîler; Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Mûsâ el-Kâzım gibi Ehl-i beyt'ten zatlarla Şiî imamları; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf gibi Ehl-i sünnet imamları ve Abdülkādir-i Geylânî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ma'rûf-i Kerhî, Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi tasavvuf ehli velîler yatmaktadır. Selçuklu döneminde çoğunun mezarı üzerine birer türbe yapılarak bu mekânlar ziyaret yeri haline getirilmiştir. Genellikle hac yolu üzerinde bulunan türbelerin yanına zamanla ziyaretçi ve görevlilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere cami, medrese, zâviye, tekke gibi yapılar eklenince külliyeler ortaya çıkmıştır.

Bağdat'ta etrafı kale gibi surlarla çevrili olan İmâm-ı Âzam Külliyesi'ne 1935 yılına kadar kule burçlarla desteklenen iki büyük taç kapıyla giriliyordu. Yıkılan surların ve kapıların yerlerinde bugün sembolik nitelikte bir avlu duvarıyla iki kapı bulunmaktadır. Diğer külliyelerde avluya açılan taçkapıların yer aldığı kuşatma duvarları görkemli birer cephe oluşturur (bk. ÂZAMİYE KÜLLİYESİ). Şiîler'ce ihtimam gösterilen külliyelerin cepheleri Safevî ve Kaçar dönemlerinde, Abdülkādir-i Geylânî Külliyesi'ninki ise Irak Cumhuriyeti tarafından kemerleri kademeli nişler, kemer üstlerinden saçağa kadar uzanan tuğla-terrakota, mozaik çini ve kalem işi süslemelerle saray cephelerine benzetilmiştir (bk. ABDÜLKĀDİR-i GEYLÂNÎ KÜLLİYESİ). Şehâbeddin Sühreverdî Külliyesi'nin avluya açılan taçkapısı iki yandan sebil nişleriyle zenginleştirilmiştir. Külliyelerin çoğunda, etrafını çeviren kuşatma duvarlarına yaslanan ve cepheleri avluya bakan iki katlı medrese ve tekke hücreleri mevcuttur. Necef'te Hz. Ali Külliyesi'yle (Meşhed-i Ali) Kerbelâ'da Hz. Hüseyin Külliyesi'nde ikişer, Mûsâ Kâzım Külliyesi'nde dört minare yükselir; Abdülkādir-i Geylânî Külliyesi'ndeki iki minare ise farklı dönemlerde yapılmıştır.

Irak’ta merkezi cami olan Selçuklu külliyelerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda geçen Selçuka Hatun ve Terken Hatun külliyeleri cami, medrese ve imaret binalarından oluşuyordu. Erbil ve Musul ulucamileriyle Musul Mücâhidî Camii, etraflarında sıralanan külliye yapılarının merkezinde bulunuyordu. Osmanlı döneminde yapılan camilerin çoğu da külliye niteliğindedir. Son cemaat yerinin bir bölümü türbe haline getirilmiş ve diğer yapıları avlu etrafına sıralanmış camilere Bağdat’ta Murâdiyye (Murad Paşa), Âdile Hatun ve Haydarhâne, Musul’da Hizâm, Paşa ve Râbia Hatun camileri örnek gösterilebilir. Külliye binalarının çoğu bugün yıkılmış durumdadır.

Cami ve Mescidler. Tarihî kaynaklardan Irak’ta çok sayıda cami ve mescid inşa edildiği öğrenilmektedir. Ancak XIII. yüzyıla kadar yapılan eserlerin plan ve mimari durumları hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. VIII ve IX. yüzyıllarda Bağdat’ta inşa edilen Halife Mansûr ve Rusâfe camileriyle IX. yüzyılda Sâmerrâ’da yapılan Mütevekkiliyye (Sâmerrâ Ulucamii) ve Ebû Dülef camileri dikdörtgen revaklı bir avlu önünde neflerden oluştukları, yine Bağdat’ta bulunan Sultan Tuğrul Bey ve Melikşah camilerinin ise İran’daki Selçuklu camileri gibi mihrap önü kubbeli ve avlulueyvanlı plan şemasına sahip olduğu sanılmaktadır. Selçuklular

zamanında inşa edilip yalnız minareleri günümüze kadar gelebilen Bağdat Halife ve Zümrüd Hatun camileriyle Kumriyye (Kameriyye) Camii, Osmanlı döneminde çok kubbeli cami planında yeniden yapılmıştır. Harimleri altışar kubbeyle örtülen bu camilerin yanı sıra İmam Âkūlî ve Saray camileri de onar kubbeli harimleriyle aynı gruba girer. Hepsi dikdörtgen planlı olup iç mekânları pâyelerle mihraba paralel ikişer nefe ayrılmıştır. Musul Ulucamii ise dört nefli, yirmi sekiz kubbe ve tonozludur. Küçük ölçüde ele alınan çok kubbeli camiler, Saray Camii dışında Anadolu’daki ulucamiler seviyesine çıkamamıştır. Külliyelerdeki türbelere bitişik camilerin çoğu kare planlı ve sekiz destekle taşınan tromp geçişli tek kubbeyle örtülüdür; mekân üç taraftan nefler ve kubbeli revaklarla genişletilmiştir. Mimar Sinan’ın eseri olan Abdülkādir-i Geylânî Camii, plan ve mimari bakımından İstanbul Silivrikapı Hadım İbrâhim Paşa Camii’ni hatırlatır. Bu camilerin harimleri, Seyyid Sultan Ali Camii dışında doğu ve güney taraftan penceresiz kalın duvarlarla çevrili olduklarından nisbeten karanlıktır.

Irak’ta, günümüze ulaşabilen camilerde daha çok enine gelişmiş hacimde mihrap önü kubbeli planın uygulandığı görülür. İlk olarak Musul Mücâhidî Camii’nde rastlanan bu plan şemasında iç mekân, ortada büyük bir kubbe ile yanlarda yer alan ikişer beşik tonozla örtülü üç bölüm halindedir. Harime hâkim olan orta kısım yanlara geniş kemerlerle açılmaktadır. Yan bölümler, ortada bir pâye ve duvarlara yaslanan ikişer kemerle tekrar ikiye bölünmüştür. Musul camilerinin çoğunda yan kısımlara birer mihrap ve kuzey duvarlarına giriş kapıları açılmak suretiyle cemaat bakımından üç kısma ayrılan bir yapı ortaya konulmuştur. Sağ tarafı Şâfiîler’e ve sol tarafı Hanefîler’e tahsis edilen bu camilerin kubbeli ana mekânına “cuma kısmı” denilmektedir. Musul Hizâm, Ömer el-Esved, Paşa, Ömeriyye ve Agavât camileri bu üç bölümlü yapıların tipik örnekleridir. Enine gelişmiş mihrap önü kubbeli plan şeması Bağdat camilerinde değişik bir biçimde uygulanmış, orta kubbeyi taşıyan pâye sayısı dörde çıkarılarak daha geniş ve bütünlük gösteren bir iç mekân elde edilmiştir. Mimar Sinan’ın tasarımladığı Murad Paşa (Murâdiyye) Camii’nde görülen sekiz destekli cami planı Ahmediyye ve Haydarhâne camilerinde de tekrarlanmıştır. Bu camilerde yan kısımlar, mihraba paralel ikişer kemerle desteklenen ikinci derecede kubbelerle örtülüdür. Dıştan, orta kubbenin kasnakları Timurlu sanatının etkisiyle aşırı derecede yükseltilerek Semerkant yapılarına benzetilmiştir. İmam Ebû Yûsuf Camii, Irak’ta cami mimarisinde tek örnek olarak merkezî plan şemasına sahiptir. Harimi, dört pâye üzerine oturan büyük bir orta kubbe ile etrafında sıralanan sekiz küçük kubbe örtmektedir.

Camilerin hemen hepsinde üç, beş veya yedi gözlü son cemaat yeriyle harim girişlerinde son cemaat yeri niteliğinde bölümler mevcuttur. Tuğla malzemeyle yapılan Bağdat camilerinde taçkapılı cephe düzenine önem verilmiştir. Murâdiyye, Ahmediyye ve Haydarhâne camilerinin harime geçilen kuzey cephelerinde, beden duvarlarından 1/3 oranında yüksek tutulmuş üzeri kaburgalı yarım tonozla örtülü taçkapılar mevcuttur. Cepheler sivri kemerli pencere ve sathî nişlerle teşkilâtlandırılmış, araları değişik renk ve kompozisyonlarda mozaik çinili süsleme panolarıyla bezenmiştir; kubbe ve kasnakları da Timurlu sanatını yansıtan sır altı tekniğinde çinilerle kaplanmıştır. İç mimari daha sade olup kubbe geçişlerinde, taçkapılarda da görülen yıldız kollu ve baklava motifli tuğla süslemeler mevcuttur. Kuzeydeki giriş bölümleriyle bazı camilerin doğu ve

batı kolları üzerinde mahfiller yer almaktadır. Mihrapların çoğu çokgen planlı ve çini süslemelidir. Musul'da Atabekler döneminde yapılan sanat şaheseri kireç taşı ve mermer mihraplar Bağdat Müzesi'ne kaldırılmıştır. Minberlere Anadolu'daki camiler kadar önem verilmediği görülür. Sıcak iklim sebebiyle az pencere açıldığından camilerin harimleri genelde loştur.

Minareler. Irak'ta yapılan ilk minare örnekleri Sâmerrâ'da görülmektedir. IX. yüzyıla ait Mütevekkiliyye ve Ebû Dülef camilerinin melviye denilen minareleri, kitlesel kare kaide üzerinde daralarak yükselen ve helezonik bir dış merdivenle çıkılan gövdeleriyle Sumerler'in zikkuratlarını hatırlatır. Bağdat'ta Sultan Melikşah'ın yaptırıp Halife Müstansır-Billâh'ın tamir ettirdiği Halife (Hulefâ, Sûku'l-gazl) Camii minaresi ise silindirik gövdeli minarelerin öncüsü durumundadır. Biri sekizgen kaide üzerinde, diğeri vaktiyle bitişiğinde yer alan caminin beden duvarları seviyesinde bulunan iki şerefesi vardır. Bağdat Abdülkādir-i Geylânî ve Sincar Kutbüddin camileriyle Erbil ve Dakūk ulucamilerinin Selçuklu ve Atabekler döneminden kalan minareleri de aynı tiptedir. Bu minarelerde kaideler nişlerle, gövdeler de enine süs kuşaklarıyla bezenmiştir. Ma'rûf-i Kerhî ve Halife camilerinin minarelerinde Selçuklu, Mercan Medresesi'nin çifte minarelerinde ise Celâyirli döneminde yaygın olan bitkisel süslemeler dikkat çeker.

Osmanlı döneminde Musul minareleri taştan, Bağdat ve Güney Irak minareleri

tuğladan yapılmıştır. Bağdat minareleri kare ve sekizgen kaide üzerinde silindirik gövdeyle devam eder ve dışa taşkın mukarnaslı altlığa sahip şerefe ve petekleriyle yapı bakımından Anadolu ve İstanbul minarelerine benzer. Ancak İmam Âkūlî Camii minaresi dışında kalanların tamamı kaideden külâha kadar sırlı tuğla ve mozaik çinilerle bezenmiştir. Çoğu yeşil çiniden kavuk şeklinde bir külâhla örtülüdür. Şiîler'e ait türbe ve camilerin minarelerinde İran üslûbuyla yapılmış üzeri siperli köşk tipi şerefeler bulunmaktadır. Musul'daki Atabekler döneminden kalan tuğla minareler iklim ve malzemeden kaynaklanan sebeplerle doğuya doğru eğrilmiştir. Külliyeler dışında Sünnîler'e ait camilerde tek minare vardır. Çifte minareli tek örnek olan Âsafiye Camii'nin bir minaresi sonradan yol genişletilmesi sebebiyle yıktırılmıştır.

Türbeler. Irak’ta “kubbe” adıyla anılan türbe mimarisi, IX. yüzyıldan kalma Kubbetü’s-süleybiyye dışında Selçuklu döneminde gelişmiştir (bk. ABBÂSÎLER [Sanat]). Hülâgû istilâsında yıkımdan kurtulan, ancak daha sonra çoğu Safevîler’in saldırıları sırasında tahribata uğrayan Sünnî türbeleri Osmanlı döneminde yenilenmiştir. Bedreddin Lü’lü’ün Şiî liderleri adına yaptırdığı türbelerin çoğu ise orijinal mimarileriyle günümüze kadar gelebilmiştir. Külliyelerde yapıların çekirdeğini oluşturan türbeler kare şeklinde planlanmış, üstleri çok defa pandantif geçişli kubbelerle örtülmüştür. Musul ve çevresindeki türbelerin kubbeleri dıştan piramidal, Bağdat ve Güney Irak’taki türbelerin kubbeleri ise mukarnaslı konik külâhla kaplıdır. Külliye içindeki türbelere, batı yanlarına bitişik cami harimleri ve kuzeyden açılan iki kapı ile girilmektedir. Bağdat’ta Seyyid Sultan Ali, Abdülkādir-i Geylânî, Mûsâ Kâzım ve Musul’da Nebî Yûnus külliyelerinde harim kapısı hâcet penceresi şekline dönüştürülmüştür. Bağdat Zümrüd Hatun, Muhammed İbn Sekrân, İmam Hadîd, Şeyh Necmeddin ve Hille Makām-ı Şems türbeleri sekizgen gövdelidir ve hepsi Selçuklu tarzı denilen bu bölgeye has mukarnaslı yüksek kubbelerle örtülüdür.

Sâmerrâ’da İmam Dûrî, Zübeyr’de Hasan-ı Basrî, Dakūk’ta İmam Muhammed el-Bâkır, Kebîse’de Makām-ı Hızır türbeleriyle Musul’daki türbelerin tamamı kare planlıdır. Yahudi ve hıristiyanlarca da kutsal sayılan bazı İslâm öncesi türbeler eski halleri üzerine aynen yenilendiklerinden kıble yönünde değillerdir. Musul’da İmam Yahyâ, İmam Avnüddin, Nebî Yûnus ve Nebî Circîs türbelerinde mihraplar kıbleye gelen köşeye yerleştirilmiştir. Kifl Hezekiel Türbesi tek örnek olarak dikdörtgen planda inşa edilmiştir. Tuğladan yapılan türbelerde dış ve iç cepheler tuğla-sırlı tuğla, taştan yapılan türbelerde giriş cepheleri tuğla üzerine mozaik çini, iç mekânlar ise alçı üzerine bitkisel ve geometrik motiflerle süslenmiştir. Selçuklu, İlhanlı ve Celâyirli dönemlerinde yapılan türbelerin altında cenazelik bölümü mevcuttur. Musul türbelerinin çoğunda gövde ile cenazelik arası ayrılmadığından ziyaret için zemin seviyesinin altında bulunan sandukalara merdivenle inilmektedir. Türbelerde dönemlerine uygun tarzda yapılmış zengin süslemeler ve sandukalar ile hediye edilmiş kıymetli eşya bulunmaktadır.

Medreseler. Moğol istilâsına kadar İslâm âleminin ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta birçok medrese yapılmıştır. Büyük Selçuklu dönemine ait ünlü Nizâmiye medreselerinin üç tanesi Irak'ta bulunuyordu. Ancak bu dönemin diğer mimari eserleri gibi medreselerinin de çoğu günümüze ulaşmamıştır. XIII. yüzyıldan sonra Irak'ta dört eyvanlı-avlulu medrese geleneğine uyulmadığı görülür. Yine açık avlulu olan ve baş eyvanı bulunan medreselerde klasik şemadaki diğer eyvanların yerine türbe ve mescidler yapılmıştır. Halen mevcut üç medrese üç ayrı plana sahiptir. Irak'ta Sünnî mezhepler için aynı binada birer eyvan yerine ayrı ayrı medreseler yapılarak bu durum kitâbe ve vakfiyelerinde belirtilmiştir. Meselâ Musul İzziyye ve Atabekiyye medreseleri Hanefî ve Şâfiîler, Bağdat Ebû Hanîfe, Sultan Melikşah, Terken Hatun ve Benefşe Hatun medreseleri Hanefîler, Nizâmiye ve Zümrüd Hatun medreseleri Şâfiîler, Müstansıriyye Medresesi ise dört mezhep için yapılmıştır.

Müstansıriyye Medresesi girişle birlikte dört eyvanlı planlanmış, ancak dördüncü eyvan mescid haline getirilmiştir; medresenin batısında dârülkur'ân adıyla anılan dışa açık bir eyvanı daha mevcuttur. Yapının doğusunda çok amaçlı odalarla güneybatısında dershaneler yer almaktadır. Bağdat Mercan (Mercâniyye) Medresesi açık avlulu ve iki katlıdır. Son yıllarda restore edilen bu iki medreseden günümüzde müze olarak faydalanılmaktadır. Musul Kemâliyye Medresesi'nin bugüne kalan bölümü sekizgen planıyla daha çok kütüphaneleri hatırlatmaktadır. İmâm-ı Âzam Medresesi tamamen yıkılarak yerine modern binalar yapılmıştır. Bağımsız planlanan bu medreselerden başka Irak'ta külliye ve camilerle birlikte ele alınmış birçok medrese mevcuttur. Külliyelerde avlu etrafına sıralanan medrese hücreleri camilerde avlunun bir köşesine toplanmıştır. Bağdat medreseleri tuğladan yapılmış, dış ve iç cepheleriyle görkemli taçkapıları tuğla-terrakota malzeme üzerine âyet kitâbeleri ve geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir. Musul medreselerinde ise taş ve mermer işçiliğiyle malzemeye uygun geometrik motifli tezyinata ağırlık verilmiştir.

Hanlar. En eski çağlardan beri Basra körfezini Akdeniz'e, Hicaz ve Ortadoğu'yu Anadolu'ya bağlayan yollar Irak'tan geçmektedir. İstanbul'dan gelip Diyarbakır, Nusaybin ve Habur üzerinden Irak'a giden ana yol Delikan, Musul, Erbil, Altınköprü, Kerkük ve Dakūk menzillerinden sonra doğuya yönelerek Hemedan'a, güneyi takiben de

Bağdat ve Basra'ya ulaşıyordu. Diğer bir kol da Basra'dan itibaren Fırat nehrini takip ederek Rakka üzerinden Suriye ve Mısır'a gidiyordu. Selçuklular, Atabekler ve Osmanlılar zamanında bu yollar üzerine birçok ribât ve han yapılmıştır. Ancak I. Dünya Savaşı sonrasında yeni Musul-Bağdat-Basra karayolunun açılması sebebiyle eski kervan yolu önemini kaybetmiş, üzerindeki hanlar da kısa zamanda yok olmuştur. Günümüze kısmen ulaşabilen örneklerden Musul'daki han Bedreddin Lü'lü' tarafından yaptırılmıştır; Gümrükçü Han, Benî Saîd Hanı ve Mızrakçı Hanı Osmanlı döneminden kalmadır. Bağdat'ta Celâyirliler devrinde yapılan Mercan Han da restore edilmiştir. Necef ve Kerbelâ'yı İran'a bağlayan yollar üzerindeki Safevî hanları halen kullanılmaktadır.

Hanların çoğu dikdörtgen planlı olup dışa taşkın yarım yuvarlak kulelerle desteklenmiş sur duvarlarıyla birer kale görünümündedir. Sivri kemerli taçkapılardan girilen bu binaların iç mekânları, Müşâhede ve Mahmûdiyye hanlarında olduğu gibi duvarlara oturan kubbe ve tonozlarla örtülü revaklı bölmelerden meydana gelmektedir. Avluya bakan revaklı kısım, diğerlerinden 1 m. kadar yüksek tutularak sıcak mevsimlerde yolcuların yatması için üzeri açık teras şeklinde düzenlenmiştir.

Su Mimarisi. Irak'taki su mimarisini köprüler, hamamlar, çeşmeler, sebiller, kanallar ve bentlerle şadırvan ve havuzlar oluşturur. Ülkeyi baştan sona kateden Dicle ve Fırat nehirleriyle kolları üzerinde birçok köprü yapılmıştır. Bunlardan Habur Köprüsü, geniş kemer açıklığı ve mimari yapısıyla Anadolu'daki Selçuklu taş köprülerinin öncüsü durumundadır. Üç gözlü Altın Köprü'den hiçbir iz kalmamıştır. Sâmerrâ'daki Zerefşân Köprüsü ile Deyrizor Suyu üzerindeki Bedreddin Lü'lü'ün eseri Araban Köprüsü'nün yalnız ayakları günümüze ulaşabilmiştir. Musul ve Kerkük köprüleri birbirine yakın ve yuvarlak kemerli gözleri, açı yapmadan uzanan üst yapılarıyla dikkat çeker. Dubalar üzerine kurulmuş açılıp kapanabilen Bağdat köprüleri doğu ve batı yakalarını birbirine bağlamalarının yanı sıra Osmanlı döneminin Basra-Bağdat arası su yolu ticaretinde karakol ve gümrük hizmetlerini de yerine getirmişlerdir.

Irak'taki hamamlar klasik Roma ve Osmanlı hamamlarından daha farklı bir planda ele alınmıştır. Eyvan şeklinde giriş bölümleri bulunan yapıların çoğunda ılıklık kısmı yoktur. Çoğunun külhanı alta alınarak yapı iki katlı

hale getirilmiş veya kullanılan bölümlerin etrafında “L” biçimi inşa edilmiştir. Bağdat’taki Yetîm, Haydar, Reşid Paşa ve Cevâdeyn hamamlarıyla Musul’daki Kale, Attârîn ve Saraçhâne hamamları halen kullanılmaktadır; Bağdat’takilerin tamamı Osmanlı döneminden kalmadır.

Halife Mansûr’la başlayan imar faaliyetleri sırasında Bağdat’ın şehir suyu ihtiyacının karşılanması ve çevredeki bahçelerle tarlaların sulanması amacıyla muntazam kanallar yapılmış ve Dicle nehrinden beslenen bu kanalların “dârü’l-mesennât” adı verilen maksemlerde toplanıp oradan ince şebekelerle dağıtımı gerçekleştirilmiştir. Bugün Kasrü’l-Abbâsî adıyla anılan binanın bir bölümünün bu amaçla inşa edildiği sanılmaktadır.

Saray ve köşklerin yanı sıra Musul’daki camilerin avlularına Atabekler döneminde birer şadırvan yapılmıştır. Bağdat yapılarında ise şadırvan yerine çeşme ve abdestliklerin tercih edildiği görülür. Yerleşim alanlarının tamamında, cadde ve sokak başlarında yer alan günümüze ulaşmamış pek çok Osmanlı çeşme ve sebili bulunuyordu. Bağdat’taki Özbek, Âsafiye, Seyyide Emine, Ali Efendi, Şeyh Sirâceddin, Haydarî, Hacı Fethî, Âkūlî, Ali Rızâ Paşa, Hâlid Ağa ve Necib Paşa bunların en tanınmışları idi.

Askerî ve Sivil Yapılar. Irak’taki askerî yapıların başında şehirleri koruyan surlar ve kaleler gelmektedir. Halife Mansûr’un bizzat planını çizdiği ilk Bağdat’ın etrafı 2352 m. çapındaki tam daire şeklinde surlarla çevrilmişti. Bu surlar Selçuklu döneminde takviye edilmiş, Moğol yıkımından sonra da Dicle’nin doğu ve batı yakalarını içine alacak şekilde yeniden yapılmıştır. Musul, Sincar ve Erbil kalelerinden ise yer yer sur kalıntıları ile bazı burçlar günümüze ulaşabilmiştir.

Karakoyunlu döneminde yapılıp Osmanlılar tarafından yenilenen Bağdat Sarayı ve Kışlası Dicle nehri kenarında etrafı yüksek duvarlarla çevrili müstahkem bir yapıdır. Batıdaki iki katlı saray kısmı, “U” biçiminde bir avlu etrafına dizilmiş değişik plan ve boyutlardaki kabul salonları, müstakil odalar, birbiri içinden geçilen çalışma odaları, koridorlar ve nehre bakan seyir köşklerinden oluşmaktadır. Doğudaki kışla bölümü yeniçerilerin kalabileceği şekilde düzenlenmiş, ikinci avlu kapısından sarayla bağlantı sağlanmıştır. Yapı günümüzde de kullanılmaktadır.

Halife Mansûr'un Bağdat'ta yaptırdığı sarayın tamamen ortadan kalkmasına karşılık Uhaydir, Atşân, Belkuvârâ ve Hâkan sarayları ile Kasrü'l-âşık Abbâsî döneminden kalan başlıca sivil yapı örnekleridir. Bedreddin Lü'lü'ün Musul'daki Karasaray'ının ise sadece bazı duvar parçaları ayaktadır. Tarihî kaynaklarda da Bağdat'ta Tuğrul Bey Sarayı ile Mûnis el-Muzaffer, Sebük Tegin, Emîr Sungur, Porsuk, Mücîrüddin Abak konaklarının adlarına rastlanmaktadır. Kâzım Paşa Konağı tek sağlam eserdir ve bugün İngiltere büyükelçilik binası olarak kullanılmaktadır.

Irak'taki mimari eserlerde genellikle kuzeyde taş, güneyde tuğla malzeme kullanılmıştır. Musul civarından çıkarılan kalker cinsi hallân taşı ile Güney Irak'taki tuğla yapımına elverişli killi topraklar ve Bâbil harabelerinden yağmalanan milyonlarca tuğla bu tercihin başlıca sebepleridir. Sâmerrâ'da kerpiç ve tuğla, Bağdat ve Basra'da tuğla, Musul, Sincar ve Dakūk'ta taş ve mermer ağırlıktadır. Selçuklu ve Atabekler döneminde bütün minareler tuğladan, Osmanlı döneminde taş ve tuğladan yapılmıştır. Yapıların temellerinde subasmana kadar taş; kemer, geçiş elemanları ve örtü sistemlerinde tuğla; taşıyıcı destek unsurları ile çerçevelerde de taş veya mermer tercih edilmiştir. Mihrap ve minberler mermer yahut üzeri çiniyle kaplanmış tuğla; kapı-pencere kanatları, bazı minber ve sandukalarla nâdir olarak sütun, sütun başlıkları ve kirişler uzak ülkelerden getirilen sert ahşap malzemeyle yapılmıştır. Mimari süslemede tuğla, sırlı tuğla, alçı, terrakota, mermer, mozaik çini ve sır altı tekniğinde çini levhalar kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Buckingham, Travels in Mesopotamia, London 1827; M. v. Berchem, Monuments et inscriptions de l'Atabek Lulu de Mosul, Giessen 1906; E. Herzfeld, Samarra, Berlin 1907; A. Sofi, el-Âs̱âr ve'l-mebâniyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Mevṣıl, Musul 1940; Mustafa Cevâd - A. Susa, Delîlü h̬arîṭâti Baġdâdi'l-mufaṣṣal, Bağdad 1958; Beşir Fransis, Baġdâd: Târîh̬uhâ ve âs̱âruhâ, Bağdad 1959; C. Avvâd, Medînetü'l-Mevṣıl, Bağdad 1959; Saîd Dîvecî, Cevâmiʿu'l-Mevṣıl fî muh̬telifi'l-ʿuṣûr, Bağdad 1963; a.mlf., el-

Mevṣıl, Bağdad 1965; Behçet Ünsal, Mimari Tarihi, İstanbul 1963, s. 72-115; Nâcî Maʻrûf, Taẖṭîṭu Baġdâd, Bağdad 1966; Abdüsselâm Raûf, Medârisü Baġdâd fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Bağdad 1966; A. Hadîsî - H. Abdülhâliḳ, el-Kibâbü'l-Maẖrûṭiyye fi'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1974; A. Nâbia Abbott, el-Kitâbü'l-ʿAbbâsiye (doktora tezi, 1976, Bağdad); Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Târîẖu mesâcidi Baġdâde'l-ḥadîs̱e, Bağdad 1397/1977; Hâdî Hâlid Hammûdî el-Aʻzamî, ez-Zeẖârifü'l-cidâriyye fî âs̱âri Baġdâd, Bağdad 1980; a.mlf., el-Medresetü'l-Müstanṣıriyye fî Baġdâd, Bağdad 1981; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîẖu mesâcidi Baġdâd, Bağdad 1981; S. Abdürresûl, el-Ḳaṣrü'l-ʿAbbâsî fî Baġdâd, Bağdad 1981; A. M. Esvedî, ʿİmârâtü'l-Mevṣıl fî ʿahdi Bedriddîn Lüʾlüʾ, Bağdad 1981; Ahmed Yûsuf İhtimâd, Mesâcidü Baġdâd fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî (doktora tezi,1982, Kahire); Adnan Turanî, Dünya Sanat Tarihi, Ankara 1983, s. 71-98; Abdüsselâm Uluçam, Irak'taki Türk Mimari Eserleri, Ankara 1989; a.mlf., "Bağdad'da Abdülkadir Geylanî Külliyesi", VD, XX (1988), s. 63-84; a.mlf., "Irak'taki Mukarnas Kubbeli Selçuklu Türbeleri", a.e., XXIII (1994), s. 225-280.

Abdüsselam Uluçam

IRAK

(عراق)

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makam.

Irak Perdesi. Türk mûsikisi ses sistemi içinde orta sekizlinin on ikinci perdesinin adıdır. Acem-aşiran perdesine bir bakıye diyezi, rast perdesine bir küçük mücenneb bemolü, veya hüseynî-aşiran perdesine bir büyük mücenneb diyezi getirilerek elde edilir.

Pest sekizlide kaba ırak, tiz sekizlide eviç, en tiz sekizlide tiz eviç adını alan ırak perdesi gerek klasik ebced gerekse Abdülbâki Nâsır Dede’nin nota sisteminde (و) Kantemiroğlu notasında () harfleriyle gösterilmiş, Hamparsum notasında ise () şekliyle yazılmıştır. Bu perde bakıye diyezli fa olarak ırak, bestenigâr, dilkeşhâveran, beste ısfahan, eviç, evc-ârâ, ferahnâk gibi bir grup makamın da karar perdesidir.

Irak Makamı. Türk mûsikisinin eski makamlarından olup dizisi, ırak perdesindeki segâh dörtlüsüne yerindeki uşşak dörtlüsünün katılmasından meydana gelmiştir. Bu yapıya uşşak dörtlüsü, bazan nevâdaki bûselik beşlisini de alarak uşşak dizisi halinde katılır. Ancak ırak makamı ağır başlı bir karaktere sahip olduğundan fazla tizlerde dolaşmadığı için çoğunlukla bu dizinin bir kısmının kullanıldığı görülmektedir.

Nota yazımında donanımına si için koma bemolü (segâh), fa için bakıye diyezi (eviç) yazılır, gerekli diğer değişiklikler ise eser içinde gösterilir. Çıkıcı bir seyir takip eden bu makamın yedeni birinci çizgideki bakıye diyezli mi (acem-aşiran), durağı bakıye diyezli fa (ırak) perdesidir. Makamın güçlüsü olan dügâh perdesi, üzerinde hem uşşak dörtlüsünün bulunması hem de ıraktaki segâh dörtlüsünün güçlüsü durumunda olduğundan ayrıca önem taşımaktadır.

Ağır başlı bir makam olduğu için âdeta dinî karakter taşıyan ırak makamının seyrinde daha çok pestlerde, özellikle durak perdesinin altındaki

seslerde dolaşılıp asma kararlar yapılır ve bu suretle makamın genişleme alanı da teşekkül etmiş olur. Böylece ırak perdesinden itibaren makamın yedeni olan acem-aşiran perdesi kullanılarak aşağıya doğru inilirse kaba nîm-hicaz perdesinde hicaz çeşnisiyle asma karar yapılır:

Ayrıca ırak perdesinden aşağıya hüseynî-aşiran perdesi kullanılarak inilirse yegâh perdesinde rast çeşnisiyle asma karar gerçekleştirilir.

Makamın ağır başlı karakterinden dolayı uşşak dizisinin üst bölgesi olan bûselik beşlisine ait seslerde fazla gezinilmez. Ancak bu bölgede az da olsa dolaşıldığı zaman nevâ perdesinde bûselikli bir asma karar yapılır, ayrıca segâh perdesinde de eksik segâh dörtlüsüyle asma karar yapılabilir. Diğer taraftan ırak makamının seyri esnasında esasen ana dizide bulunmamasına rağmen bazan dügâh perdesinde bir hicaz dörtlüsünün yer alması sonucu rast perdesinde nikriz çeşnisi meydana gelir; bu suretle de yerinde hicazlı ve nikrizli asma kararlar yapılır. Hicazlı ve nikrizli asma karardan sonra aynı seslerle ırak perdesine kadar düşüldüğünde ise ırak perdesinde hüzzamlı bir asma karar, bazan da sadece nîm-hicaz perdesi kullanılarak yine aynı perde üzerinde tam segâh beşlisiyle asma karar yapılabilir. Ancak bu geçkilerde fazla ısrar edilmemesi önemlidir.

Makamın seyrine durak veya güçlü civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde pek fazla tizlere çıkmadan dolaşıldıktan sonra güçlü dügâh perdesinde yarım karar yapılır. Bu arada gerekli asma kararların gösterilmesinin ardından bütün dizide ve genişlemiş bölgede karışık olarak dolaşılıp ırak perdesinde

segâh çeşnisiyle çoğunlukla yedenli olarak tam karar yapılır.

Sultan IV. Murad, II. Gazi Giray, Şerif Çelebi ve Neyzen Emin Dede'nin (Yazıcı) peşrevleri; Zeki Mehmed Ağa, Benli Hasan Ağa, Şerif Muhittin Targan'ın saz semâileri; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin remel usulünde, "Bir âh ile ol goncafeme hâlin ayân et" mısraıyla başlayan bestesiyle, "Hasretle tamâm nâle döndüm sensiz" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Bestenigâr Ziyâ Bey'in müsemmen usulünde, "Derd-i hicrinle bütün âvâreler" mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın en güzel örneklerindendir. Ayrıca Sultan III. Selim'in düyek usulünde, "Zâhidâ sûret gözetme içeri gir câna

bak”, Hamâmîzâde İsmâil Dede’nin muhammes usulünde, “Mevlâm senin âşıkların” mısralarıyla başlayan ilâhîleri de bu makamdaki tanınmış eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 3-4, 46-47, 118, 141-142; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 13a-13b; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 39; Ezgi, Türk Musikisi, I, 256-257; IV, 268; Özkan, TMNU, s. 38, 445-448; Arel, Türk Musikisi, s. 38, 179-181.

İsmail Hakkı Özkan

IRAK SELÇUKLULARI

(bk. SELÇUKLULAR [Irak]).

IRAKEYN SEFERİ

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1533-1535 yılları arasında yaptığı ilk İran seferi.

Osmanlı ordusunun doğuya yönelik en büyük ve en uzun süreli askerî harekâtlarından biri olup sefer sırasında Kuzeybatı İran kesimiyle (Irâk-ı Acem) Bağdat ve yöresine (Irâk-ı Arap) girilmesi sebebiyle kaynaklarda Irakeyn (iki Irak) Seferi olarak adlandırılır. Bu sefer, Çaldıran Savaşı'nın (1514) ardından geçen on dokuz-yirmi yıllık bir aradan sonra Osmanlı-Safevî mücadelesini yeniden başlatmıştır. Osmanlılar'ın sadece doğu sınırlarının muhafaza altına alınması için değil, aynı zamanda devralmış oldukları Sünnî dünyasının temsilcisi olma misyonlarını dinî zeminde sarsmaya ve kendileriyle üstünlük yarışına girişmeye kararlı Safevîler'i tamamen bertaraf etmek düşüncesiyle bu büyük askerî harekâta giriştikleri anlaşılmaktadır.

Yavuz Sultan Selim'in vefatından (1520) sonra yeni ümitlere kapılan Şah İsmâil, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Belgrad ve Rodos seferleriyle meşgul olmasından istifade ederek Anadolu üzerindeki propaganda faaliyetlerine hız verdiği gibi Doğu Anadolu'da Osmanlı sınırlarına yönelik akınlarda bulunmakta, bölgedeki aşiretler üzerinde nüfuz kurmaya çalışmaktaydı. Kanûnî ise Şah İsmâil'in ölümü (1524) ve yerine çocuk yaştaki oğlu I. Tahmasb'ın geçmesi sonucu, İran meselesine son vermek ve doğu sınırlarının güvenliğini sağlamak için Safevîler üzerine yürümeyi kararlaştırmış, ancak Avrupa'daki gelişmeler yüzünden bu niyetini ertelemek zorunda kalmıştı. Mohaç seferi sırasında Anadolu'nun orta ve doğu kısımlarında, Safevî propagandasının ve bu maksatla gönderilen casusların bir ölçüde etkisiyle geniş çaplı isyanların çıkması, ciddi bir tehlike ile karşı karşıya kalan Anadolu'nun güvenliği açısından İran'a sefer açmayı gerekli hale getirdi. İsyanların bastırılmasından sonra doğu sınırlarında meydana gelen bazı olaylar ve karşılıklı ilticalar İran'a karşı açılacak seferin görünür sebeplerini teşkil etti. Bunlar, Bağdat'ı ele geçirdikten sonra Osmanlılar'a müracaat edip bağlılık bildiren Zülfikar Han'a karşı harekete geçen Tahmasb'ın zımnen Osmanlı toprağı haline

gelmiş olan Bağdat'ı yeniden zaptetmesi ve ileri gelen Safevî ümerâsından Ulama Han'ın Osmanlılar'a, Bitlis hâkimi Şeref Han'ın Safevîler'e sığınması idi. Bu sonuncu olay, Osmanlı-Safevî sınır boylarında karşılıklı tecavüzlere yol açarak seferi çabuklaştırırken ilki, çıkılacak seferin hedefleri arasına Bağdat'ın da alınıp askerî harekâtın yönünü belirlemişti.

1533'te Habsburglar'la yapılan barışla Avrupa'daki meseleleri halleden Kanûnî bunun hemen ardından İran seferi için hazırlıkları başlattı ve kendisine geniş yetkiler verdiği vezîriâzamı İbrâhim Paşa'yı önden gönderdi (2 Rebîülâhir 940 / 21 Ekim 1533). 1533 yılı Aralık ayında Halep'e varan ve kışı burada geçiren İbrâhim Paşa daha önce kararlaştırıldığı üzere Bağdat'a yürümek istedi; fakat Mayıs 1534'te Diyarbekir'e gelerek buradan Ulama Han'ın tesiriyle ve Şah Tahmasb'ın Horasan'da olmasından da faydalanarak Tebriz'e yöneldi. 25 Muharrem 941'de (6 Ağustos 1534) küçük bir çarpışmanın ardından boşaltılmış olan Tebriz'e kolayca girdi. Padişaha gönderdiği raporlara göre ertesi günü otuz yıldır "muattal" durumda bulunan Uzun Hasan Camii'nde cuma namazı kılınmış ve şehre hâkim olunup çeşitli tayinler yapılmış, Tebriz beylerbeyiliği Ulama'ya verilmişti. İbrâhim Paşa Ulama'yı Erdebil'e akına gönderdi, Hüsrev Paşa ise Alıncak Kalesi'ni kuşatma altına aldı.

Bu arada Üsküdar'dan hareket eden (14 Haziran 1534) padişah da Erzurum'a ulaşmış bulunuyordu. İbrâhim Paşa, Tebriz'in Osmanlı askerlerince zaptedildiğini öğrenen Şah Tahmasb'ın Tebriz'e doğru harekete geçtiğini haber alınca ordu ile bir an önce yetişmesi için padişaha haberci yolladı. Bunun üzerine süratle hareket eden padişah 28 Eylül'de Tebriz'e girdi. İki ordu Ucân'da birleşti ve Şah Tahmasb'ın vâki olabilecek saldırılarına karşı tedbir aldı. Fakat Tahmasb böyle bir hücuma kalkışmayarak geri çekildi. Bu arada Gîlân Hanı Muzaffer Sultan Ucân'da padişahın huzuruna çıkmış ve bağlılık bildirmişti. Tebriz muhafızlığı Şirvanşah oğlu Mehmed Mirza'ya havale edildi; ayrıca Şenb-i Gāzân mevkiinde bir kale inşasına girişildi. Yeteri kadar top ve tüfekli yeniçeriyle üç sancak beyi burada bırakıldı. Tahmasb'ın Sultâniye'de olduğu öğrenilince Kanûnî Tebriz'den hareket ederek onun üzerine yürüdü. Daha önce Çaldıran'da uğranılan yenilginin de tesiriyle Osmanlı ordusunun üstün ateşli silâh gücünü göz önüne alan ve onların karşısına çıkmaktan çekinen Tahmasb, yıpratma taktiğini tercih edip âni baskınlar yaptırmak ve Osmanlı

ordusunun geçeceği yerleri tahrip ettirmek gibi pasif fakat akıllı bir direniş gösterdi.

Osmanlı ordusu Irâk-ı Acem denilen halkı göç ettirilmiş, ıssız, harap ve aynı zamanda oldukça sarp arazide çok güç şartlar altında Sultâniye'ye ulaştıysa da Tahmasb'ın izine rastlanamadı. Burada şahın yanında bulunan Dulkadıroğulları'n-dan Şâhruh Bey oğlu Mehmed, diğer iki beyle birlikte gelip itaat arzetti ve kendisine Erzurum beylerbeyiliği verildi (5 Rebîülâhir 941 / 14 Ekim 1534). Osmanlı ordusu buradan hareketle ağır arazi ve iklim şartlarıyla boğuşarak 29 Ekim'de Hemedan önlerine, oradan Kasrışîrin'e ulaşıp Bağdat'a yöneldi. Büyük zorluklarla yapılan bu yürüyüş sırasında epey kayıp veren Osmanlı kuvvetleri Bağdat önlerine geldiğinde kaledeki Safevî muhafızı Tekelü Mehmed Han burayı terkederek Şîraz'a kaçtı ve şehir kolayca ele geçirildi (21 Cemâziyelevvel 941 / 28 Kasım 1534). Dört ay burada kalan ve yörede imar hareketlerinde bulunan, bu arada İmâm-ı Âzam'ın kabrini buldurup buraya bir

türbe ve cami yapılmasını emreden Kanûnî Bağdat'ta iken Basra hâkimi Râşid İbn Megāmis itaat arzettiği gibi, Safevîler'in Horasan Beylerbeyi Kadı Han da bağlılık bildirmiş ve kendisine Irâk-ı Arap sınırında yer alan Şehrübân, Kerkük, Mendeli, Harûniye bölgesi sancak olarak verilmişti. Bir süre sonra Diyarbekir Beylerbeyi Mehmed Paşa'dan gelen haberler üzerine Osmanlı ordusu yeniden Tebriz'e yürümek üzere hazırlıklara başladı. Zira bu arada, asıl hasmının Kanûnî değil Ulama Paşa olduğunu söyleyen Tahmasb'ın gönderdiği kuvvetler Tebriz'i geri almış (2 Cemâziyelâhir / 9 Aralık), ardından Ulama'yı takip ederek Van Kalesi'nde sıkıştırmış, fakat bütün kışı Van'ı muhasara ile geçirmelerine rağmen buraya girememişlerdi. Ulama'dan gelen yardım istekleri üzerine Kanûnî 27 Ramazan 941'de (1 Nisan 1535) yeniden Azerbaycan'a doğru harekete geçti.

Bunu haber alan Tahmasb ise Van kuşatmasını kaldırıp geri çekilmişti. Şehrizol bölgesinde ilerleyen Osmanlı ordusu bu bölgedeki birçok kaleyi ele geçirdi; yöredeki bazı namlı aşiret beyleri de Osmanlı hâkimiyetini kabul etti. Buradaki önemli kalelerden Gülgûn zaptedildi. Kal'a-i Sârım yakınlarına gelindiğinde Şah Tahmasb'ın barış yapmak üzere gönderdiği elçileri geldi. Bunlara olumlu bir cevap verilmedi. Ucân yaylasında bulunan Şah Tahmasb bu haberi alınca İsfahan taraflarına çekildi. Osmanlı ordusu

harekâta devam ederek Merâga ve Ucân üzerinden Tebriz yakınlarındaki Sâdâbâd'a ulaştı (28 Zilhicce / 30 Haziran). Burada iken şahın bir başka elçisi daha geldiyse de kendisine ilgi gösterilmedi. Hemen ardından Kanûnî, Diyarbekir Beylerbeyi Mehmed Paşa ile birlikte 3 Temmuz'da ikinci defa Tebriz'e girdi. On beş gün kadar burada kaldıktan sonra İsfahan'dan Sultâniye'ye geldiği haber alınan Tahmasb'ın üzerine yürümek için 20 Temmuz'da harekete geçti. Başsız Kümbet adlı mevkide Şah Tahmasb'ın kardeşi Sâm Mirza'nın itaat arzettiği ve Kızılözen nehrinden ötesinin ona verildiği duyuruldu. Osmanlı kuvvetleri Dergezîn'e kadar ilerlediyse de Tahmasb'ın izine rastlanmadı ve Tebriz'e dönüldü (20 Ağustos). Yedi gün burada kalındıktan sonra geri dönüş emri verildi. Bu sırada muhtemelen Tebriz ve yöresinin bir kısım Sünnî halkı, Safevî zulmüne uğramamaları için Osmanlı topraklarına nakledilip Erzurum ve civarına yerleştirildi. Kanûnî ise Tebriz'den Ahlat'a gelip (25 Rebîülevvel 942 / 23 Eylül 1535) bir süre burada kaldı.

Osmanlı ordusunun Tebriz'i boşaltıp Ahlat'a döndüğünü haber alan Tahmasb süratle hareket ederek Tebriz'e girmiş, ardından Van'a kadar ilerlemiş, kardeşi Elkas Mirza'yı Erciş üzerine göndermişti. Bunun üzerine Kanûnî, Diyarbekir Beylerbeyi Mehmed Paşa'yı 2500 yeniçeri, Diyarbekir sipahileri ve Ulama'nın askerleriyle birlikte şahın ordusuna karşı gönderdi. Erciş'i kuşatan Safevî kuvvetleri geri çekildi. Şah Tahmasb'ın eline geçen Van'ı kurtarmak üzere gönderilen Osmanlı kuvvetleri ise başarılı olamadı. Kanûnî de kış mevsiminin iyice ilerlemesi ve Şah Tahmasb'ın Van'a asker koyup buradan ayrıldığını haber alması üzerine yeniden Van bölgesine yürümeyerek Safevîler'i belirli bir sınır içinde tutmak amacıyla Adilcevaz'ı tahkim ettirmiş ve buraya Gazze sancak beyi Hacı Bey'i göndermiş, Diyarbekir'e kadar uzanan sınırların kontrolünü sağlamaya çalışmış, bu arada Van civarını ele geçiren Tahmasb da Tebriz'e dönmüştür. Kanûnî Ahlat'tan Bitlis'e, oradan Diyarbekir'e gelip Halep, Antakya, Gülek Boğazı, Konya güzergâhını takip ederek İstanbul'a ulaştı (8 Ocak 1536).

Osmanlı tarihinin bu en uzun ve büyük askerî harekâtının neticeleri bakımından tek faydası, Bağdat ve civarında Osmanlı hâkimiyetinin başlaması ve doğu sınırında Erzurum, Kemah, Bayburt ve yöresini içine alan yeni bir beylerbeyiliğin kurulup sınır boylarının takviye edilmesidir. Bu harekât sonucu İran topraklarındaki hâkimiyetin geçici olacağı,

Safevîler'in ortadan kaldırılamayacağı anlaşılmış ve bundan sonraki Osmanlı seferlerinin asıl hedefi onları belirli bir sınır bölgesinin dışında tutmak olmuştur.

Doğrudan bu seferi konu alan bazı eserler bulunmaktadır. Bunlardan Matrakçı Nasuh'un Menzilnâme'si (Beyān-ı Menāzil-i Sefer-i Irākeyn-i Sultān Süleymān Hān [nşr. Hüseyin G. Yurdaydın], Ankara 1976), sefer sırasında geçilen konaklar ve şehirlerin son derece kıymetli minyatürlerini de ihtiva eder. Ayrıca yine bu sefere ait bir başka rûznâme Feridun Bey'in Münşeât'ında yer almaktadır (I, 589-598).

BİBLİYOGRAFYA

Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 128b vd., 170b-171a; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Hasan-ı Nerâkī), Tahran 1342 hş., s. 286-291; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, tür.yer.; Lutfî Paşa, Tevârih-i Âl-i Osman (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 344-355; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 244b-276a; Hasan-ı Rumlu, Aḥsenü't-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (trc. ve nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, I, 239-240, 246-252, 256-260; Târîh-i Âl-i Osman (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 330, 333-339; Feridun Bey, Münşeât, I, 584-598; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), İstanbul 1971, s. 483-508; M. Hasan Han, Maṭlaʿu'ş-şems, Tahran 1301-1302, II, 464-474 (Rûznâme-i Şah Tahmasb-ı Evvel); Danişmend, Kronoloji, II, 158-159, 163-181; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 129-159; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 61-65; Feridun Emecen, "Kanûnî Sultan Süleyman Devri", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, X, 330-333; Jean-Louis Bacqué-Grammont, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 214-219; a.mlf., "Recherches sur la campagne d'Iran de 1533-1535, I: Etudes turco-safavides, XVI. Quinze lettres d'Uzun Suleymân Paşa, beylerbey du Diyâr Bekir (1533-1534)", Anatolia Moderna: Yeni

Anadolu, I, Paris 1991, s. 143-145, 167 vd.; Tayyib Gökbilgin, "Arz ve Raporlarına Göre İbrahim Paşa'nın Irakeyn Seferindeki İlk Tedbirleri ve Fütuhatı", TTK Belleten, XXI/83 (1957), s. 449-482; İsmet Parmaksızoğlu, "Kuzey Irak'ta Osmanlı Hakimiyetinin Kuruluşu ve Memun Bey'in Hatıraları", a.e., XXXVII/146 (1973), s. 199-201; Bekir Kütükoğlu, "Tahmasp", İA, XI, 642-643.

Feridun Emecen

IRÂKĪ, Ebü’l-Kāsım

(bk. EBÜ’l-KĀSIM el-IRÂKĪ).

IRÂKĪ, Fahreddin

(bk. FAHREDDÎN-i IRÂKĪ).

IRÂKĪ, Veliyyüddin

(bk. İBNÜ'l-IRÂKĪ).

IRÂKĪ, Zeynüddin

(زين الدين العراقيّ)

Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-Irâkī (ö. 806/1404)

Hadis âlimi ve hâfızı.

21 Cemâziyelevvel 725'te (5 Mayıs 1325) Kahire'de Nil kenarındaki Menşeetülmihrânî'de doğdu. Kürt asıllı olan babası Hüseyin, Kuzey Irak'taki Erbil'e bağlı Râznân (bazı kaynaklara göre Râzyân; meselâ bk. İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 176; İbn Fehd, s. 220) beldesinden gelerek Kahire'ye yerleşmiştir. Irâkī üç yaşında iken babasını kaybetti. Çok güçlü bir hâfızaya sahip olan Irâkī, sekiz yaşında Kur'an'ı hıfzettiği gibi çeşitli ilimlerde okutulan belli başlı metinlerle birlikte Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh adlı kitabını da ezberledi. Önceleri kıraat ve Arap dili öğrenimine ağırlık vererek Abdurrahman b. Ahmed b. Bağdâdî'den ve daha başkalarından kırâat-i seb'ayı okudu. Bu arada fıkıh, fıkıh usulü ve tefsir sahalarında da kendini yetiştirdi. İzzeddin İbn Cemâa'nın teşvikiyle hadise yöneldi. Hadis tahsiline ne zaman başladığı bilinmemekle beraber on iki yaşında iken hadis öğrenmekte olduğu, ilk hadis dersini Şehâbeddin Ahmed b. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Bâbâ'dan aldığı, bu alanda önemli bilgileri Kahire'de Hanefî âlimi Alâeddin İbnü't-Türkmânî'den öğrendiği, ondan ve Abdürrahîm b. Abdullah b. Şâhidü'l-Ceyş'ten Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuduğu belirtilmektedir. Kahire'nin tanınmış muhaddislerinden faydalandıktan sonra Dımaşk, Hama, Humus, Halep, İskenderiye, Trablus, Ba'lebek, Nablus, Gazze, Kudüs, Mekke ve Medine başta olmak üzere şöhretini duyduğu muhaddislerin bulunduğu ilim merkezlerini dolaştı. İstifade ettiği pek çok âlim arasında İbn Seyyidünnâs, İbn Abdülhâdî diye bilinen Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Muhib ed-Dakkāk, Mısır'da Mâlikîler'in kadısı olan Takıyyüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Ahnâî, Takıyyüddin es-Sübkî, Halîl b. Keykeldî el-Alâî, İzzeddin İbn Cemâa, tefsir ve kıraat âlimi Semîn, Sirâceddin Ömer b. Muhammed ed-Demenhûrî ve özellikle Şâfiî fıkhı konusunda İsnevî anılabilir. Irakī, Ebû

Hayyân el-Endelüsî'den faydalanmak istediyse de sûfîlere karşı müsamahasız davrandığını öğrenince bundan vazgeçti (İbn Fehd, s. 222). Dımaşk'ta Muhammed b. İsmâil b. Habbâz'a Ṣaḥîḥ-i Müslim'i altı mecliste, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini de otuz kadar mecliste okudu (Fâsî, II, 106). Irâkī'nin en iyi yetiştiği alan hadis olup hocaları Alâî, İzzeddin b. Cemâa, Takıyyüddin es-Sübkî, İsnevî ile Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr onun bu yönünü özellikle belirtmişlerdir.

Çok erken yaşlardan itibaren telif çalışmalarına başlayan Irâkī, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin hadislerini henüz yirmi yaşında iken tahrîc etti. 752'den (1351) sonra tamamen hadise yönelerek zamanını okuma, okutma ve yazmaya hasretti. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'den itibaren uzunca bir süre ihmal edilmiş olan hadis imlâ meclislerini yeniden canlandırdı. 795 (1393) yılında Medine'de başlayıp daha sonra Kahire'de ölümünden altı ay öncesine kadar on bir yıl boyunca 416 imlâ meclisinde talebelerine hadis rivayet etti. İbn Hacer, onun bu meclislerde hadislerin çoğunu ezberinden yazdırdığını söylemektedir. Kahire'deki Kâmiliyye ve Zâhiriyye dârülhadisleriyle İbn Tolun Camii hadis okuttuğu belli başlı merkezlerdir. Fâzıliyye Medresesi'nde de fıkıh dersleri verdi. Ayrıca Mısır ve Suriye'nin muhtelif şehirleriyle Mekke ve Medine'de hadis okuttu, fetvalar verdi. Kahire'de hem talebe yetiştirdi hem hatiplik yaptı. Medine'de 788 (1386) yılından itibaren üç yıl beş ay süreyle kadılık görevi yanında Mescidi Nebevî'de imamlık ve hatiplik görevlerini yürüttü. Daha sonra Mekke kadılığı görevinde bulundu.

Irâkī'den devrinin tanınmış âlimlerinin hemen hepsi faydalanmış olup Kemâleddin ed-Demîrî, Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, Takıyyüddin el-Fâsî, Sıbt İbnü'l-Acemî ve İbn Zahîre bunlardan bazılarıdır. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, ondan yirmi dört yaş daha büyük olmasına rağmen kendisinden bazı eserleri okumuş ve hadis tahrîci konusunda faydalanmıştır. Ancak Irâkī'den en fazla istifade etmiş olanlar Nûreddin el-Heysemî, İbn Hacer el-Askalânî ve İbnü'l-Irâkī diye tanınan oğlu Ebû Zür'a'dır. Heysemî onun aynı zamanda arkadaşı, damadı ve en büyük yardımcısı olmuştur. Irâkī Heysemî'yi zevâid* konusu üzerinde çalışmaya yöneltmiş ve bu çalışmalarında kendisine rehberlik etmiştir. İbn Hacer ise Irâkī'ye on yıl süreyle talebelik etmiş, onun kendi eserleri yanında Tirmizî'nin eş-Şemâʾil'ini, Dârekutnî'nin es-Sünen'ini, Ebû Avâne'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'ini, Beyhakī'nin es-

Sünenü’l-kübrâ’sını ve daha birçok eseri kendisinden okumuştur (bu eserler için bk. el-Mecmaʿu’l-müʾesses, II, 184-230). İbnü’l-Irâkī de babasından her fırsatta faydalanmıştır. Vefatı sırasında Irâkī’ye kendisinden sonra geride hangi hadis hâfızlarının kaldığını soran bir kişiye önce İbn Hacer’in, sonra oğlu Ebû Zür‘a’nın, üçüncü olarak da Nûreddin el-Heysemî’nin adını vermesi (İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, V, 172), bu üç öğrencisine gösterdiği özel ilginin sebebini ortaya koymaktadır.

Irâkī hem zühdü, takvâsı ve erdemli kişiliği hem de hadis ilimleri sahasındaki dirayeti sayesinde büyük itibar görmüştür. Nitekim hocası İzzeddin İbn Cemâa onu Mısır’ın hadis otoritesi sayarken İbn Hacer de hadis ilmini ondan daha iyi bilen bir kimseyi görmediğini belirtmiş (a.g.e., V, 171), Süyûtî ise Irâkī’nin VIII. (XIV.) yüzyılın müceddidi olduğunu söylemiştir (Irâkī, el-Bâʿis̱ ʿale’l-ḫalâṣ [nşr. Muhammed es-Sabbâğ], s. 94). Zeynüddin el-Irâkī 8 Şâban 806 (20 Şubat 1404) tarihinde vefat etti. İbn Hacer, yazdığı uzunca bir mersiye ile üzüntüsünü ifade ederken aynı zamanda onun önemli çalışmaları hakkında da bilgi vermiştir.

İbnü’l-Irâkī’nin Tuḥfetü’l-vârid bi-tercemeti’l-vâlid adlı eserinde babasının biyografisini yazdığı belirtilmekte (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 376), bazı dergilerde, Ahmed Ma‘bed Abdülkerîm’in 1973 yılında el-Ḥâfıẓ el-ʿIrâḳī ve es̱eruhû fi’s-sünne adıyla bir yüksek lisans çalışması yaptığı, Tahsin İbrâhim ed-Düseykî’nin de “Tabakātü ulemâi Kürdistân” serisinin ikinci kitabı olarak el-Ḥâfıẓ Zeynüddîn el-ʿIrâḳī ve es̱eruhû fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ (Riyad 1413) adlı bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir.

Eserleri. 1. İḫbârü’l-aḥyâʾ bi-aḫbâri’l-İḥyâʾ. Kaynaklarda dört ciltten oluştuğu ve 751’de (1350) tamamlandığı belirtilen eser, müellifin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’in hadislerini tahrîc etmek üzere kaleme aldığı üç kitabın ilki ve en genişidir. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî’nin (ö. 1205/1791), İḥyâʾ şerhi İtḥâfü’s-sâde’de bazı hadisleri tenkit ederken Irâkī’den yaptığı nakillerin aynı seriden el-Muġnî ʿan ḥamli’l-esfâr’da bulunmaması, günümüze geldiği bilinmeyen bu eseri Zebîdî’nin görüp ondan faydalandığı kanaatini uyandırmaktadır. 2. el-Keşfü’l-mübîn ʿan taḫrîci İḥyâʾi ʿulûmi’d-dîn. İḥyâʾdaki hadislerin tahrîc edildiği serinin ikinci kitabı ve orta büyüklükte olanıdır. Müellif, günümüze gelmediği anlaşılan bu eseri yazdıkça talebelerine okutmuş,

fakat tamamlayamamıştır. Zebîdî’nin bu eserden söz etmediği gibi Irâkī’nin İḥyâ˒ hadisleri üzerine iki kitabı bulunduğunu belirtmesi (İtḥâfü’s-sâde, I, 40-41) muhtemelen eserin yarım kalması sebebiyledir. 3. el-Muġnî ˓an ḥamli’l-esfâr fi’l-esfâr fî taḫrîci mâ fi’l-İḥyâ˒i mine’l-aḫbâr. Irâkī’nin İḥyâ˒ü ˓ulûmi’d-dîn’deki hadisler üzerine yazdığı eserlerin en küçüğü ve günümüze gelmiş olanıdır. Müellif burada tahrîcini yaptığı hadisin baş tarafından bir bölüm zikretmekte, onun hangi sahâbî tarafından rivayet edildiğini ve hangi hadis kitaplarında yer aldığını söylemekte, ardından hadisin sağlamlık derecesini belirtmektedir. Irâkī’nin, İḫbârü’l-aḥyâ˒ adlı eserini telif ettiği zaman elde edemediği bazı hadislerin senedlerine dokuz yıllık bir çalışmadan sonra ulaşması ile bu bilgileri yeniden değerlendirdiğini söylemesi eserin yüzyıllar boyunca büyük rağbet görmesini sağlamıştır. İbn Hacer el-Muġnî’den birçok nüsha istinsah ettiğini belirtmektedir (İnbâ˒ü’l-ġumr, V, 171). Irâkī’nin İḥyâ˒ hadislerinden isnadını bulamadığını, dolayısıyla mevzû olduğunu belirttiği 271 rivayeti Muhammed Emîn es-Süveydî el-Mevżû˓ât fi’l-İḥyâ˒ ev el-İ˓tibâr fî ḥamli’l-esfâr adlı eserinde (nşr. Ali Rızâ b. Abdullah, Demenhûr [Mısır] 1414/1993) bir araya getirmiş, eserin nâşiri Ali Rızâ, Süveydî’nin dikkatinden kaçan otuz altı rivayeti de kitabın sonuna eklemiştir (s. 118-124). el-Muġnî İḥyâ˒ ile birlikte birçok defa basılmıştır (I-IV, Kahire 1332/1913, 1352/1933). 4. et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ limâ uṭliḳa ve uġliḳa min Muḳaddimeti’bni’ṣ-Ṣalâḥ. Müellifin, usûl-i hadîs alanında en değerli çalışma dediği İbn Salâh’a ait Muḳaddime üzerindeki iki çalışmasından birincisidir. Irâkī Muḳaddime’nin tertibini aynen koruyarak gerekli gördüğü kısımları açıklamış, yer yer itirazlarını ortaya koymuş, İbnü’s-Salâh’a yöneltilen isabetsiz tenkitleri de belirtmiştir (I-II, Kahire 1353; I-II, Beyrut, ts.). Eser ayrıca Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep 1350; Beyrut 1405) ve Abdurrahman Muhammed Osman (Medine 1389; Kahire 1389/1969, 1400/1980; Beyrut 1401/1981) tarafından Muḳaddime ile birlikte yayımlanmış, ayrıca Beyrut’ta basılmıştır (1412/1991). Bazı kaynaklarda Irâkī’nin Nüketü İbni’ṣ-Ṣalâḥ adıyla anılan eserinin et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ˓alâ Kitâbi’bni’ṣ-Ṣalâḥ’ında (bk. bibl.) İbnü’s-Salâh’ın bazı görüşlerini tenkit ederken Irâkī’nin bu eserindeki el-li kadar görüşüne de eleştiriler yöneltmiştir (I, 133-173). 5. el-Elfiyye*. Irâkī, İbnü’s-Salâh’ın Muḳaddime’sini 1002 beyitte özetlemiş ve eserine Tebṣıratü’l-mübtedî ve teẕkiretü’l-müntehî (et-Tebṣıra ve’t-teẕkire; nşr. Mahmûd Rebî‘, Kahire 1355/1937, bir ciltte dört cüz halinde) adını vermiştir. Benzerleri gibi el-

Elfiyye diye şöhret bulan eseri Irâkī daha sonra Fetḥu'l-muġīs̱ bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîs̱ adıyla şerhetmiştir. Eser ilk defa Sehâvî'nin aynı kitap üzerindeki bir şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Leknev 1303/1885, taşbaskı; nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī, Fas 1354/1935; nşr. Mahmûd Rebî', Kahire 1355/1937; nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrut 1413). el-Elfiyye'nin Sehâvî, Bikāî, Zekeriyyâ el-Ensârî, Emîr Pâdişah, Abdürraûf el-Münâvî ve Uchûrî gibi âlimler tarafından yapılan şerhleri de bulunmaktadır. 6. Taḳrîbü'l-esânîd ve tertîbü'l-mesânîd. Irâkī, oğlu Ebû Zür'a için hazırladığı ve 775 (1373-74) yılında tamamladığı bu eserinde özellikle Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında en sağlam senedlerle rivayet edilen hadislerden ahkâma dair olan bir kısmını derleyerek kitap ve bab adlarına göre sıralamış, eserin sonunda "Ebvâbü'l-edeb" başlığı altında ahlâk hadislerini bir araya getirmiştir. Bir yıl sonra eseri oğlu Ebû Zür'a'nın kendisine dokuz mecliste okuduğunu belirten Irâkī bu hadislerin bir kısmını şerhetmiştir (Kahire 1310; nşr. Hasan Rebî', Kahire 1353; nşr. komisyon, Beyrut 1404/1984). Babasının vefatı üzerine Ebû Zür'a yarım kalan bu şerhi Ṭarḥu't-tes̱rîb fî şerḥi't-Taḳrîb adıyla 818 (1415) yılında tamamlamıştır. Ṭarḥu't-tes̱rîb dört mücelledde sekiz cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1353; Beyrut, ts.). Ebû Zür'a, bu eserdeki hadisleri Taḫrîcü Taḳrîbi'l-esânîd adıyla tahrîc etmiş olup eserin II. cildi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 725). 7. Ẕeyl ʿalâ Mîzâni'l-iʿtidâl (Ẕeylü Mîzâni'l-iʿtidâl). Tenkit edilmesi gerekenlerden olduğu halde Zehebî'nin Mîzânüliʿtidâl'e almadığı 787 râvi hakkında bilgi veren eser Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut 1407/1987) ve Abdülkayyûm Abdürabbinnebî (Mekke 1406/1986; Beyrut 1407/1987) tarafından neşredilmiştir. 8. Taḫrîcü eḥâdîs̱i muḫtaṣari'l-Minhâc (Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Minhâc li'l-Beyżâvî). Beyzâvî'nin usûl-i fıkha dair Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adlı eserinde yer alan seksen dokuzu merfû, on sekizi sahâbe sözü olmak üzere 107 rivayetin sağlamlık derecesinin kısaca belirtildiği eseri önce Subhî es-Sâmerrâî yayımlamış (Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî [1399], II, 279-315; Bağdat 1397/1976), daha sonra da Muhammed Nâsır el-Acmî Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr el-vâḳıʿa fî Minhâci'l-Beyżâvî adıyla neşretmiştir (Beyrut 1409/1989). Irâkī'nin Minhâc üzerindeki bazı tenkitlerini ihtiva eden Nüket'inden de söz edilmekte, fakat bu eseri tamamlayamadığı anlaşılmaktadır (İbn Fehd, s. 230). 9. Naẓmü Minhâci'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (en-Necmü'l-vehhâc fî naẓmi'l-Minhâc). Müellif bu çalışmasında Minhâcü'l-vüṣûl'ü 1367 beyitte

manzum hale getirmiştir. İbnü'l-Irâkī'nin şerhettiği eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 10. Tekmiletü Şerḥi't-Tirmiẕî. İbn Seyyidünnâs'ın yarım bıraktığı Tirmizî şerhini tamamlamak için kaleme alınan bu eserden söz eden İsnevî, zamanın hadis hâfızı dediği talebesi Irâkī'nin onu aslına uygun bir şekilde ikmal ettiğini söylemektedir (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 511). Irâkī'nin dokuz cilt daha ilâve ettiği halde tamamlayamadığı Tekmile'nin (Sehâvî, IV, 173) bazı bölümleri günümüze gelmiştir (Escurial Library, nr. 1464, 172 varak; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 2504, 256 varak; el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye [Medine], nr. 33, bunun İbn Hacer el-Askalânî'nin nüshası olduğu

söylenmektedir). Eserin VIII. cildi Rabat Evkaf Kütüphanesi'ndedir (nr. 7). Tekmile'nin bir nüshasının kenarında, yine Irâkī'nin Şerḥu Süneni't-Tirmiẕî adıyla birkaç ciltten meydana gelen bir çalışmasından söz edilmekte (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 182-183), bu bilgiyi tekrarlayan Sezgin eserin Millet Kütüphanesi'nde mevcut iki nüshasından (Feyzullah Efendi, nr. 363, 226 varak; nr. 364, VII, 275 varak) birinin (nr. 364) müellif hattı olduğunu söylemektedir (GAS, I, 155). 11. Kitâbü'l-Erbaʿîn el-ʿuşâriyye (el-Eḥâdîs̱ü'l-ʿuşâriyyât, el-Erbaʿûne'l-ʿuşâriyyâtü'l-isnâd). Müellifin, talebelerinin arzusu üzerine âlî isnadlı (on râvili) olup Kütüb-i Sitte'de yer almayan sahih, hasen ve garîb derecelerindeki kırk rivayeti bir araya getirdiği, talebelerine Medine'de Hz. Peygamber'in kabriyle minberi arasında imlâ ettiği hadislerden meydana gelen eser, Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından Afîfüddin Ebü'l-Ferec Muhammed b. Abdurrahman el-Mukrî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn fi'l-cihâd ve'l-mücâhidîn'i ile birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1413/1992, s. 101-235). İbn Hacer, hocasının hayatının son yılında kendilerine imlâ ettiği on râvili rivayetlerinden altmışını daha bir araya getirerek bu hadislerin sayısını 100'e çıkarmıştır. 12. et-Tüsâʿiyyât. Irâkī'nin, kendisine dokuz râvi ile ulaşan rivayetlerden kırkını bir araya getirdiği eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, Mecmua, nr. 371/2). Müellifin dokuz râvili kırk hadis çalışmaları arasında, kendisinden en âlî rivayetleri elde ettiği yaşlı hocası Ebü'l-Feth el-Meydûmî'nin rivayetlerinden derlediği Erbaʿûne tüsâʿiyye li'l-Meydûmî (Taḫrîc ʿale'l-erbaʿîne tüsâʿiyyeti'l-isnâd li'l-Meydûmî) ve Erbaʿûne tüsâʿiyye min rivâyeti'l-Beyyânî adlı iki eserinden daha söz edilmektedir. 13. el-Bâʿis̱ ʿale'l-ḫalâṣ min ḥavâdis̱i'l-ḳuṣṣâṣ. Eserde sahâbenin kıssacılığı uygun görmediği, kıssa anlatmak

isteyenlere izin vermediği, kıssacıların hadis rivayetine ehliyetli kişiler olmadıkları, halkın anlamakta zorluk çekeceği şeyleri hikâye edip onların zihinlerini karıştırdıkları belirtilerek bu hurafecilerin vaaz etmesine izin verilmemesi istenmektedir. Eser Muhammed es-Sabbâğ tarafından yayımlanmıştır (Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, IV, Riyad 1393, s. 81-171). 14. ed-Dürerü's-seniyye fî (naẓmi)'s-siyeri'z-zekiyye (fî naẓmi's-sîreti'n-nebeviyye). Naẓmü'd-düreri's-seniyye fi's-siyeri'z-zekiyye ve Elfiyye fi's-siyer diye de anılan eser müellifin, Hz. Peygamber'in hayatını ve şemâilini bin beyitte anlattığı bir diğer el-fiyyesidir. Eserin yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Âşir Efendi, nr. 279; Şehid Ali Paşa, nr. 2747, 2757; Ayasofya, nr. 4789; Esad Efendi, nr. 273; Lâleli, nr. 1997; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 114; Çorlulu Ali Paşa, nr. 443 [bu kütüphanede eserin başka yazmaları da vardır]), ayrıca İstanbul Üniversitesi (nr. 4117), Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1116) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 223) kütüphanelerinde bulunmaktadır. ed-Dürerü's-seniyye'nin Rabat'ta yayımlandığı kaydedilmektedir (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 183, neşredenin dipnotu, nr. 748). Şerhleri arasında Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin el-ʿUcâletü's-seniyye ʿalâ Elfiyyeti's-sîreti'n-nebeviyye'si (nşr. İsmâil el-Ensârî, Riyad 1389/1969; eser Çorum İl Halk Kütüphanesi'n-de [nr. 1230] el-Fütûḥâtü's-sübḥâniyye adıyla kaydedilmiştir), Uchûrî'nin Şerḥu Naẓmi'd-düreri's-seniyye fi's-siyeri'z-zekiyye'si (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1900; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 216) ve İbnü'l-Hâim'in el-Ġurerü'l-muḍîʾe'si (Brockelmann, GAL, II, 78; Suppl., II, 70) zikredilebilir. 15. el-Elfiyye fî ġarîbi'l-Ḳurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı garîb kelimeleri alfabetik sıraya göre de alıp açıklayan bu manzum eser, Abdülazîz ed-Dîrînî'nin usûl-i tefsîre dair et-Teysîr fî ʿilmi't-tefsîr adlı manzum eserinin kenarında Tefsîru elfâẓi'l-Ḳurʾân adıyla yayımlanmış (Kahire 1310, 1311), ayrıca Süyûtî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'inin kenarında basılmıştır (Kahire 1345). 16. el-Ḳurab fî maḥabbeti'l-ʿArab (Maḥaccetü'l-ḳurab fî maḥabbeti [fażli, feżâʾili]'l-ʿArab). Araplar'ı sevmekle ilgili rivayetlerin bir araya getirildiği yirmi babdan meydana gelen bir risâle olup Bombay'da (1303) ve Kahire'de (1332; nşr. İbrâhim el-Kādirî, 1381/1961) yayımlanmıştır. Müellifin Enfaʿu'l-ḳurab fî beyâni fażli'l-ʿArab adıyla zikredilen eseri de muhtemelen bu kitaptır. 17. Ḳurretü'l-ʿayn bi'l-meserre bi-vefâʾi'd-deyn. Müellifin en son yazdığı ve defalarca rivayet ettiği söylenen eserlerinden biridir (nşr. Müsʻid Abdülhamîd es-Saʻdânî, Bulak 1993). Kaynaklarda

Ḳurretü’l-ʿayn bi-vefâʾi’l-vâlideyn adıyla zikredilen eserinin de bu kitap olması muhtemeldir. 18. Risâle. Kitapta, Kudâî’nin Şihâbü’l-aḫbâr’ında yer almakla beraber Radıyyüddin es-Sâgānî’nin ed-Dürrü’l-mülteḳaṭ fî tebyîni’l-ġalaṭ ve nefyi’l-laġaṭ adlı eserinde mevzû olduğunu söylediği altmıştan fazla rivayetten on üçünün sahih

veya hasen derecesinde bulunduğu belirtilmektedir. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî bu risâleyi Müsnedü’ş-Şihâb’ın sonunda yayımlamıştır (Beyrut 1405/1985, II, 249-368). 19. Nüketü’l-fetâvâ ʿale’l-muḫtaṣarât. Irâkī’nin yetişme çağında bir kısmının metinlerini ezberlediği üç Şâfiî fakihinin eserleri (Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’i, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’i, Beyzâvî’nin el-Minhâc’ı) üzerindeki bazı görüşlerini ihtiva etmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 70). 20. el-Müstaḫrec ʿale’l-Müstedrek li’l-Ḥâkim (Emâlî fî taḫrîci’l-Müstedrek, Taḫrîcü Müstedreki’l-Ḥâkim). İbn Hacer’in belirttiğine göre Irâkī, el-Müstedrek’ten “Kitâbü’s-Salât”a kadar olan kısmı 300 kadar mecliste imlâ etmiştir (el-Mecmaʿu’l-müʾesses, II, 185). Bunlardan yedi mecliste imlâ ettiği hadisler Ebû Abdurrahman Muhammed Abdülmün‘im b. Reşâd tarafından aynı adla yayımlanmıştır (Kahire 1410/1990). 21. Mecâlis sebʿa. Yedi oturumda yazdırdığı hadisleri ihtiva eden eserin bir nüshası İskenderiye’de bulunmaktadır (Mektebetü’l-belediyye, nr. 2436; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 70). 22. Muḫtaṣar fi’l-eḥâdîs̱i’l-müteʿalliḳa bi’l-aḥkâm. Eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (a.g.e., II, 70). 23. el-ʿAdedü’l-muʿteber fi’l-evcühi’lletî beyne’s-süver. Bir nüshası Hidîviyye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Brockelmann, GAL, I, 78). 24. İstiḥbâbü’l-vuḍûʾ (a.g.e., II, 78). Manẓûme fi’l-vuḍûʾi’l-müsteḥab adıyla da anılmaktadır (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 562). 25. el-İstiʿâẕe bi’l-vâḥid min iḳāmeti cumʿateyn bi-mekân vâḥid (Brockelmann, GAL Suppl., II, 70). 26. Temyîzü’l-aṣḥâb (a.g.e., II, 70). 27. Ẕeylü Târîḫi’l-İslâm (a.g.e., II, 70). 28. el-Kelâm ʿale’l-eḥâdîs̱i’lletî tüküllime fîhâ bi’l-vażʿ ve hiye fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed. İbn Hanbel’in el-Müsned’inde mevcut dokuz hadisin mevzû olduğuna dair bir risâledir. Risâleyi İbn Hacer el-Ḳavlü’l-müsedded fi’ẕ-ẕebbi ʿan Müsnedi Aḥmed’ine almış, daha sonra bu hadislerin bir kısmını savunmuştur (Beyrut 1404/1984, s. 7-17; Müsned, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1411/1991, X, 492-502). 29. Fetvâ fî enne mâ uʿtîde yevme ʿâşûrâʾ min ekli’d-decâc ve’l-ḥubûbi’l-mübâḥ. Bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Hidîviyye) bulunmaktadır

(Brockelmann, GAL, II, 78). 30. Emâlî fîmâ yeteʿalleḳu bi'l-istisḳāʾ. Nil nehrinin sularının çekilmesi ve Mısır'da büyük bir kuraklığın başlaması üzerine vefatından beş ay kadar önce son imlâ meclisinde (416. meclis) yazdırdığı yağmur duasıyla ilgili hadislerden meydana gelmektedir. İstiskā namazını kıldırdıktan sonra Irâkī'nin hutbesini dinleyen İbn Hacer, bu olayın ardından her şeyde bolluk ve bereket görüldüğünü söylemektedir (el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 188).

Bunlardan başka Ecvibetü İbni'l-ʿArabî, el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫarrace fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn elletî tüküllime fîhâ biżaʿf ve'n-ḳıṭâʿ, Emâlî ʿale'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye ve bu eser üzerinde yapılmış bir çalışma olan Taḫrîcü'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye, Emâlî ʿalâ Emâli'r-Râfiʿî (bu eserdeki hadisleri tahrîc etmiştir), Emâlî fî-mâ yeteʿalleḳu bi-ṭûli'l-ʿömr, Fażlü Ḥirâʾ, İḥyâʾü'l-ḳalbi'l-meyyit bi-duḫûli'l-beyt, mürsel rivayetler konusunda olup hayatının son döneminde kaleme aldığı ve İbn Hacer'in de kendisinden okuduğu belirtilen el-İnṣâf, ʿİşrûne s̱emâniye min rivâyeti'l-Beyyânî, el-Kelâm ʿalâ ḥadîs̱i "el-Mevtü keffâretün li-külli müslim", el-Kelâm ʿalâ ḥadîs̱i't-tevsiʿati yevme ʿâşûrâʾ, el-Kelâm ʿale'l-ḥadîs̱i'l-vârid fî eḳalli'l-ḥayż ve eks̱erihî, el-Kelâm ʿalâ mesʾeleti's-sücûd li-terki'l-ḳunûṭ, el-Kelâm ʿalâ ṣavmi sit min şevvâl, Mesʾeletü ḳaṣṣi'ş-şârib, Mesʾeletü'ş-şürb ḳāʾimen, (Taḫrîcü) Meşyeḫati İbni'l-Ḳārî ʿAbdirraḥmân, (Taḫrîcü) Meşyeḫati'l-ḳādî Nâṣırüddîn b. et-Tûnisî, Muʿcem müştemil ʿalâ terâcimi cemâʿa min ehli'l-ḳarni's̱-s̱âmin, el-Mevridü'l-henî fi'l-mevlidi'n-nebî, Muḫtaṣarü'l-ḥücce, Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair er-Ravża adlı eserinin bir muhtasarına İsnevî'nin yazdığı el-Mühimmât ʿale'r-Ravża üzerinde Irâkī'nin bazı görüşlerini ihtiva eden el-Mühimmât ʿale'l-Mühimmât (Tetimmâtü'l-Mühimmât, Mühimmâtü'l-Mühimmât), İbn Dakīkul'îd'in usûl-i hadîse dair el-İḳtirâḥ'ını Irâkī'nin 427 beyitte manzum hale getirdiği, oğlunun da bazı kısımlarını şerhettiği (İbn Fehd, s. 231) Naẓmü'l-İḳtirâḥ, usûl-i hadîse dair Şerḥu'l-Beyḳūniyye, Tafḍîlü Zemzem (Tafḍîlü mâʾi Zemzem ʿalâ külli mâʾin ḳalîl Zemzem), Taḫrîcü erbaʿîne ḥadîs̱ büldâniyye min Ṣaḥîḥi'bni Ḥibbân, Târîḫu taḥrîmi'r-ribâ (el-Cevâb ʿan suʾâl yeteḍammenü târîḫe taḥrîmi'r-ribâ), Tercümetü'l-İsnâʾî, Ṭuruḳu ḥadîs̱i "Men küntü mevlâhü fe-ʿAliyyün mevlâhü", Tertîbü men lehû ẕikru tecrîḥ ev taʿdîl fî "Beyâni'l-vehem ve'l-îhâm" li'bni Ḳaṭṭân (eser alfabetiktir), Zehebî'nin el-ʿİber'i üzerine 741-763 (1340-1362) yıllarını ilâve eden (İbn Fehd, s. 231) eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber, Ẕeylü Meşyeḫati'l-ḳāḍî Ebi'l-Ḥarem el-

Ḳalânisî ve Ẕeylü'ẕ-Ẕeyl li-Vefeyâti'l-aʿyân adlı eserler de kaynaklarda Irâkī'ye nisbet edilmektedir.

Bazı şiir ve kasideleri de bulunan Irâkī'nin tamamlamaya fırsat bulamadığı eserleri arasında şu kitapları da zikredilmektedir: Eṭrâfü Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân, Ricâlü Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân, Ricâlü Süneni'd-Dâreḳutnî. Sonuncu eserde, Sünenü Dâreḳutnî râvilerinden olup İbn Hacer'in Tehẕîbü't-Tehẕîb'inde bulunmayan râvilerin biyografilerinin bir araya getirilmesi amaçlanmıştır. Ziriklî onun usûl-i fıkha dair et-Taḥrîr adlı bir eserinin bulunduğunu söylemektedir (el-Aʿlâm, III, 344).

BİBLİYOGRAFYA

Irâkī, Ẕeyl ʿalâ Mîzâni'l-iʿtidâl (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 11-16; a.mlf., el-Bâʿis̱ ʿale'l-ḫalâṣ min ḥavâdis̱i'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. Muhammed es-Sabbâğ, Edvâʾü'ş-şerîʿa, IV, Riyad 1393 içinde), s. 81-171; a.mlf., Tâḫrîcü eḥâdîs̱i muḫtaṣari'l-Minhâc (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî içinde), II, Mekke 1399/1979, neşredenin girişi, s. 279-283; a.e.: Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr el-vâḳıʿa fî Minhâci'l-Beyżâvî (nşr. M. Nâsır el-Acmî), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 6-21; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 511; Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 106-109; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 382; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 170-176; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-Muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, II, 176-230; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi'bni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, neşredenin girişi, I, 133-173; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde), Haydarâbâd 1376/1956, s. 220-239; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 245-250; a.mlf., ed-Delîlü'ş-şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), I, 409; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 171-178; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1400/1980, II, 445-449; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 306-362; a.mlf., Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî,

Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 370-372; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 538-540; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 113; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 24, 135, 156, 218, 376, 464, 559, 747, 930; II, 1028, 1122, 1124, 1140, 1162, 1208, 1324, 1455, 1696, 1748, 1867, 1880, 1911, 1915, 1961, 2018; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 55-57; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 40-41; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 354-356; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 562; Serkîs, Muʿcem, II, 1317-1318; Brockelmann, GAL, II, 77-78; Suppl., II, 69-70; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 814-818; Sezgin, GAS, I, 155; Tecrid Tercemesi, I, 215; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 344-345.

M. Yaşar Kandemir

IRGANDI KÖPRÜSÜ

Bursa’da Gökdere suyu üstünde XV. yüzyılda yapıldığı sanılan köprü.

Bursa’da şehrin içinde, Yeşil semtini ikiye ayıran Gökdere vadisinde aynı adı taşıyan derenin üzerinde bulunan Irgandı Köprüsü, buradaki erken Osmanlı dönemi mimari eserlerinin en önemlilerinden biridir. Kim tarafından ve hangi tarihte inşa edildiğini gösteren bir kitâbenin mevcudiyeti bilinmemektedir. Evliya Çelebi de hakkında uzunca açıklama yaptığı köprünün kitâbesinden bahsetmeden Orhan Gazi tarafından şehrin fethinden az sonra yapıldığını belirtir. Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh’te Irgandı Köprüsü’nün bânisiyle inşa tarihine dair üç beyit kaydetmiştir. 897 (1492) yılını veren bu manzumenin nereden alındığı belirtilmemiştir. Tarih beyti doğru kabul edildiği takdirde köprünün Hâce Muslihuddin tarafından yaptırıldığı ileri sürülebilir. Bu dönemde “tüccar” karşılığı olarak kullanılan “hoca-hâce” kelimesinden hareketle de köprüyü Bursa’nın varlıklı bir tüccarının inşa ettirdiğini söylemek mümkündür.

Ekrem Hakkı Ayverdi köprü hakkında Bursa kadı sicillerinden bazı notlar çıkarmıştır. Buna göre Ali el-Irgandî adında bir kişinin oğlu olan Hâce Muslihuddin köprüyü 846’da (1442) yaptırmış ve 902 (1497) yılına doğru Bilecik’te şehid olmuştur. Şüphesiz bu bilginin başka belgelerin ışığında kontrol edilmesi gerekir. Çünkü Muslihuddin köprüyü yaptırdıktan elli-elli beş yıl sonra öldüğüne göre bu eseri çok genç yaşta inşa ettirmiş olmalıdır. Halbuki yukarıda sözü edilen manzumenin son mısraında yer alan “oldu cisr-i bî-misâl” ibaresinin ebced karşılığı 897 (1492) olarak kaydedilmiştir ki bâninin de bu tarihte vefat etmesi normaldir. Aynı belgeye göre (Bursa Kadı Sicilleri, Defter, nr. 13, s. 11) hayır sahibinin iki oğlu ile bir kızı vardır; ayrıca Sakarya üzerindeki diğer köprüsü ile kaldırımlar için de para ayrıldığını belirten belge 902 yılı Ramazanına (Mayıs 1497) aittir. Bursa kadı sicillerinde bulunan başka bir belgeden (Defter, nr. 72, s. 114), Muslihuddin’in torunu Ahmed Çelebi oğlu Muslihuddin’in babasından kalan servetle köprünün üstüne otuz bir dükkân yapmayı tasarladığı, köprünün kuzey ucundaki beş dükkândan birini mescid haline getirdiği ve Cemâziyelâhir 966 (Mart 1559) tarihli vakfiyesiyle bazı şartlar belirlediği

anlaşılmaktadır. Ekrem Hakkı Ayverdi, dükkânların Muslihuddin tarafından köprünün ilk yapımından yüzyıl kadar sonra ilâve edildiğini kabul eder. Bu esere dair bir monografi hazırlayan Yılmaz Önge ise köprü ile dükkânların bir bütün olarak aynı zamanda yapıldığını ileri sürmektedir. Önge, bu görüşüne uygun olarak köprü ve dükkân gözlerinin esas biçimlerine göre tahminî rölövelerini de çizerek yayımlamıştır. Köprünün iki ucundaki ayakların içinde mekânların olması, ayrıca yukarıdaki dükkânlarla bağlantı sağlayan hücrelerin varlığı, yapım sırasında üstünde dükkânların bulunacağının düşünüldüğüne işarettir. Bu duruma göre XV. yüzyıldaki ilk inşada ahşap dükkânların mevcut olduğu, daha sonra belki bunlar yandığından 1559'da kâgire dönüştürüldüğü de ihtimal dahilindedir. Bursa kadı sicillerinde köprünün ve dükkânların tamirleriyle ilgili kayıtlar da bulunmuştur (Defter, nr. 110, s. 5, 6; nr. 116, s. 108; nr. 127, s. 230; nr. 243, s. 123; nr. 304, s. 3). Bu belgeler köprü üstündeki dükkânların kurşun örtülü olduğunu ve 10 Rebîülevvel 975 (14 Eylül 1567), 21 Rebîülâhir 975 (25 Ekim 1567), Zilkade 980 (Mart 1573), Rebîülevvel 984 (Haziran 1576), Receb 1041 (Şubat 1632) tarihlerinde tamir edildiğini göstermektedir. Ayrıca köprünün sel yüzünden harap olan bir ayağının acele tamiri için 1265 Muharreminde (Aralık 1848) bir kayıt düşülmüştür.

Köprünün "ırgalamak, sallamak, sarsmak" anlamıyla ilgili olan adını nereden aldığı hususunda bazı görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan biri, eseri yaptıran Muslihuddin'in babası Ali el-Irgandî'nin Irgand adlı bir yerden olduğu şeklindedir. Evliya Çelebi ise XVII. yüzyılda bu isme dair inanılması zor bazı menkıbeler anlatır ve bu adı "ırgalandı" kelimesiyle ilgili gösterir.

Köprünün iki kenarına dükkânların yapılması ile eser bir arasta görünümü kazanmıştır. Nitekim 1573-1589 yılları arasında Bursa'ya gelen Alman Reinhardt Lubenau, Irgandı Köprüsü'nün tek kemerinin üstünde dükkânların sıralandığını bildirir. Ona göre uzunluğu 300 m. kadar olan köprü Bursa'nın fethinden önceye ait bir hıristiyan eseridir.

1640'ta Bursa'yı ziyaret eden Evliya Çelebi köprünün üzerindeki çarşıda 200 kadar hallaç dükkânının olduğunu belirtir ve şu bilgileri verir: "Bu cisr dükkânlarının üzeri cümle tonoz kemerlerle mebni olup kurşunla mesturdur. Bu cisrin iki başında kale kapıları gibi demir kapılar üzere mazgal delikleri

vardır. Kapılar seddedilirse başka bir yerden zafer mümkün değildir. Cisrin bir tarafı boştur, han gibi misafirhâne olup at bağlanır. Rum, Arap ve Acem'de bir gözlü, meşhûr-ı âfâk, eflâke ser çekmiş, azîm cisrlerin biri de budur".

Osmanlı dönemi boyunca Bursa'dan geçen seyyahlar kitaplarında Irgandı Köprüsü'ne dair bilgi vermişlerdir. Anadolu'da incelemeler yapan Charles Texier'nin eserinde köprüye dair etraflı bir tasvir bulunmamakla beraber XIX. yüzyılın ilk yarısındaki görünümünü aksettiren bir gravür yer alır. Aynı yıllarda 1836'da Bursa'ya gelen Miss Julia Pardoe seyahatnâmesinde köprünün bir gravürünü yayımlamış ve yapıyı Roma eseri olarak tanıtmıştır. Köprü üstündeki dükkânlarda o sırada dokuma tezgâhları vardır. Cevdet Çulpan tarafından Semavi Eyice'ye verilen bir nota göre Gazzîzâde Abdüllatif Efendi'nin 1240 (1824-25) tarihli yazma eserinde (Hulâsatü'l-vefeyât, vr. 51b), "Irgandı cisri vâcibüsseyr bir köprüdür, gayette arîz ve tûlü üzre kâgir sakıftır, iki tarafında kâgir odalar vardır, derûnunda kutnu tezgâhları işler, bir garip seyrandır" denilmektedir. Köprü hakkındaki dikkat çekici diğer bir kayıt Ahmed Cevdet Paşa'ya aittir. Onun bildirdiğine göre 1855'te Bursa'yı harap eden şiddetli depremde Sultan I. Murad'ın inşa ettirdiği köprü bütünüyle yıkılmasa da çok zarar görmüştür. Depremde yapının üstündeki tonozlu sıra dükkânların da yok olduğu sonraki yıllarda çekilen fotoğraflardan belli olmaktadır. Bu felâketin arkasından 1278'de (1861-62) basılan şehir planında, iki tarafında değişik ölçülerde otuz iki-otuz beş kadar dükkân sıralanan Irgandı Köprüsü,

ortasındaki yolun üstü açık bir çarşı olarak işaretlenmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında köprünün üstünde, kâgir beden duvarına kısmen ağaç eliböğründelerle dayanmış çıkmalara oturan, ahşap evleri andıran ve bir mimari bütünlüğün olmadığı açıkça görünen dükkânların bulunduğu birçok fotoğraftan anlaşılmaktadır. Ayrıca Mary Adelaïde Walker adında bir İngiliz kadının anonim olarak yayımladığı taş basması albümdeki resimler arasında da köprünün bir deseni vardır (M. W. Brousse, Album historique, baskı yeri ve tarihi yok). Yılmaz Önge, bu çizimin daha iyisinin Illustrated London News dergisinin 15 Şubat 1890 tarihli sayısında çıktığını belirtmektedir. I. Dünya Savaşı'ndan önce ve Millî Mücadele'nin hemen arkasından Türkiye'de çok yeni olan usullerle renkli hârikulâde fotoğraflar çektiren Fransız Albert Kahn'ın arşivinde de Irgandı Köprüsü'nün 3 Haziran 1913'te

A. Leon tarafından çekilmiş resmi bulunmaktadır.

Millî Mücadele yıllarında Bursa'yı işgal eden Yunanlılar 1922'de geri çekilirken köprü de tahrip edilmiş ve üstündeki dükkânlar bütünüyle ortadan kalkmıştır. Irgandı Köprüsü Bursa Belediyesi'nce 1949 yılında tamir edildiğinde tarih içindeki geçmişi hiç hesaba katılmaksızın sadece şehrin iki yakasını birbirine bağlayan bir unsur olarak düşünülmüş ve bu anlayışla ihya edilmiştir. Bu tarihî eser, bugün eski gravür ve fotoğraflardaki görünümünden çok farklı ve bir vakitler güzelliğini vurgulayan romantizminden yoksun olarak görevini sürdürmektedir.

Irgandı Köprüsü, Gökdere vadisinin iki tarafındaki kayalıklarda inşa edilen ayaklara bağlanmış, 15 m. kadar bir açıklığa ve yaklaşık bir o kadar yüksekliğe sahip sivri, Türk kemerli bir yapıdır. İnşasında muntazam kesme taşlar kullanılmıştır. Köprünün döşemesi hizasında cephesinde dizi halinde taş konsollar bulunuyor ve bunlar iki sıra halindeki tonozlu dükkânların taşkın dış cephelerini taşıyordu. Önge, dükkân hücrelerinin bu dış cephelerinde üstleri sivri boşaltma (tahfif) kemerli pencereler bulunduğunu düşünmüştür. Nitekim Miss Pardoe'nunkinde daha intizamsız olmasına rağmen Texier'nin gravüründe bu pencereler görülmekte ve ortadaki yolun üstünün de çifte meyilli bir çatı biçiminde örtülü olduğu anlaşılmaktadır. 1855 depreminden sonra çekilen fotoğraflarda konsollar kaybolmuş, dükkânlar ise değişik ölçülerde ve mimarileri birbirini tutmaz biçimde kiremit örtülü çatılarla ahşaptan yapılmış olarak mevcuttur. Cephelerinin çıkmaları eliböğründeler tarafından taşınmaktadır. Köprünün 1922'de son tahribi ve dükkânların yakılmasından sonra 1949 tamirinde cepheler yükseltilmiş, böylece iki uçtaki sokaklarla aynı seviyede bağlanmıştır. Bugün alttaki muntazam kesme taş örgünün üstünde poligonal yontulmuş taşlardan olan bu ek yükseltilme açıkça görülür.

Köprünün bir ucundaki ayağın içine dışarıdan bir kapıdan geçilerek girilebilir. Karşı taraftaki ayağın içinde de bunun benzeri bir boşluk olduğu dışarıdan görülen mazgalların varlığından tahmin edilmekle beraber bu ikinci mekâna girilemediğinden ne olduğu hakkında bir kanaat edinilememiştir. Kuzeybatı tarafındaki boşluk dikdörtgen planlı olup 4,50 × 14,85 m. ölçüsündedir. Üstü tuğla örgülü bir beşik tonozla örtülmüş, duvarlarında yer yer tamir izleri ve yamalara rastlanmıştır.

Köprü üstünde evvelce mevcut dükkân gözlerinin tabanları ile büyük mahzenin tonozu arasında yine tonozlu küçük hücreler bulunduğu tesbit edilmiştir. İlk defa Önge tarafından görülerek incelenen ve dışarıya açılan bir mazgaldan hava ve ışık alan bu küçük hücrelerden biri 1,67 × 3,00 m. ölçüsündedir. Tonozunda 0,43 × 0,75 m. ölçüsünde bir menfezin bulunması, bu hücrenin aslında üstündeki dükkânla bağlantılı olduğunu gösterir; hatta belki de onun ardiyesiydi. Dış cephelerde tek sıra halinde çok sayıda mazgal bulunuşu bu dar mekânların adetlerinin de çok olduğunu belli eder. Önge, bu hücrelere nazaran daha alt seviyede bulunan tonozlu büyük mekânın ahır veya antrepo olabileceğini düşünmüştür. Ayrıca bazı söylentilere göre burası bir süre Ermeniler tarafından şaraphane olarak kullanılmıştır. Nitekim köprünün şehir tarafındaki ucu evvelce Ermeni mahallesi olduğundan Bursa'da uzun süre Fransa konsolosu olan Ermeni asıllı G. Bay'ın aynı zamanda konsolosluk olan evi bu köprünün başında bulunuyordu. Eski kartpostallarda damında Fransız bayrağı ile görülen bu ev, başta Pierre Loti olmak üzere pek çok yabancı tarafından ziyaret edilmiştir. İçi değerli Osmanlı eserleriyle döşenmiş olan eski Türk üslûbundaki köşkev, Ahmed Hâşim'in 1928'de basılan Gurebâhâne-i Laklakan adlı eserinde yer almıştır. Bu yapı bir ara ünlü kebapçı İskender'in mülkiyetine intikal etmişse de satıldıktan sonra on beşyirmi yıl içinde yıktırılıp ortadan kaldırılmıştır.

Irgandı Köprüsü, üstünde çarşısı ile Türk sanatında benzerlerine az rastlanan değişik bir köprü örneği idi. Eski şekline benzer bir biçimde ihya edilmeyişi turistik ağırlığı olan Bursa şehri için büyük bir kayıptır. Venedik'te bugün şehrin en

büyük turistik yerlerinden biri olan, üstünde galeri ve dükkânlar bulunan Rialto Köprüsü ile Floransa'daki Ponte Vecchio çarşılı köprü geleneğini sürdürürken Irgandı Köprüsü'nün sadece bir geçit yeri görünümünü almış olması üzüntü vericidir.

BİBLİYOGRAFYA

Bursa Kadı Sicilleri, Defter, nr. 13, s. 11; nr. 72, s. 114, nr. 110, s. 5, 6; nr. 116, s. 108; nr. 127, s. 230; nr. 243, s. 123; nr. 304, s. 3; Gazzîzâde Abdüllatif, Hulâsatü'l-vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2257, vr. 51b; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen (ed. W. Salm), Königsberg 1914-1930, II, 78; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 26-27; Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 368; J. Pardoe, The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837, II, 202-203; Ch. Texier, Asie mineure, Paris 1869; a.e.: Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, I, 224, 240, rs. 2; Cevdet, Tezâkir, I, 32-34; J. Nettancourt-Vaubecourt, Sur les grandes routes de l'Asie mineure, Paris 1908, lv. III; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 121-122; a.mlf., "Irgandı Köprüsü", Uludağ: Halkevi Dergisi, sy. 84, Bursa 1947, s. 1-2; a.mlf. - Cüneyt Ölçer, Bursa'da Tarihî Köprüler ve Kurumun 1968 Yılı Çalışma Raporu ile Bilançosu, Bursa 1968, s. 8; A. Gabriel, Une capitale turque: Brousse, Paris 1958, s. 195-197; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 368-369; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 106-107, rs. 61; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 105 vd.; Yılmaz Önge, "The Original Architecture of Irgandı Bridge in Bursa", V. International Congres of Turkish Art, Budapest 1978, s. 693-704; a.mlf., "Bursa'da Irgandı Köprüsünün Orijinal Mimarisi", VD, XIII (1981), s. 425-448; P. Dumont, Turquie-Türkiye 1912-1923: Autochromes-Collections Albert Kohn, Paris 1980, nr. 68; Gazali Saltık, "Bursa'da İlk Yapılan Köprü ve Garip Bir Olay", Uludağ: Halkevi Dergisi, sy. 83, Bursa 1947, s. 1-2; Doğan Yavaş, "Bursa'da Irgandı Köprüsü", STAD, sy. 10 (1991), s. 14.

Semavi Eyice

IRKÇILIK

Sosyal grupların kalıtımla geçen bedenî özellikler sebebiyle farklılaştığını ve bu farklılıkların onlar arasındaki statü ve ilişkinin belirleyicisi olması gerektiğini iddia eden akım.

Irk (العرق) kelimesi Arapça'da "kök, bitkinin gövdesi, yaprağın sapı, damar, asıl, irsî özellik, nesep, menşe, ata" gibi anlamlara gelir (Lisânü'l-ʿArab, "ʿarḳ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿarḳ" md.). İbn Manzûr'un naklettiği bir beyit eski Araplar'da ırk kelimesinin "soy üstünlüğü ve asalet" anlamında kullanılabildiğini göstermektedir. İslâmî dönemde buna yakın bir anlamda, fakat çoğunlukla reddedici bir yaklaşımla yine bir Câhiliye dönemi kavramı olan asabiyet kullanılmaktaydı. Ancak bu kelime, çağdaş bir kavram olan ırkçılığın anlam genişliğinden uzak olup genellikle kabilecilik çerçevesinde bir içerik taşıyordu. Zamanla bilhassa İranlılar'ın müslüman olmaya başlamasıyla birlikte kısmen ırk ayırımını ve buna dayalı çekişmeleri de ifade eden şuûbiyye kelimesi kullanılmaya başlandı.

Günümüz Türkçe'sinde aralarında kan bağı bulunan, aynı soydan gelen büyük insan toplulukları ırk kelimesiyle ifade edilmekle beraber aynı anlamda veya daha az içerikte olmak üzere nesil, nesep, zürriyet, soy, sülâle gibi başka kelimeler de bulunmaktadır. Sosyal grupların kalıtımla geçen bazı özellikleri sebebiyle farklılaştığını, bu farklılıkların onlar arasında statü ve değer farklarına da yol açtığını ileri süren akımlara ise ırkçılık denmektedir.

Modern Arapça'da ırk kelimesi genellikle yukarıdaki sözlük anlamıyla sınırlı kalırken şa'b, nesil, ümmet, cîl, cins, kavim gibi kelimeler kısmen belli bir insan soyunu veya zümresini ifade etmekte, Türkçe'deki ırk karşılığında genellikle unsur, ırkçılık karşılığında ise unsûriyye kullanılmaktadır. Zaman zaman unsurunsûriyye yerine cins-cinsiyye, kavim-kavmiyye kelimelerinin kullanıldığı da görülmekle birlikte özellikle kavmiyyenin (kavmiyet) Türkçe'deki milliyetçilik karşılığında kullanımı daha yaygındır.

Irk kelimesinin karşılığı olarak Batı dillerinde Latince asıllı race, rasse, ırkçılık teriminin karşılığında ise racisme, racialisme, racism veya rassismus gibi kelimeler kullanılmaktadır. Batı dillerinde bu terimler ırkın, insanın özelliklerinin ve kapasitesinin temel belirleyicisi olduğu ve ırkî özelliklerin, bir ırkın diğerine üstünlüğünü doğurduğu inancını ifade etmektedir (Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, s. 969).

Modern disiplinlerde ırk kavramı başlıca şu anlamları içermektedir: 1. İnsan türünün alt sınıfları (beyaz, siyah, sarı ırk gibi). 2. Etnik grup (Cermen ırkı gibi). 3. Belli bir sosyokültürel grup. Bu son tanımlama nesnel ölçülere dayanmaz. Meselâ Kuzey Amerikalılar'a göre siyah ırk mensupları Brezilya'da beyaz olarak tanımlanmaktadır (Cashmore, s. 237-239). Modern Batı'da ırkçı teoriler de üç farklı iddia sebebiyle birbirinden ayrılmaktadır. Bir iddiaya göre insan türü biyolojik olarak farklı gruplardan oluşmaktadır; irsiyet, tevarüs edilmiş yetenek ve eğilimlerin açıklanmasını mümkün kılan bir faktördür. İkinci görüşte grup özelliklerinin kanla geçtiği ileri sürülürken son görüş ırkçılığın teorisyenlerince ortaya atılmış olup bazı insan gruplarının diğerlerinden fizikî, zihnî ve mânevî açıdan üstün olduğunu iddia eder (The Encyclopedia of Philosophy, VII, 58-59).

Eski Mısır, Yunan ve Roma dinleriyle Hinduizm, Şintoizm, Jainizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Zerdüştîlik, Mecûsîlik, Yahudilik ve eski Türk dinleri gibi millî dinler bir milletin veya ırkın dini olarak ortaya çıkmış olup sadece o milletin Tanrı veya tanrılarla münasebetini düzenler ve kurtuluşunu amaçlar. Ancak bunlardan Yahudilik dışında kalanlar, belli bir ırkın üstünlüğüne ve diğer ırklar üzerindeki emellerine vurgu yapmaz. Hinduizm de sınıfçı bir yapıya sahiptir ve kendi mensuplarını kast diye bilinen farklı kategorilere ayırır. İnsanların bu şekilde mensup oldukları kast içinde kalma mecburiyetleri dinî bir hüküm olup her kastın dinî uygulamaları farklıdır. Irk ayırımı bakımından en ilgi çekici din Yahudilik'tir. Yahudi teolojisi İsrâiloğulları'nı seçilmiş ırk olarak görür. Her ne kadar daha çok Amerika Birleşik Devletleri'ndeki modern yahudiler arasında liberal bir kanat yahudi ırkından olmayanların da ihtidâ yoluyla Yahudiliğe girmesine yol açılması gerektiğini savunuyorsa da hâkim anlayışa göre söz konusu dine ihtidâ yoluyla girmek mümkün değildir. "Yahudilik mühtedi kabul etmez" (Herzberg, s. 35, 37-45). Bu anlayış yahudilerin yahudi olmayanlarla (goyim) ilişkilerine de yansımıştır. Yahudi

olmayanlarla ilişkileri düzenleyen özel hukuk kuralları vardır (Horowitz, s. 100-102). Meselâ erkek veya kadın bir goyimle evlenmek yasaktır, onların mülkiyet hakları yahudilerinkinden farklıdır. Yahudiler arasında faiz uygulaması yasak olduğu halde goyimlerden faiz almak câizdir.

Yahudilik'teki bu ayırımcı anlayışın temeli Hz. Nûh'un oğullarına kadar götürülür. Tevrat'a göre ırklar tûfandan sonra Nûh'un Sâm, Hâm ve Yâfes adlı üç oğlundan türemiştir (Tekvîn, 5/32; 9/18; 10/32). Hâm babasına karşı bir saygısızlığından dolayı onun lânetine uğradığı için soyundan gelenler de Sâm ile Yâfes'in nesline köle olmaya mahkûm edilmiş (Tekvîn, 9/19-27), böylece ırklar arasında kalıtımla geçen derece farkları ortaya çıkmıştır. Bu derecelenmede en üstün, hatta tek üstün yer Sâm'ın soyundan geldiğine inanılan

yahudilere tahsis edilmiştir. Buna göre, "Rab yer üzerinde olan bütün kavimlerden üstün olarak kendisine has bir kavim olmak üzere" İsrâiloğulları'nı seçmiş (Tesniye, 14/12), bu suretle onlar "Allah'ın kavmi" olmuşlardır (Levililer, 26/12; Çıkış, 19/5-6). Tevrat'ta buna dair şöyle denilmektedir: "Ve onlardan nefret ettim. Fakat size dedim: Siz onların topraklarını miras alacaksınız... Ve bana mukaddes olacaksınız..." (Levililer, 20/24-26). "İşte şimdi bildim ki bütün dünyada Allah yoktur, ancak İsrail'de vardır" (II. Krallar, 5/20). Kitâb-ı Mukaddes'te yahudilerin üstünlüğünü ifade eden daha birçok açıklama yer alır (meselâ bk. Tesniye, 23/20; Mezmurlar, 67/6; II. Samuel, 22/44-48). Tevrat'a göre yahudiler bu üstünlükleri dolayısıyla diğer milletleri idare etme hakkına sahiptir. "Bütün göklerin altında olan kavimler üzerine bugün senin dehşetini ve korkunu koymaya çalışacağım, onlar senin haberini işitecekler ve senin yüzünden titreyip kıvranacaklar" (Tesniye, 2/25).

Yahudiliğin ırka bağlı din anlayışını Hıristiyanlık onaylamamıştır. Ancak Avrupalı hıristiyan milletler gerek sömürgecilik dönemlerinde hâkimiyetleri altına aldıkları Asya ve Afrika ülkelerinde gerekse modern çağda Avrupa'daki yahudilere karşı ırkçı bir tavır sergilemişlerdir. Esasen modern anlamda ırkçı düşünce ve uygulamalar ilk olarak hıristiyan toplumlarda ortaya çıkmış olup günümüzde Batı'da hâlâ farklı ırkların kiliselerinin de ayrı olduğu gözlenmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde siyahların ve Uzakdoğulular'ın kiliselerinin ayrı olması bunun örneğidir.

Câhiliye döneminde modern anlamdakine benzer bir ırkçılık düşüncesi ve bunu ifade eden kavramlar bulunmamakla birlikte genellikle asabiyet kelimesiyle ifade edilen güçlü bir kabilecilik ruhu hâkimdi. Bu dönemde aralarında baba tarafından kan bağı bulunan topluluğa “asabe”, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan topluluk arasındaki dayanışma duygusuna da “asabiyet” denilmekteydi. Câhiliye toplumunda bu duygunun kabile üyelerinin savunulmasına imkân sağlaması yanında kabileler arasında asalet çekişmelerine, zulüm ve haksızlıklara, savaşlara yol açtığı bilinmektedir (bk. ASABİYET; CÂHİLİYE).

İslâm dini insanların farklı ırklardan geldiğini kabul etmekle beraber bunun onlar arasındaki ilişkilerde belirleyici rol oynamasını reddeder. Bu bakış açısı teorik alana hâkim olduğu gibi ondan hareketle gerçekleşen sosyal ve hukukî düzenlemelere de yansımıştır. Teorik ve felsefî olarak İslâm’ın insan kavramında ırka dayalı bir üstünlük kabul edilmezken fıkıhta insanlar arası ilişkiler bağlamında da ırkın belirleyici bir yeri yoktur. Muhtelif ırkların varlığı Allah’ın kudret ve ilminin bir işareti olarak yorumlanmış olup bu yorum, ırklar arasında kurulması öngörülen barışçı ve eşitlikçi düzenin inanca dayalı ahlâkî temelini oluşturur. Kur’ân-ı Kerîm’deki prensipler Hz. Peygamber’in ve onun ashabının hayatında somut ifadesini bulmuştur. Daha sonraki devirlerde de felsefe, fıkıh, tasavvuf ve ahlâk alanlarında eser veren âlimler tarafından ırkçılık sürekli olarak reddedilmiştir. Bu açıdan İslâm dini kendinden önceki bazı din ve kültürlerde bulunan ırkçı veya kast sistemine dayalı anlayışlarla mukayese edildiğinde inkılâpçı bir tutum sergilemiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in mesajı evrenseldir; Kur’an, ırk ayırımı gözetmeksizin yeryüzünde “halife” olarak yaratıldığını bildirdiği her insanı dünya ve âhiret saadetine çağırır. Dil ve renk ayrılığı ile sosyal farklılaşma bir problem değil Allah’ın rahmetinin eseri olan bir nimet ve O’nun ilim ve kudretini ortaya koyan bir alâmettir (İbrâhîm 14/4; er-Rûm 30/22; el-Hucurât 49/13). Özellikle Hucurât sûresinin 13. âyetinde bütün insanlara hitap edilerek onların arasındaki tabii farklılaşmanın ilâhî bir fiil olduğu belirtilmekte ve bu fiilin hikmeti göz önüne serilmektedir. Tabii farkların karşılıklı tanışmaya ve oradan hareketle Allah’ı tanımaya vesile olması amaçlanmıştır. Tabii ferdî ve sosyal farklılaşmanın getirdiği özellikler birer

üstünlük kaynağı olarak görülemez. Üstünlük iradî olmayan tabii özelliklerde değil iradî olan dinî ve ahlâkî duyarlıkla (takvâ) bunun ürünü olan güzel fiillerde aranmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm, yeryüzünde haksız olarak üstünlük taslayanların veya diğer insanlar üzerinde hâkimiyet kurmak isteyenlerin Allah tarafından şiddetli bir şekilde cezalandırılacağını haber verir. Buna dair âyetler (el-Kasas 28/83-84) insanların ancak kendi fiillerinin karşılığını elde edebileceklerini göstermektedir. Allah ırk ve benzeri özelliklere bakmaksızın insanları inanç ve davranışlarının değerine göre eşit bir şekilde mükâfatlandıracak veya cezalandıracaktır (el-Kehf 18/30). Bir insana karşı bizzat onun kendi fiiline dayanmayan bir özellikten dolayı olumsuz bir tutum içine girmek bir iftira ve apaçık günahtır (el-Ahzâb 33/58).

Câhiliye döneminde Mekke aristokratları sosyal hayatta sahip oldukları yüksek statünün dinî alanda da korunmasını istiyor, ancak bu şartla İslâm dinini benimseyeceklerini, aksi takdirde Habbâb b. Eret, Bilâl ve Ammâr b. Yâsir gibi aşağı sınıftan gördükleri kimselerle aynı mekânda bulunmayı kabul edemeyeceklerini söylüyorlardı. Fakat Kur'an, mânevî ve ahlâkî değer ölçülerine vurgu yapan ifadelerle böyle bir dinî kast sistemini reddetmiş ve eşitliği temel prensip olarak ilân etmiştir (el-Kehf 18/28).

Atalar fetişizmi bir yandan hür düşünceyi ve doğru tercihler yapmayı engellerken öte yandan haksızlıklara, adaletsizliklere, hatta hak dinden sapmaya bile götürdüğü için Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette yasaklanmış, böylece insana hür düşünceye dayalı seçimler yapma imkânı getirilmiş, insanın atalarının ve ırkının körü körüne takipçisi olmasının önüne geçilmesi istenmiştir (el-A'râf 7/28, 70; Yûnus 10/75-78; Hûd 11/61-63, 84-88; en-Nahl 16/35; Sebe' 34/43; ez-Zuhruf 43/22-25).

Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu ilkeler bakımından insanlar arasında renk, cinsiyet ve coğrafya farklılığı gibi fiziksel sebeplere bağlı bir değer hiyerarşisinden söz edilemez; sadece takvâya bağlı olarak ruhlar arasında derece farkı olabilir. Ancak bu türden bir fazilet de sosyoekonomik ilişkilerde üstünlük getirmez; takvânın mükâfatı âhirettedir. İnsanlar arasındaki soy ve cinsiyet farklılıklarını alay konusu yapmak ve insanları aşağılamak Allah'ın onları yaratmadaki hikmetini görmemek mânasına

gelir. Hucurât sûresinin 11-12. âyetleri, müslümanlar arasında her türlü bölücü ve aşağılayıcı tavrı fâsıklık olarak nitelemekte, bu cümleden olarak ırkçılığı da yasaklamaktadır. Buna karşılık aynı sûrede inanç ve değer birliğine dayalı kardeşliğin insanlar arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemesini emretmektedir.

Irk farklılaşması diğer birçok kevnî âyetle birlikte yorumlanarak ele alınmalı, Allah'ı ve O'nun bu kâinatı yaratmadaki hikmetini daha iyi tanımaya vesile kılınmalıdır (el-Hucurât 49/13). Renk farklılığı sadece insanlara has bir durum değildir, Allah'ın kudretinin bir işareti olarak bu tür biyolojik farklılıklar tabiatta

bitkiler ve hayvanlar âleminde, hatta dağlarda bile gözlenebilir (Fâtır 35/27-28; ayrıca bk. en-Nahl 16/13, 69; ez-Zümer 39/21). Esasen insanların hepsi Âdem'in çocuklarıdır, kâfirlerin şahısları değil inançları ve tutumları red ve tahkir edilir. Nitekim onlar bu inanç ve tutumlarını bıraktıkları anda müslümanlarla aynı değeri ve onuru paylaşırlar. Müslüman bir kişinin ırkdaşları bir yana aynı inançları taşımayan aile üyeleriyle bile dostluk ilişkisi ortadan kalkar (et-Tevbe 9/23).

Kur'ân-ı Kerîm, Araplar arasında son derece önem verilen nesep ilişkilerini ve soy üstünlüğü anlayışını tamamen dışlayarak "sıla-i rahim" (akrabalık bağını sürdürme) bağlamında ve ahlâk kuralları çerçevesinde ödev, hak ve sorumluluklar açısından düzenlemiştir. İslâm'ın önerdiği bu yeni anlayışta akrabalığın devam ettirilmesine yapılan vurgu soyun üstünlüğünden dolayı değil toplum düzeni ve yardımlaşma açısındandır. Kur'ân-ı Kerîm bu bakımdan sıla-ı rahmi teşvik etmiş, soyları ile bağlantıyı koparanları yermiştir, ancak soy ile övünmeyi de yasaklamıştır. Nihaî noktada sadakat soya değil İslâm'adır. Câhiliye dönemindeki ırk, nesep ve kabile bağları bu yeni bakış açısından mahiyet değiştirmiştir. Sosyal yapıdaki bu köklü değişimin önemli bir göstergesi de sahâbîler arasında muharebelerde müşrik akrabalarına karşı savaşanların bulunmasıdır (Kāre, s. 48-49, 66). Bu nevi tarihî hadiseler, Câhiliye dönemi Arap sosyal yapılanmasına tamamen hâkim olan kavim, kabile, aile gibi tabii ve irsî özelliklere dayalı sosyal kimliklerin bir kenara bırakılıp akîdeye dayalı bir kimliğin sosyal ilişkilerde temel belirleyici haline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu olaylar ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in ırkçılığı yasaklayan hükümlerinin teorik

planda birer temenni olarak kalmayıp inananların hayatında gerçeklik kazandığını göstermektedir.

Hadislerde de genellikle asabiyet olarak adlandırılan ırkçılık yasaklanmıştır. Hadis literatüründe asabiyet ırkçılığı da içine alan geniş bir kavram olup kısaca "İslâm dışı bir gaye etrafında gruplaşma" mânasına gelir. Hz. Peygamber, insanlık ailesinin ayırımsız olarak beyazıyla siyahıyla hepsine gönderilmiş tek mürşididir (Müsned, I, 250, 301; Dârimî, "Siyer", 67; Müslim, "Mesâcid", 3). Aynı şekilde Resûlullah Vedâ hutbesinde, "Ne Arap'ın Arap olmayana ne de Arap olmayanın Arap olana üstünlüğü vardır" (Müsned, VI, 411) derken de o zamana kadarki bütün ırkî üstünlük iddialarını temelinden yıkmayı hedeflemiştir.

Irkçılığın önemli bir tezahürü veya sonucu da kızgınlık, nefret ve haksızlıkta yardımlaşma olduğu için Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim ırkçılığa (asabiyet) çağırarak yahut ırkçılıktan dolayı başkasına kızarak gayesi belirsiz bir topluluğun bayrağı altına girerse onun ölümü Câhiliye'deki ölüm gibidir" (Müslim, "İmâre", 57; Nesâî, "Taḥrîm", 28; İbn Mâce, "Fiten", 7). "Asabiyet bir kişinin kavminin haksız davranışına arka çıkmasıdır" (Müsned, IV, 107, 160; Ebû Dâvûd, "Edeb", 112). Irkçılıkla ilgili hadislerin en anlamlılarından biri de Resûlullah'ın Vedâ hutbesindeki şu ifadeleridir: "Ey insanlar! Sizin rabbiniz birdir. Babanız da birdir… Haberiniz olsun ki takvâ dışında hiçbir Arap'ın Arap olmayana, hiçbir Arap olmayanın da bir Arap'a, hiçbir siyahînin beyaza, hiçbir beyazın da siyaha karşı bir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz ki ilâhî huzurda en değerliniz en müttaki olanınızdır..." (Müsned, VI, 411). Resûl-i Ekrem ırkçılığın bir topluluğu zayıflatıp sonunda dış saldırılara açık hale getireceği konusunda da uyarıda bulunmuştur. Soya dayanarak böbürlenmeyi açıkça yasaklayan, ırk ayırımcılığını kışkırtarak müslümanlar arasında bölücülük yapanları şiddetle kınayan hadisler de vardır (Ebû Nuaym, I, 9; II, 367; Süyûtî, I, 8-12; Hatipoğlu, XXIII [1978], s. 135).

Âyet ve hadislerin ortaya koyduğu bu açık tavır ahlâkî bir tavır olmanın yanında hukukî sonuçlar da doğurmuştur. İslâm fıkhında insanların temel hakları ve sorumlulukları belirlenirken muayyen bir ırka mensubiyet bir istisna teşkil etmez. Irkı ne olursa olsun hukuk karşısında bütün müslümanlar eşittir. Fıkhın amacı olan, insanlarla ilgili leh ve aleyhte

hususlar yani hak ve sorumluluklar belirlenirken ırk farklılığına en küçük bir rol tanınmamıştır. İlke olarak yönetici Habeşli bir köle bile olsa ona itaat etmek gerekir (Müsned, IV, 126, 127; Dârimî, “Muḳaddime”, 16; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 6, “Cihâd”, 39; bk. İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, IV, 92). Halifeliğin Kureyş’e ait olduğunu ifade eden hadisi de bu bağlamda değerlendirmek gerektiği, aksi halde Kureyşliler’i yönetici sınıf gibi görmenin açıkça İslâm prensiplerine ters düşeceği de ifade edilmektedir (İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 583; Hatipoğlu, XXIII [1978], s. 121-213). Nitekim Hz. Ömer’in, ölüm döşeğinde iken sahâbîlerden bir kısmının ona yerine birini tayin etmesini hatırlatması üzerine, yerine güvenerek bırakabileceğini söylediği iki kişiden birinin âzatlı bir köle olması bir yandan hilâfetin Kureyş’e has olmadığına, öte yandan renk unsurunun yöneticiliğe hiçbir şekilde engel teşkil etmediğine delil olarak gösterilir. Hz. Ömer’in kendisi cemaate namaz kıldırmaya gücü yetmeyince yerine imam olarak Cüd‘ân’ın âzatlı kölesi Suheyb b. Sinân’ı vekil tayin etmesi de ilgi çekicidir. Suheyb, ashabın önde gelenlerinin de bulunduğu cemaate imamlık yapmaya yeni halifenin seçilmesine kadar devam etmiştir (Hatipoğlu, XXIII [1978], s. 127). Halbuki İslâm’dan önce Araplar’ın Bizans asıllı olduğu rivayet edilen âzatlı bir köleye tâbi olmaları kesinlikle düşünülemezdi.

Fıkıhta hukukun temel amaçlarından biri nesli korumak olduğu için bir insanın, kendi soyundan başka bir soya kendisi veya bir başkası tarafından nisbet edilmesinin haram olduğu da bildirilmiş olup bu tür hükümler, ırkçılığa karşı olmanın kendi soyunu inkâr anlamı taşımadığını göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan bir insanın soyu ile alâkası hiçbir zaman inanç birliğine baskın gelemez ve inanç farklılığının miras ve evlenme gibi bazı konularda kısıtlayıcı hükümler doğurmasını önleyemez. Evlilikte denklik konusunda bazı fıkıh âlimlerinin kabileler veya ırklar arasında fark gözeten bir tavır sergilemelerinin de dinî bir temeli olmayıp tarihî ve sosyal telakkilerden kaynaklanmıştır.

İslâm öncesinde ırkçı bir zihniyetin hâkim olduğu Câhiliye toplumundan bu telakkiyi bir anda tamamen silmek mümkün olmamıştır. Ashap arasında zenci ve beyazların ilişkisindeki değişim, bu açıdan İslâm öncesi ve İslâm sonrası dönemlere bakarak mukayeseli bir şekilde incelendiğinde bu zihnî ve sosyal değişim süreci ve bu süreçte karşılaşılan problemler açıkça

görülür. Çünkü Araplar neseplerine son derece düşkün insanlardı ve bu durum kabileler arasında bir övünç kaynağı idi. Kendi ırkıyla övünmek İranlılar'da da vardı. Resûlullah'ın İran asıllı sahâbîleri bu konuda eğittiği görülmektedir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 112).

Irkçılığa karşı mücadelenin Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de sürdürülmesine rağmen eski aristokratların yeni eşitlikçi düzenden zaman zaman şikâyet ettikleri görülmüştür (bazı örnekler için bk. Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 104-105;

Abdullah b. Mübârek, s. 1000; Hâkim, Müstedrek, III, 282; İbnü'l-Esîr, II, 480; Hatipoğlu, XXIII [1978], s. 152-153). Müslümanlar arasındaki eşitlik anlayışının ilişki kurdukları ırkçı toplumlarca da yadırgandığı olmuştur. Meselâ Mısır'ı müslümanlara karşı savunmaya çalışan Mukavkıs'a gönderilen heyetin başında esmer tenli Ubâde b. Sâmit'in bulunması onu rahatsız etmiş; bu rahatsızlığını açıklaması üzerine heyettekiler Ubâde'nin içlerinde en üstün ve en akıllı kişi olduğunu, bu sebeple onun liderliğine razı olduklarını, her konuda onun görüşüne saygı duyup itaat edeceklerini bildirmişlerdir (Lewis, Race and Color in Islam, s. 10).

Emevîler ve Abbâsîler döneminde İranlılar, Berberîler ve Türkler gibi Arap olmayan kavimlerin İslâm'a girmesiyle İslâm dünyasında ırkçılığı hatırlatan bazı problemler gündeme gelmiş, bu dönemde "mevâlî" olarak adlandırılan gayri Arap unsurlara karşı Araplar'ın üstün olduğunu iddia edenler çıkmıştır. Bunlar Peygamber'in Arap, Kur'an'ın da Arapça olması gibi hususları kullanmışlardır. Öte yandan bu tür üstünlük iddialarına tepki olarak başta İran asıllılar olmak üzere Arap dışı unsurlar arasında ırkçılığı hatırlatan bir hareket başlamıştır. "Şuûbiyye" denilen bu hareketin amacı Arap olmayanların Araplar'dan daha üstün olduğunu ispatlamaktı. Başlangıçta bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan ve eşitliği savunan bu yöneliş, sonradan yavaş yavaş Araplar'a karşı mutaassıp davranarak Arap soyunun düşmanı olan, onu dünya kavimlerinin en âdisi sayan ve Arap olmayan kavimleri Araplar'a üstün tutan bir fırka haline gelmiştir. Böylece şuûbiyyenin esası ırkçılığa dayanmakta olup (Câhiz, II, 20; Kılıçlı, s. 53) bu ideolojinin lehinde ve aleyhinde olanlar tarafından zengin bir literatür ortaya konmuştur (bk. ŞUÛBİYYE).

Gerek İslâm vahyinde gerekse onun içtimaî ve siyasî uygulamalar planındaki tarihî yorumunda ırkçılık hiçbir zaman önemli bir problem oluşturmamakla birlikte müslüman toplulukların edebiyatında genelde ırk, özelde renk ayırımının yapıldığı izlenimini veren bazı beyanlar bulunmaktadır. Bu edebiyat içinde erdeme sarılan siyahî kölelerin beyaz tenli kılınarak ödüllendirilişini konu edinen masallara, bazı kavimlerin aklî ilimler konusunda yaratılıştan yeteneksiz olduğunu, hatta bazı iklimlerde yaşayan kavimlerin köle tabiatlı yaratıldığını iddia eden metinlere rastlanmakta, mevâlîye reva görülen çok aşağılayıcı Arap tavrına dair edebî örneklerle karşılaşılmaktadır (Lewis, Race and Slavery in the Middle East, s. 19, 36-37, 55). Kısmen İslâm öncesi felsefelerden İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ gibi bazı filozofların eserlerine de yansıyan (meselâ bk. er-Resâʾil, I, 302-305; eş-Şifâʾ, I, 447), fakat İslâm diniyle ilgisi bulunmayan ve sosyokültürel şartlanmışlığın eseri olan bu ârızî ön yargılar, zaman içinde çeşitli kavimlerin İslâm medeniyetine yaptığı katkılar müşahede edildikçe kendiliğinden yok olmuştur. Selçuklu-Osmanlı geleneğinde de ırkçı temayüllere rastlanmamaktadır. Özellikle Osmanlı millet sistemi farklı din ve kavimlerden oluşan çok dinli, çok kavimli ve çok kültürlü bir sosyal dokuya sahipti ve bu sistem temellerini evrensel ölçekte yorumlanmış bir din anlayışında bulmaktaydı. Bu sebeple ırk faktörü hiçbir şekilde bu sistemin işleyişinde bir imtiyaz ölçüsü olarak görülmemiştir. Nitekim millet sistemi içinde yer alan farklı etnik gruplar ve kavimler, bu sistemin öngördüğü kamu düzeni çerçevesinde kendi din ve inançlarını açıkça ifade edebiliyor, tam bir kültürel özerklik içinde yaşayabiliyorlardı. Zimmîler hakkındaki farklı hükümler ve bazı uygulamalar ise kesinlikle ırk temeline dayanmayıp din ve inanç hürriyetinin korunması ve inanç farklılığının siyasî, idarî ve hukukî alanlara yansımasıyla ilgilidir. Sonuç olarak ilk fütuhat döneminin ardından gözlenen Arap-Acem, Arap-mevâlî ayırımının; siyahîler, Berberîler, Hintliler, Türkler gibi bazı etnik gruplara yönelik ön yargıların dinde yerinin bulunmadığı, başarı, üstünlük ve iktidarın ırk ve renk faktörüne dayanmadığı kısa sürede anlaşılmıştır. Kur'an ve Sünnet'te ırkçı temayüllere karşı kesin bir tavır takınılmasına bağlı olarak İslâm âlimlerinin ırkçı eğilimlerle mücadelesi her devirde hâkim bir çizgi oluşturmuştur. Buna dair eserler arasında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Tenvîrü'l-ġabeş fî fażli's-Sûdân ve'l-Ḥabeş, Celâleddin es-Süyûtî'nin Refʿu şeʾni'l-Ḥubşân, Muhammed Nuʿmân b. Muhammed b. Arrâk'ın Kitâbü Kenzi'z-Zinâdi'l-vârî fî ẕikri ebnâʾi's-serârî, Ebü'l-Meânî Alâeddin

Muhammed b. Abdülbâkī el-Buhârî el-Mekkî'nin eṭ-Ṭırâzü'l-menḳūş fî meḥâsini'l-Ḥubûş, Ali b. Abdürraûf el-Habeşî'nin Refʿu'l-ġubûş fî feżâʾili'l-Ḥubûş, Câhiz'in Faḫrü's-Sûdân ʿale'l-bîżân ve Feżâʾilü'l-Etrâk adlı eserleri zikredilebilir.

Allah'ın insanları farklı ırklar halinde yarattığı Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilmiş olup konuya ilgi duyan İslâm âlimleri, özellikle filozof, müfessir ve tarihçiler, bu farklılaşma hakkında dönemlerinin kültür ve biliminden yararlanarak değişik görüşler ortaya koymuşlar; ırk farklılaşmasının sebebi olarak bir kısım âlimler nesep faktörünü, diğerleri ise coğrafyaya bağlı iklim faktörünü öne sürmüşlerdir. Birinci gruptaki âlimler Tevrat ve İsrâiliyat'ı, ikinci gruptakiler de klasik Yunan felsefesini, tıp ve coğrafyasını kendi görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. Ancak İsrâiliyat ve Yunan kaynaklı teoriler tarafsız olmayıp kendi ırklarını en üstün ırk gösterme amacı taşırken müslüman âlimler konuyu ırk üstünlüğü açısından değil sadece bir antropolojik problem olarak ele almışlardır. Bunların ilkine göre ırk farklılaşmasının kaynağı nesep, diğerine göre iklim yani farklı coğrafî şartlardır. Birinci görüşün taraftarları ırk farklılaşmasını, tabii faktör ve süreçlerin değil bizzat Allah'ın baştan farklı nesepler yaratmasının sonucu diye düşünürler. Bu düşünce dünyada üç ana ırk olduğu ve bunların büyük tûfandan sonra Nûh peygamberin üç oğlundan (Hâm, Sâm, Yâfes) türediği şeklindeki Kitâb-ı Mukaddes telakkisinden gelir.

Hadis literatürüne de giren bu telakkinin savunucuları, "Onun (Nûh'un) zürriyetini, evet onları yeryüzünde bâki kıldık" (es-Sâffât 37/77) meâlindeki âyetin bu telakkiyi desteklediğini ileri sürerlerse de Hûd sûresinin 40. âyetinde Hz. Nûh'a sayısı az olmakla birlikte başka insanların da iman ettiği bildirilmektedir. Buna göre Sâffât sûresinin 77. âyetindeki "zürriyet" ile Nûh'a iman etmiş olanların kastedildiği anlaşılmaktadır. Bütün ırkların Hz. Nûh'un üç oğlundan geldiğine dair hikâye bazı hadis, tefsir ve tarih kitaplarına girmiştir. Ancak birtakım İslâm âlimleri hadis olarak aktarılan hikâyelerin râvilerinin güvenilirliklerini sorgulamışlar ve bu rivayetlerin Tevrat'tan geldiğini ortaya koymaya çalışmışlar, özellikle ırk farklılaşmalarının iklimden kaynaklandığını düşünen ekole mensup olan İbn Haldûn gibi âlimler açıkça bu rivayetlerin asılsız olduğunu belirtmişlerdir.

Irkların kaynağının coğrafî şartlar olduğu şeklindeki ikinci temel iddia

dünyayı yedi iklime ayıran klasik Yunan coğrafyasına dayanır. Bu coğrafya anlayışı ile dönemin dört unsura dayalı tıp anlayışı birleştirilerek ırkların kaynağı izah

edilmeye çalışılmış, yine Grek düşüncesine hâkim olan her şeyin ortasının (itidal) en iyisi olduğu ölçütü de kullanılarak orta iklimde yer alan ırkların zihinsel üstünlüğü iddia edilmiştir. Bu anlayış Aristo gibi Yunan filozoflarının siyaset ve sosyal teorilerini de etkilemiş, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesiyle İslâm filozofları tarafından da ilgi görmüştür. Kindî'den başlamak üzere Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozofların, İdrîsî gibi coğrafyacıların, Sâid el-Endelüsî ve İbn Haldûn gibi tarihçilerin görüşlerini etkilemiştir. Mutedil iklim dışında yaşayan Türkler ve siyahların medeniyete kabiliyeti olmadığı bu teoriye dayanılarak ileri sürülmüştür.

İbn Haldûn da meşhur coğrafyacı İdrîsî'nin verdiği bilgilere dayanarak dünyanın yedi "iklim" (bölge) olduğunu var sayar ve ırk farklılaşmasının kaynağı hakkındaki kuramını bu var sayım üzerine inşa eder (Muḳaddime, I, 337-397). İbn Haldûn'un ırk farklılaşması hakkındaki görüşlerinin anlaşılabilmesi için antik Yunan'dan devralınan ve Ortaçağ boyunca müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılan tıp, biyoloji, astronomi ve coğrafya anlayışının da göz önünde bulundurulması gerekir.

Irk kavramının karşılığı olarak ümmet, nevi, cîl kelimelerini kullanan İbn Haldûn'un "hukemâ"ya nisbet ederek verdiği bilgilere göre dördüncü iklim kuşağı en üstün ırkın yaşadığı ve medeniyete en uygun insanların ortaya çıktığı bölgedir (a.g.e., I, 387). Dördüncüden sonra onun iki tarafındaki üçüncü ve beşinci iklimler gelir. Kısaca en mutedil iklim olan dördüncü iklimden uzaklaştıkça insanların medeniyete olan kabiliyeti zayıflar, dolayısıyla ırkın üstünlük derecesi de azalır. Mutedil iklim kuşaklarında yaşayanlar beden, renk, ahlâk ve din bakımından en mükemmel toplulukları oluşturur. Hatta peygamberler bile genellikle bu bölgeden yetişir. Buna karşılık itidalli iklim kuşağından en uzakta olan güney ve kuzey iklimlerine peygamber gönderildiğine dair hiçbir bilgi yoktur.

İbn Haldûn ırkların kaynağının nesep olduğunu iddia edenleri eleştirirken şöyle der: "Varlıkların tabiatları hakkında hiçbir bilgi sahibi olmayan bazı

nesep âlimleri vehmettiler ki siyahlar Nûh'un oğlu Hâm'ın çocuklarıdır; babasının onun neslinin köle olması için yaptığı bedduanın eserinin ortaya çıkması sonucu siyah renk ile diğer insanlardan ayrıldılar. Onlar bu konuda hikâyecilerin hurafelerinden hikâyeler de naklederler. Nûh'un, oğlu Hâm'a bedduası Tevrat'ta yer almakta, ancak orada siyah renkten bahsedilmemektedir; Nûh sadece Hâm'ın çocukları kardeşlerinin (Sâm ve Yâfes'in) kölesi olsun diye beddua etmiştir" (a.g.e., I, 389).

Sâid el-Endelüsî de ırkları medeniyete yatkınlıkları bakımından tabakalara ayırmıştır. Ona göre coğrafyaya bağlı olarak iklim bir ırkın medeniyete ne derece kabiliyetli olacağını belirler. Bu yönden insanlık yedi ana ırka ayrılır: 1. İranlılar, 2. Keldânîler, 3. Yunan, Fransız, Slav ve Romalılar, 4. Kıptîler'le onlara yakın olan bazı zenciler, Habeşistanlılar ve Berberîler, 5. Türkler, 6. Hintliler, 7. Çinliler. Endelüsî bu ırkları ilme değer verenler ve vermeyenler diye ikiye ayırarak ilme değer veren ırkları Hintliler, İranlılar, Keldânîler, İbrânîler, Yunanlılar, Romalılar, Mısırlılar ve Araplar şeklinde sıralamakta; geride kalan ırkların hiçbirinin ilme önem vermediğini ileri sürmektedir (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 10-11). Bu düşünceler klasik Yunan coğrafya, tıp ve felsefesinin bir ürünüdür. Ayrıca nesebe dayalı teori gibi Sâid el-Endelüsî'nin yedi iklim teorisinin sonunda insanları medeniyet ve bilime yatkınlık açısından tabakalara ayırmasının da Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin yukarıda ortaya konan temel bakışına ters düştüğü açıktır.

Batı dünyasında ırkçılık, modern çağın en önemli olguları arasında yer alan sömürgecilik ve onunla bağlantılı kapitalist sistemin oluştuğu şartlar altında sömürgeciliğe meşruiyet tanıyan bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Tarih boyunca Batı kolonyalizmi ve kapitalizminin gelişme aşamalarına bağlı olarak ırkçılık da farklı tezahürlerde gelişmiştir. İlk aşamada Amerika ve Karayipler'in yerli sakinleri olan Kızılderililer sömürgecilerin apaçık talan ve soykırımına mâruz kaldılar; ırkçı teoriler de bu dönemde ortaya çıkmaya başladı. Sömürgeciler, buralarda yaptıkları baskı ve zulümleri izah için ırkçılığı bir araç gibi kullandılar. Nitekim ilk olarak 1550 yılında İspanyol ilâhiyatçı Gaines de Sepulveda Kızılderililer'in aşağılık bir ırk olduğunu ve bunların beyazlara hizmet etmek üzere yaratıldıklarını ileri sürdü. Bu teori Amerika'da uzun yıllar propaganda edilmiştir. XVII. yüzyılın ilk yarısında beyaz işçilerle siyah köleler iş yerlerinde yanyana çalışıyorlardı. Ancak siyah köleler beyazlara göre hem ucuzdu hem de her türlü şartlarda

çalışmaya razı olduklarından bu dönemde iş gücü olarak sadece siyah köleler kullanılmaya başlandı. Amerika ve Karayipler'de köleler "hayvan sürüsü" olarak adlandırılıyordu. Siyahlar beyazlara özgü hiçbir şeyi taklit edemezlerdi. XIX. yüzyılın başlarından itibaren siyah-beyaz ilişkileri değişmeye başladı. Çünkü ekonomik ve politik sebeplerle artık köle istihdamı işlevini yitirmişti. İlk olarak 1804 yılında Fransızlar Haiti'de köleliği kaldırdılar; diğer sömürgelerde de köleliğin peyderpey kaldırılmasıyla ırkçılık düşüncesinde de değişmeler gözlendi. Buna göre artık siyahlar da insan sayılmakla birlikte üstün ırka mensup olan beyazlara kıyasla aşağı ırkı oluşturuyorlardı. Üstelik bunlar zihinsel ve kültürel bakımdan geri olduklarını kendileri de kabul ediyor ve bu yüzden beyazlara uyum sağlamaya çalışıyorlardı.

Yeni ilişki biçimi sürekli olarak yeni teorilerin de ortaya atılmasına yol açıyordu. Fransız Aydınlanmacı düşünürlerinden Boulainvilliers ve Buffone gibi ırkçı fikirleri ortaya atan filozofların ardından ırkçılığı bir sistem halinde ortaya koyan kişi Kont Joseph Arthur de Gobineau oldu. Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines (I-IV, Paris 1853-1855) adlı eserinde beyaz ırkın aklı ve dürüstlüğü, sarı ırkın fayda, düzen ve ortayolu, siyah ırkın ise hırsı, lirik ve artistik yetenekleri temsil ettiğini ileri sürdü ve Nordik (kuzeyli-beyaz) ırkı insanlığın en üstüne yerleştirdi. Houston Stewart Chamberlain Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (I-II, Munih 1899) adlı eserinde benzeri bir yaklaşım sergileyerek Aryan ve Töton ırkının üstünlüğünü savundu. Ancak Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de ortaya atılan ırkçı teoriler daha çok sosyal ve ekonomik faktörlerle bağlantılı bir şekilde geliştirildi; bu teoriler, zencilerin biyolojik olarak daha aşağı oldukları iddiasını sürdürmekle birlikte gelişen siyahî bilincin gelecekte beyazların sosyal ve ekonomik konumları bakımından tehlike arzedebileceği üzerinde durdular. Madison Grant, The Passing of the Great Race (New York 1916) adlı eserinde, Lothrop Stoddard The Rising Tide of Color Against White Supremacy (New York 1920) adlı kitabında Asyalılar ve Afrikalılar arasındaki doğum oranlarının yüksekliğine dikkat çekerek beyaz ırkın gelecekte hâkimiyeti kaybedebileceği

endişesini dile getirdiler (The Encyclopedia of Philosophy, VII, 60).

XX. yüzyıl Batı'da ilk defa tek bir dünya sistemi iddiasının ortaya çıktığı

dönemdir. Batı dünyasının gelenekleşmiş olan ırkçılık zihniyetinin bu yüzyılda faşist politikalarla birleşmesinden sonra bazı milletler kendi ırkının üstünlüğünden ve dünya insanlarını kendisinin kurtaracağından söz etmeye başladılar. Almanlar'ın işgal ettikleri her yerde yahudileri soykırımına mâruz bırakmaları bu düşünceden kaynaklanmıştır. Ancak Avrupa'da yahudi düşmanlığı ile pratiğe yansıyan antisemitizm (Sâmî ırkına düşmanlık) olgusu, Cermen ırkının üstünlüğünü ileri süren Adolf Hitler'in yeni bir buluşu olmayıp Batı tarihinde şekillenmiş bir ırkçılık biçimidir.

XX. yüzyılda Avrupa kıtası dışında ırkçılığın en yoğun yaşandığı bölgelerden biri Güney Afrika, diğeri de Amerika Birleşik Devletleri olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren Hindistan, Endonezya ve Malezya'dan köle olarak Güney Afrika'ya getirilen müslümanlar da bu ülkedeki ırkçı uygulamaların sıkıntısını yaşamışlardır. Şeyh Yûsuf el-Makassarî, İmam Abdullah İbn Kādî Abdüsselâm, Ahmed Efendi, Abdullah Abdurrahman ve İmam Abdullah Hârûn gibi liderler yanında daha birçok müslüman ferdî olarak veya Afrika Ulusal Kongresi (ANC) gibi platformlarda ırkçılığa, emperyalizme ve baskılara karşı mücadele etmişlerdir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında ırk ayırımını öngören ilk yasalar (Jim Crow Laws) çıkarılmaya başlandı. Bu yasalara yaygın bir şiddet dalgası da eşlik ediyordu. Irk ayırımına karşı yürütülen mücadelelerde siyahlar farklı kamplara ayrıldılar; siyah örgütlerin üç farklı görüş etrafında oluştuğu söylenebilir. Bunlardan siyah burjuvazinin çıkarlarını temsil eden grup (National Association for the Advancement of Coloured People [NAACP]) sadece yasal bir devrim istiyor ve son derece ılımlı bir tavır sergiliyordu. Liderliğini Martin Luther King'in yaptığı, "hemen özgürlük" (freedom now) sloganıyla ortaya çıkan ikinci siyah hareketi beyazlarla entegrasyonu savunuyordu. Gandi'nin sadık bir izleyicisi olan Protestan rahibi King mücadelede şiddet kullanılmasına karşı çıkmış, barışçıl eylemlerle ırkçı uygulamaları yenmeye çalışmıştır. Üçüncü hareketi, uzlaşmaz ve sert bir çizgi takip eden Siyah Müslümanlar Hareketi (Black Muslims) temsil ediyordu. 1930 yılında Wallace D. Fard (Wallace Fard Muhammed) tarafından kurulan bu hareketin başına daha sonra Elijah Muhammed geçmiş ve hareketi II. Dünya Savaşı'ndan sonra faal bir konuma getirmiştir. Aşırı tepkici davranan ve aslî kaynaklarla tarihî

uygulamalardan çok farklı bir İslâm anlayışına sahip olan Elijah Muhammed, beyazların doğuştan birer şeytan olduğuna ve kendisinin Allah tarafından bu ırkı yok etmek üzere görevlendirildiğine inanıyordu. Buna göre boş bir eşitlik ve entegrasyon için mücadele etmektense sadece siyahlardan oluşan ayrı bir dünya kurmak ve bağımsız olmak daha gerçekçiydi (Fontette, s. 109-110). Samimiyetsizliği ve bozuk inancı bizzat kendi oğlu Wallace (Warith) Muhammed tarafından teşhir edilinceye kadar İslâm Milleti (The Nation of Islam) örgütüne mensup müslümanlar onun gayet disiplinli ve inanmış birer izleyicisi olarak kaldılar. Siyah Müslümanlar Hareketi'ne hapiste iken katılan Malcolm X (Mâlik eş-Şahbâz) 1952 yılında hapisten çıktıktan sonra kendisini bu harekete adamış, kısa zamanda ırkçılık mücadelesinin Amerika'daki en önemli liderlerinden biri olmuştur. Malcolm X, hareketten ayrıldığı 1964 yılına kadar Elijah Muhammed'in sadık bir izleyicisi idi. Mekke'ye yaptığı bir hac ziyaretinden sonra fikirlerini kökten gözden geçirmeye başladı. Hareketten ayrıldıktan sonra da bu siyah müslümanların meselelerini giderek yumuşayan bir üslûpla işlemeye devam etti. Siyah Müslümanlar Hareketi'nden ayrıldıktan sonra Harlem'de (New York) Müslüman Camii (Muslim Mosque) ve Afrikalı-Amerikalılar Birliği Derneği'ni (Afro-American Unity Organization) kuran Malcolm X, çalışmalarını 21 Şubat 1965'te öldürülünceye kadar bu kuruluşlar vasıtasıyla sürdürdü.

Günümüz Amerika'sında ayırımcı yasalar ortadan kaldırılmış ve hukukî eşitlik sağlanmıştır. Ancak uygulamada hâlâ beyazlar arasında yer yer ırkçı ön yargılara rastlanmaktadır. Her ne kadar başlangıçta faşizm ile ırkçılık arasında birebir ilişki söz konusu değilse de bugün çeşitli Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan "yeni faşizm" hareketlerinin hepsi ırkçılığı vazgeçilmez bir ilke olarak ideolojilerine katmıştır. Avrupa'da bu tür grupların üzerinde birleştikleri en önemli konu yabancı düşmanlığıdır. Eski Yugoslavya'nın dağılmasından sonra Bosna-Hersek'te ve Kosova'da müslüman Boşnaklar'la Arnavutlar'ı hedef alan etnik arındırma eyleminin de temelinde ırkçılık yatmaktadır.

XIX ve XX. yüzyıllarda Avrupa'da esen milliyetçilik ve ırkçılık rüzgârları zamanla İslâm dünyasını da etkisi altına almıştır. Ümmet bilinciyle yaşayan milletler arasında genel olarak ırkçılık ve kavmiyetçiliğin ne olduğu bilinmezken Batılı devletlerin İslâm dünyasına, özellikle Osmanlılar'a

yönelik politikalarında görülen değişikliklerden sonra Arnavutlar, Araplar, Türkler ve Kürtler arasında müstakbel sürtüşmelere zemin hazırlamak üzere kavmiyet ayırımına dayalı ideolojiler gündeme gelmiştir.

XIX. yüzyıl Osmanlı aydınları, dönemin Avrupa'sında ortaya çıkan "cins ittihadı" yani ırk birliği fikrine dayalı olan milliyetçilik akımlarını kendi toplumları için elverişli görmemişlerdir. Meselâ Nâmık Kemal birlik ve kardeşlik fikrini insanların "yumru yanaklı" veya "çatık kaşlı" bir nesilden gelmelerine dayandıran anlayışı reddetmiştir. Yine Esad Efendi "cins" (ırk) unsurunu birlik ve dayanışma sebeplerinden biri olarak kabul etmekle birlikte İslâmî anlayışta birliği sağlayacak vasıtanın İslâmiyet olduğunu savunmuştur (Türköne, s. 266-267). Kendi tabiriyle "Avrupa'da ras (race) meselesi"yle ilgili ırkçı tartışmaları yakından takip eden (Danişmend, s. 28-29) Ali Suâvi de Avrupa'da güdülen "cinslik davası"na (ırkçılık ideolojisi) Osmanlı ülkesinde rastlanmadığına dikkat çekerek müslümanların birliğinin tevhid ilkesine dayandığını belirtmiştir. Ali Suâvi'ye göre Osmanlı bir Türk devletidir, ancak ırkçılık davasına itibar etmeyerek her ırktan ehliyetli bulduğu kimseleri istihdam etmiştir. Ali Suâvi bazı Avrupalı yazarların Türkler'i "mesâî-yi zihniyyeden ârî, yalnız bir kaba kahraman gibi" değerlendiren ırkçı yaklaşımlarını şiddetle reddetmiş ve Türkler'in müslüman olduktan sonra ilim ve medeniyet alanında ortaya koydukları başarıdan örnekler vermiştir (Çelik, s. 623-630).

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İstanbul'da Türk Derneği, Selânik'te Genç Kalemler dergileri yayın hayatına katılarak Osmanlı Devleti'nin bütünlüğü idealini örselemeksizin Türk dili ve kültürü etrafında milliyetçi bir şuur telkin etmeye başlamıştı. 1913 yılında yayın hayatına başlayan İslâm Mecmuası'nda eski şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi İslâm dinine göre ırk ve cins iddiasında bulunmanın şiddetle yasak olduğunu, ırk ve cins davası gütmenin İslâm kardeşliğine zarar

vereceğini yazdı. Bunun üzerine Takib ve Tenkid dergisinden Nüzhet Sâbit, ırk ve cinsiyet iddiasında bulunmanın hangi bakımlardan İslâm'a zıt düştüğü konusunda Mûsâ Kâzım Efendi'ye bir soru yöneltti. İslâm Mecmuası'nda herhangi bir cevap verilmeyince Babanzâde Ahmed Naim Sebîlürreşâd dergisinde "İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet" başlıklı geniş ilgi gören bir yazı neşretti (sy. 293 [10 Nisan 1330]; bu metin ayrıca

Sebîlürreşâd Kütüphanesi Neşriyatı'nın 18. kitabı olarak bir risâle halinde yayımlanmıştır, İstanbul 1332). Ahmed Naim bu yazısında İslâm dininin "da'vâ-yı kavmiyyet" (kavmiyetçilik) ve "da'vâ-yı cinsiyyet" (ırkçılık) ideolojilerini kesin olarak reddettiğini ve bu tür fikirlerin Câhiliyyet davası olduğunu vurguladı. İslâmcı düşünürler, daha sonraki yıllarda da ırkçılık çağrışımı yapan fikirler aleyhindeki tavırlarını sürdürmüşlerdir (bk. İSLÂMCILIK; MİLLİYETÇİLİK).

1932'de toplanan Türk tarih kongresiyle tesbit edilen "Türk tarih tezi"nde Türk ırkının çok defa öne sürüldüğü gibi sarı olmadığı, beyaz ve brakisefal olduğu görüşünün benimsendiği görülmektedir. Tezde yer alan bu ana fikrin Batı'da ortaya çıkan ırkçı tasniflere bir tepki olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1928'de Afet İnan Atatürk'e, Türk ırkının sarı ırka mensup bulunduğunu ve Avrupa zihniyetine göre ikinci nevi bir insan tipi olduğunu iddia eden bir Fransızca kitap göstermiş, Atatürk'ün bu iddiaya gösterdiği tepki Türk tarih tezinde yer alan ana fikrin çekirdeğini teşkil etmiştir (İnan - Karal, s. 59, 64).

1940'lı yıllarda ırkçılığın hararetli tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Rıza Nur'un 1942'den itibaren çıkarmaya başladığı Türkçü dergi Tanrıdağ'da konuyla ilgili bazı fikirler ortaya atılmıştır. Mustafa Akansel, Gobineau'nun "ilmî ırkçılık" saydığı ve dâhiyâne bulduğu fikirlerine atıflar yaparak saf kanın Türk ırkının geleceği açısından hayatî önem taşıdığını iddia etmiş, devletlerin çöküşünü yabancı kan karışması sonucu ırkların yozlaşmasına bağlamıştır (Tanrıdağ, I/8 [1942], s. 5-6). Ziya Göğem, aynı derginin peşpeşe iki sayısında Akansel'in iddialarını esas alarak bir yazı yayımlamış, antropolojinin ırk tasnifinde başvurduğu kafatası biçimi, burun şekli, deri ve göz rengi, boy ve kan grubu gibi kriterler arasından özellikle kan grubu üzerinde durarak Türkler arasında yaygın olan kan gruplarıyla saf Türk ırkı arasında ilişki kurmaya çalışmıştır (a.g.e., I/16 [1942], s. 11-13; I/17 [1942], s. 11-12).

1943-1944 yıllarında Nihal Atsız'ın sahibi ve müdürü olduğu Orhun dergisinde Türk milliyetçiliği fikrinin ırkçılık kavramına indirgenerek savunulduğuna tanık olunmuştur. Dergide esas itibariyle Türk ırkçılığının Türk milliyetçiliğinin en baş unsuru olduğu ve dünya görüşü olarak modern Batı'dan ithal edilmiş olmayıp Türk tarihinin bilinen en eski devirlerine

kadar uzandığı fikri işlenmiştir. Dergi yönetiminin düzenlediği bir ankette okuyuculara, “Türkçülüğün baş unsuru size göre ırkçılık mıdır, kültür müdür, vatan mıdır, devlet midir?” sorusuna çoğunluğun “ırkçılıktır” cevabını verdiği görülmektedir. Aynı ankette okuyucuya, “Irkları üstün ve aşağı olarak ayırmaya taraftar mısınız?” şeklinde yöneltilen soruya da çoğunlukla “taraftarım” şeklinde cevap alınmıştır (Orhun, sy. 12 [1943], s. 12-13; sy. 13 [1944], s. 18-22; sy. 14 [1944], s. 10-18; sy. 15 [1944], s. 17-22; sy. 16 [1944], s. 17-25).

1944 yılı Mayıs ayında başta Ulus, Tanin, Akşam, Tan, Vakit ve Cumhuriyet gibi gazeteler olmak üzere yazılı basında “ırkçılık-turancılık” aleyhtarı yoğun bir kampanya başlatıldı; siyasî iradenin de bu yönde tavır almasıyla birlikte Türkçüler’e yönelik bir tutuklama faaliyetine girişildi. Uzun süren bir yargılama süreci sonunda sanıkların hepsi 1945 yılında beraat etti (Tanyu, s. 4-8, 11, 28).

Modern dönemde müslümanlar arasında ortaya çıkan ırkçı veya ırkçılığı çağrıştıran akımlar gelişip güçlenmelerine yetecek fikrî, kültürel, siyasî ortam bulamadıklarından çökmeye veya marjinal sınırda kalmaya mahkûm olmuşlardır. Bununla beraber her ne kadar kendi içlerinde ırkçılığı yenseler de müslümanlar dıştan gelen ırkçı saldırılara mâruz kalmışlardır. Müslümanlara yönelik bu saldırılar arasında ilk dikkat çekeni siyonizm ideolojisidir. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 10 Kasım 1975 tarihli kararında siyonizmin bir çeşit ırkçılık ve ırk ayırımı olduğunu tesbit ve tescil etmiştir. Aynı şekilde Çinliler’in Doğu Türkistan’da yaşayan Türkler’e, Hindular’ın müslümanlara, Ermeni ve Yunanlılar’ın Türkler’e, Sırplar’ın Arnavut ve Boşnaklar’a, Ruslar’ın genel olarak Orta Asya Türkleri’ne, Bulgarlar’ın Türkler’e karşı uyguladıkları ırkçı politikalar ve saldırılar dikkat çekmektedir.

Öte yandan Batı Avrupa ülkelerinde yaşayan müslümanların giderek artan bir şekilde yeniden güçlenen ırkçı saldırılara mâruz kaldıkları gözlenmektedir. Almanya’da Türkler’e, Fransa’da Cezayirliler’e karşı yürütülen saldırılar buna örnek olarak gösterilebilir. Bu durum, Batı’da ırkçılık tohumlarının yeniden yeşermeye başladığını çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Modern insanın böyle tutumlardan uzak kalacağı beklentisi içinde olan toplumbilimciler bu beklenmedik gelişme karşısında

derinden endişelenerek ırklar ve etnik gruplar konusunu yeniden ele almak zorunda kalmışlardır (Rattansi - Westwood, s. 9-22).

Irkçılık problemiyle yeniden karşı karşıya gelen Batılılar için özellikle ırkçılık mağduru olanlar açısından, İslâm'ın sunduğu her ırka saygı duymakla birlikte mânevî ve moral gelişmişliğin üstünde değer tanımayan eşitlikçi anlayış cazip bir alternatif oluşturmaktadır. Özellikle Amerika'da yaşayan ve nesillerdir beyaz ırkçılığın kurbanı olan siyahlar için İslâm yeniden başkalarıyla eşit bir insan haline gelmenin en emin yolu olarak görünmektedir; çünkü Hıristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi geleneksel dinlerin yanı sıra modern ideolojiler de globalleşen ve giderek birbiriyle daha sıkı ilişki içerisine girmek zorunda kalan farklı ırklara mensup insanlar arasındaki beşerî ilişkileri eşitçe düzenleyici kurallar ortaya koyamamaktadır. Halbuki İslâmiyet, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in şüpheye yer bırakmayan açık beyanları ve İslâm tarihinin şehâdetiyle her türlü ırkçılığı reddetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿarḳ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿarḳ" md.; Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Springfield 1959, s. 969; Müsned, I, 250, 301; II, 311; IV, 107, 160; V, 107, 130, 158; VI, 136, 411; Dârimî, "Muḳaddime", 16; Buhârî, "Ezân", 56; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, II, 104-105; a.mlf., el-Edebü'l-müfred, Beyrut 1984, I, 324; Müslim, "Mesâcid", 3, "ʿItḳ", 166, "İmâre", 57; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6; "Nikâḥ", 6, "Fiten", 7; Ebû Dâvûd, "Edeb", 110-112; Tirmizî, "Menâḳıb", 75; Nesâî, "Siyer", 173-175; Heysem b. Küleyb, el-Müsned (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine 1410/1990, I, 187; Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'l-Cihâd, Beyrut 1971, s. 1000; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 42-45; Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, I, 1-86, 173-226; II, 20; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), I, 15; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 34; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 15; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 102; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, XXIII, 67; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 405; Mes'ûdî, Aḫbârü'z-zamân, Mısır 1384/1964, s. 75;

Hâkim, el-Müstedrek, II, 546; III, 282; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 61; İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât (1), s. 447; Ebû Nuaym, Ẕikrü aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931-34, I, 9; II, 367; Sâid el -Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. Luvîs Şeyho), Beyrut 1912, s. 5-11; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376/1957, I, 302-305; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 480; Münzirî, et-Terġīb ve’t-terhîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1399/1979, III, 612, 613; Mevsılî, el-İḫtiyâr, s. 445-446; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, Bulak 1321-22/1903-1904, IV, 92; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, XXXV, 39-40; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 115; a.mlf., Ḳıṣâṣü’l-enbiyâʾ, I, 137-139; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VIII, 84; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 337-397; II, 583; a.mlf., el-ʿİber, II, 1, 6; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ, Beyrut 1405/1985, I, 7-12; Şeyhzâde, Ḥâşiyetü Muḥyiddîn ʿalâ Tefsîri’l-Ḳāḍî Beyżâvî, Diyarbakır, ts., IV, 24; W. R. Churto - J. M. Fuller - W. H. Davey, The Old Testament According to the Authorised Version With a Brief Commentary by Varius Authors, London 1889, 9 [IX]/25; Said Halim Paşa, Buhranlarımız, İstanbul 1330, s. 171, 173; Mehmed Âkif [Ersoy], Hanoto’nun Hücûmuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh’un İslâm’ı Müdâfaası, [baskı yeri yok] 1331 (Tevsî-i Tıbâat Matbaası); Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Ankara 1972, s. 16-29; a.mlf., “Millet Nedir?”, İctimâiyât Mecmuası (nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1997, s. 146-154; İsmail Hami Danişmend, Ali Suâvi’nin Türkçülüğü, İstanbul 1942, s. 28-29; Mehmet Ali Aynî, Milliyetçilik, İstanbul 1943, s. 5-16, 33, 59; Hikmet Tanyu, Türkçülük Davası ve Türkiye’de İşkenceler, Kayseri 1950, s. 4-8, 11, 28; Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 3-7; Nihal Atsız, Türk Ülküsü, İstanbul 1956, s. 39, 122; Hilmi Ziya Ülken, Veraset ve Cemiyet, İstanbul 1957, s. 118-144; a.mlf., Sosyoloji Sözlüğü, Ankara 1969, s. 149; R. Lewy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1962, s. 53-90; A. Herzberg, Judaism, New York 1962, s. 35, 37-45; Ali Kemal Meram, Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, İstanbul 1969, s. 8; I. Goldziher, Muslim Studies, London 1970, s. 99-100, 243-244; B. Lewis, Race and Color in Islam, New York 1971, tür.yer.; a.mlf., Race and Slavery in the Middle East: A Historical Inquiry, New York 1990, tür.yer.; G. Horowits, The Spirit of Jewish Law, New York 1973, s. 100-102; E. Weber, Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914, Stanford 1976, s. 485-497; M. Ertuğrul Düzdağ, Türkiye’de İslâm ve Irkçılık Meselesi, İstanbul 1978, s. 27-133; Enîs el-Kāsım, “el-ʿUnṣûriyye ve’s-selâmü’l-

ʿâlemî”, eṣ-Ṣahyûniyye ḥareket ʿunṣuriyye, Beyrut 1979, s. 15-22; H. Wals, “eṣ-Ṣahyûniyye ve’l-ʿunṣuriyye”, a.e., s. 23-32; S. Guranof, “el-ʿUnṣûriyye mebdeʾ esâsî fi’ṣ-ṣahyûniyye”, a.e., s. 33-41; J. L. Ryan, “eṣ-Ṣahyûniyye ve’l-yehûd ve’l-Yehûdiyye”, a.e., s. 43-49; A. M. Lilantal, “el-Münâverâtü’ṣ-ṣahyûniyye li-istidrâcü’l-yehûd li’l-hicre ilâ İsrâʾîl”, a.e., s. 53-64; Ahmet Naim Babanzade, İslâm’da Irkçılık ve Milliyetçilik (İslâm’da Da’va-yı Kavmiyyet) (s. nşr. Ömer Lutfi Zararsız), Ankara 1979, s. 27-185; Hitti, İslâm Tarihi, II, 364-369, 429-443, 541-548; III, 803-805; IV, 1156-1159, 1227-1231; Zaki Badawi, A Dictionary of the Social Sciences: English, French, Arabic, Beyrut 1982, s. 344; Alaeddin Şenel, Irk ve Irkçılık Düşüncesi, Ankara 1984, s. 37-52, 57-61; Harry H. L. Kitano, Race Relations, New Jersey 1985, s. 1-8; Hichem Djait, Europe and Islam: Cultures and Modernity (trc. Peter Heinegg), Berkeley 1985, s. 9-98; Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şuûbiyye (doktora tezi, 1986), Atatürk Üniversitesi, s. 51-53; E. Ellis Cashmore, Dictionary of Race and Ethnic Relations, London 1988, s. 97-102, 235-251; E.van Donzel, “Ibn al-Jawzi on Ethiopians in Baghdad”, The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis (ed. C. E. Bosworth v.dğr.), Princeton 1991, s. 113-120; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1990, s. 107-109; M. Lamm, Becoming a Jew, New York 1991, s. 270-277; François de Fontette, Irkçılık (trc. H. Karyol), İstanbul 1991, s. 101-119; Mümtaz’er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1991, s. 266-270; Masami Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, İstanbul 1992, s. 108-109; Bilal Eryılmaz, Osmanlı Devletinde Millet Sistemi, İstanbul 1992, s. 33-42, 101-107; Suavi Aydın, Modernleşme ve Milliyetçilik, Ankara 1993, s. 111-180; Hüseyin Çelik, Ali Suavî ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 615-634; Abdülazîz Abdurrahman Kāre, el-İslâm ve’l-ʿunṣuriyye ve tefâżü’l-ḳabâʾil ve ẕevi’l-elvân fî mîzâni’l-İslâm, Cidde 1416/1995, tür. yer.; M. Şükrü Hanioğlu, The Young Turks in Opposition, New York 1995, s. 208-212; Seyyid Ni‘metullah el-Cezâirî, Ḳaṣaṣü’l-enbiyâʾ (nşr. Muhsin Akīl), Beyrut 1418/1997, s. 97; Muhammed Cemal Baruk, Ḥareketü’l-ḳavmiyyîne’l-ʿArab, Dımaşk 1997, s. 117-150; Ali Rattansi - Sailie Westwood, Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik (trc. Sevda Akyüz), İstanbul 1997, s. 9-22, 211-322; Necmeddin Sadık, “İrsiyet ve Irk”, İctimâiyât Mecmuası (nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1997, s. 166-172; Mustafa Hakkı Akansel, “Tıbbî-Tarihî Bir İnceleme: Yabancı Kan ve Devletlerin Batması”, Tanrıdağ, I/8, İstanbul 1942, s. 5-6; Ziya

Göğem, “Irk Tayininde ‘Kan Grupları’nın Değeri”, a.e., I/16 (1942), s. 11-13; I/17 (1942), s. 11-12; Orhun, sy. 12, İstanbul 1943, s. 12-13; sy. 13 (1944), s. 18-22; sy. 14 (1944), s. 10-18; sy. 15 (1944), s. 17-22; sy. 16 (1944), s. 17-25; Nejdet Sançar, “Bazı Manalar ve Kavramlar”, Orkun, I/10, İstanbul 1962, s. 23-24; Mehmed Said Hatipoğlu, “İslâm’da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, AÜİFD, XXIII (1978), s. 121-214; Fadel Abdallah, “Islam, Slavery and Racism: The Use of Strategy in the Pursuit of Human Rights”, The American Journal of Islamic Social Sciences, IV/1, Chicago 1987, s. 31-50; Frans Boas, “Race”, Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1935, s. 25-36; Hans Kohn, “Race Conlict”, a.e., s. 36-41; Melville J. Herskovits, “Race”, a.e., s. 41-43; G. Vajda, “Ḥām”, EI^{2} (İng.), III, 104-105; Philip W. Cummings, “Racism”, The Encyclopedia of Philosphy (nşr. P. Edwards), New York 1972, VII, 58-61; A. J. Toynbee, “Race”, ERE, X, 551-556; Rojer Sanjek, “Race”, Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology (ed. Alan Barnard - Jonathan Spencer), London 1996, s. 462-464.

Recep Şentürk - Kadir Canatan

IRSOY, Ahmet

(1869-1943)

Türk mûsikisi bestekârı ve hocası.

İstanbul Eyüp'te Cedîdalipaşa mahallesinde doğdu. Babası XIX. yüzyılın meşhur mûsikişinaslarından Mehmed Zekâi Dede, annesi Fatma Hanım'dır. Mûsiki çevrelerinde Zekâizâde Hâfız Ahmet Efendi diye tanınır. İlk tahsilini Eyüp'te Kalenderhâne mahallesindeki La'lîzâde Abdülbâki Efendi İbtidâî Mektebi'nde yaptı. Bu yıllarda mektebin hocalarından Hâfız Osman Efendi'den hıfza çalışarak 1881'de icâzet aldı. Bazı eserlerde hıfza babasıyla başladığı ve hâfızlık icâzetini ondan aldığı kayıtlıysa da bu bilgi doğru değildir. Mûsikişinaslığı yanında hattat da olan babasından aynı yıl sülüs ve nesih icâzetnâmesi almıştır.

Hâfız Ahmet Efendi, bir süre askerî rüşdiyeye devam ettikten sonra Kur'an ilimleri sahasında derinleşmeye karar vererek zamanın tanınmış âlimlerinin derslerini takip etmeye başladı. Humbarahane (Kumbarahane) Camii başimamı Reîsülkurrâ Hoca Süleyman Efendi'den kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb icâzeti aldı (1884). İlk mûsiki bilgilerini küçük yaşlarda babasından alan Ahmet Efendi, dinî ve din dışı formlarda pek çok eserin yanı sıra Mevlevî âyinleri ve mûsiki usullerini öğrendi. 1884'te babası Bahâriye Mevlevîhânesi kudümzenbaşılığına getirilince mukabele günleri onunla mevlevîhâneye devam etmeye başladı. Bu onun Mevlevî âyinlerinin icra tarzları, tavırları ve özellikleriyle ilgili iyi bir eğitim almasını sağladı. Bu sırada, ileride mesai arkadaşlığı yapacağı Rauf Yektâ ve Mehmet Suphi (Ezgi) beylerle tanıştı. Mevlevîhânenin şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'den ney, Farsça ve batı notası dersleri aldı. Yenikapı Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı Ahmed Hüsâmeddin Dede'den na't-ı Mevlânâ ve mi'râciyye meşketti. Ayrıca Bahâriye Mevlevîhânesi'ne

kendisinden eser meşkine gelen Neyzen Emin Efendi'den (Yazıcı) Hamparsum notası ve Rauf Yektâ Bey'den Batı notası öğrenerek kendisini yetiştirdi. Cami derslerini takip ettiği Eyüp dersiâmlarından Hoca Râik

Efendi’den de icâzetnâme alan (1892) Hâfız Ahmet Efendi, babasının vefatı üzerine (1897) Hüseyin Fahreddin Dede tarafından mevlevîhânenin kudümzenbaşılığına getirildi. Üç yıl sonra Ahmed Hüsâmeddin Dede vefat edince Yenikapı Mevlevîhânesi’nin kudümzenbaşılığı da kendisine verildi. Her iki dergâhtaki görevini tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar devam ettirdi. Bir taraftan da Cedîd Ali Paşa Camii imamlığı ve Hasîb Efendi Camii hatipliği görevlerinde bulundu. Babasının yerine tayin edildiği Dârüşşafaka Mektebi’nde mûsiki ve Kur’ân-ı Kerîm hocalığını da ölümünden kısa bir süre öncesine kadar kırk beş yıl boyunca sürdürdü. Ayrıca birçok öğretim kurumunda mûsiki hocalığı ve idarecilik yaptı. 1904’te Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi İbtidâî Mektebi başmuallimliğine tayin edildi. Vakıf mekteplerin Maarif Vekâleti’ne devrinden sonra bu görevden ayrıldı. Daha sonra sırasıyla Çemberlitaş Esmâhan Kaya Sultan (Kızlar) Mektebi (1914), Eimme ve Hutabâ Mektebi ile (1916) Hoca İshak Efendi (1919), Kasımpaşa Numune (1920), Üsküdar III. Mustafa İbtidâî mekteplerinde (1923) mûsiki hocası olarak görev yaptı. Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu’ndan sonra Yavuzselim’deki İstanbul İmam-Hatip Mektebi’nde Kur’an, tecvid ve mûsiki, Çemberlitaş (1930), Gaziosmanpaşa (1932) ve Eyüp (1933) orta mekteplerinde mûsiki hocalığı görevini sürdürdü. Öte yandan doğrudan mûsiki ve sanat eğitimi yapan kurumlarda da hocalığa devam etti. 1914’te açılan Dârülbedâyi’de alaturka mûsiki başmuallimi olarak görevlendirildi. Ayrıca Maarif Nezâreti tarafından 1 Ocak 1917 tarihinde açılan Dârülelhan’a “fasl-ı mûsikī” muallimi tayin edildi. Dârülelhan 1923’te biraz daha genişletilerek Mûsâ Süreyyâ Bey yönetiminde tekrar açıldığında “ilâhiyat” ve “usûlât-ı mûsikiyye” muallimi olarak görevlendirildi. Dârülbedâyi ve Dârülelhan’dan Türk mûsikisinin kaldırılmasından (1926) sonra teşkil edilen Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti üyeliğine seçildi. Bu görevi ölümüne kadar sürdürdü. Uzun süre devam eden kalp rahatsızlığı sonucunda 13 Ağustos 1943 tarihinde vefat etti ve er-tesi gün Eyüp Sultan Camii’nde kılınan cenaze namazından sonra Gümüşsuyu’n-da Kâşgarî Dergâhı civarında babasının kabri yanına defnedildi. İstanbul Belediye Konservatuvarı’ndaki prova münasebetiyle sanatkâr arkadaşlarından sadece Sadi Işılay ile Artaki Candan’ın cenaze törenine katılması bir vefasızlık örneği olarak hatırlanmaktadır. Mezar taşında doğum tarihinin 1871 olarak kaydedilmesi doğru değildir.

Çeşitli eğitim ve öğretim kurumlarındaki hocalığı yanında sarayla da münasebetini devam ettiren Hâfız Ahmet Efendi Sultan Vahdeddin'in başmevlidhanlığını yapmış, bir müddet Sultan Abdülaziz'in oğlu Şehzade Seyfeddin Efendi'nin imamlığı görevinde bulunmuştur. Sadrazam Said Halim Paşa'nın müezzini Hâfız Kemal başta olmak üzere bazı kimselere özel dersler verdiği de bilinmektedir. Altı kişiye hâfızlık, beş kişiye de kırâat-i seb'a ve aşere icâzeti veren Hâfız Ahmet Efendi'ye 25 Temmuz 1941 tarihinde "reîsül-kurrâ" unvanı verilmiştir.

Bestelediği Mevlevî âyini, tevşîh, şuğul, ilâhi, beste ve şarkı formlarındaki dinî ve din dışı eserlerinde klasik üslûbu benimseyen Hâfız Ahmet Efendi bu üslûbun devrindeki en iyi temsilcileri arasında yer alır. Bazı kaynaklarda 500, bazılarında 300 eser bestelediği söylenirse de ölümünden beş yıl önce büyük ihtimalle kendi onayı ile yayımlanan biyografisinde (Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, XVI, 852) 100'ü aşkın eserinden bahsedilmektedir. Hâfız Ahmet Efendi'nin eserlerinde babasının üslûbu açıkça hissedilir. Çeşitli nota neşriyatında bazı dinî eserlerinin babasınınkilerle karıştırılmasının sebebi de bu üslûp benzerliği olmalıdır. Onun, XX. yüzyılın en çok dinî eser besteleyen sanatkârı olduğunu söyleyen Sadettin Nüzhet Ergun kırk üç dinî eserinin güftesini neşretmiş (Antoloji, II, 687-699), Yılmaz Öztuna ise kırk dokuz dinî, yirmi iki din dışı eserinin listesini vermiştir (BTMA, I, 369-370). İlk bestesi, "Ufk-i emelim kapladı çoktan beri zulmet" mısraıyla başlayan sultânîyegâh yürük semâisidir. "Bin cefâ görsem ey sanem senden" mısraıyla başlayan tâhir-bûselik bestesi, "Teaşşaktü bi-envâri cemâlik" mısraıyla başlayan hicaz şuğulu, "Hak şerleri hayreyler" mısraıyla başlayan segâh ilâhisi, "Yâ ilâhî âsitânın hastaya dârüşşifâ" mısraıyla başlayan dügâh tevşîhi en tanınmış eserleridir. Bayatî-bûselik ve müstear makamlarında bestelediği Mevlevî âyinleri Türk mûsikisinde âyin formunun en güzel örneklerindendir. 25 Mayıs 1905 günü Yenikapı Mevlevîhânesi'nde ilk mukabelesi yapılan bayatî-bûselik âyini karcığar makamı ile son bulur. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra yine Yenikapı Mevlevîhânesi'nde özel bir toplantıda ilk mukabelesi yapılan müstear makamındaki âyini de üçüncü selâmında evsat usulünün kullanılması gibi önceki âyinlerde görülmeyen özelliklere sahiptir.

Ahmet Efendi'nin bestekârlığının bir diğer yönü de unutulmuş bazı eserleri

bestekârının üslûbuyla veya o üslûba en yakın bir şekilde yeniden düzenleyerek mûsiki literatürüne kazandırmış olmasıdır. Bunlar arasında Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Mushaf demek hatâdır ol safha-i cemâle" mısraıyla başlayan şehnaz-bûselik ve, "Gonca-i hurşîdine şebnem kadar yâr olmadık" mısraıyla başlayan hicaz-hümâyun besteleri örnek olarak zikredilebilir.

Kendi eserleriyle beraber pek çok klasik eseri doğrudan Hamâmîzâde İsmâil Dede ve Dellâlzâde İsmâil Efendi'den meşkeden babasından bizzat öğrenen Ahmet Efendi, bu eserlerin orijinal özelliklerini kaybetmeden gelecek nesillere aktarılmasında sağlam bir köprü vazifesi görmüştür. Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti tarafından yayımlanan

yüzlerce mûsiki eserinden birçoğunun kaynak kişisi Ahmet Efendi'dir. Bunlar arasında Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin rast na't-ı Mevlânâ'sı ile Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesinin ayrı bir önemi vardır. Hâfız Ahmet Efendi, Rauf Yektâ Bey (başkan) ve Muallim İsmâil Hakkı Bey'den oluşan bu heyetin üyeliğine İsmâil Hakkı Bey'in vefatı üzerine Ali Rifat Bey (Çağatay) tayin edilmiş, 1933'te Mehmet Suphi (Ezgi) ve iki yıl sonra da Mesut Cemil'in katılmasıyla üye sayısı beşe yükselmiştir. Ancak Rauf Yektâ ve Ali Rifat beylerin 1935'te ölümü ve Mesut Cemil'in 1938'de Ankara Radyosu'na tayin edilmesiyle bütün işler Ahmet Efendi ve Suphi Ezgi tarafından yürütülmüştür.

Hâfızasındaki eserlerin doğruluğu konusunda son derece titizlik gösteren Ahmet Efendi'nin Dârülelhan'daki hocalığı sırasında müdür Yûsuf Ziyâ Paşa ile bu yüzden ihtilâfa düştüğü nakledilmektedir. Anlatıldığına göre bir derste Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin zencir usulünde, "Gönül ki aşk ile pürsînede hazîne bulur" mısraıyla başlayan yegâh bestesi geçilirken "aşk ile" kelimesinin melodisindeki fa notasının Yûsuf Ziyâ Paşa eviç, Ahmet Efendi ise acem perdesi olduğunda ısrar etmişler. Ziyâ Paşa'nın eviç perdesinde diretmesi üzerine bu eseri babasının Dellâlzâde İsmâil Efendi'den, kendisinin de babasından meşkettiğini, bu notanın acem perdesi olduğu konusunda babasının kendisini özellikle uyardığını söylemiş ve, "Bu perdeyi eviç okursam Dellâlzâde ile Zekâî Dede'nin ruhları azap çeker" diyerek istifa etmiş, Ziyâ Paşa müdürlükten ayrılıncaya kadar Dârülelhan'a dönmemiştir.

Gerek kıraat ilmi gerekse mûsiki konusunda hayatının büyük bir kısmını talebe yetiştirmeye adayan Hâfız Ahmet Efendi'nin talebeleri arasında ablasının oğlu Mehmet Münir Kökten, Kemal Batanay, Râsim Ferit Bey, Osman Şevki Uludağ, Dürrü Turan, Mehmet Nezihi Albayrak, Mehmet Emin Yazıcı, Mesut Cemil, Lâika Karabey, Fahri Kopuz, Zeki Ârif Ataergin, Mustafa Sunar, Şerif Muhittin Targan, Safiye Ayla, Münir Nurettin Selçuk ve Sadettin Heper özellikle zikredilmelidir.

Bazı yayınlarda plaklara klasik eserler ve gazeller okuduğunun kaydedilmesi, muhtemelen çağdaşı Gazelhan Hâfız Ahmet ile karıştırılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Hâfız Ahmet'in hânendelik konusunda pek şöhreti yoktur. Onun bir diğer özelliği de "mutlak kulak" denilen çok hassas bir kulağa sahip olmasıdır.

Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Komisyonu'nun yayımladığı aşağıdaki eserler Hâfız Ahmet Efendi'nin ortak çalışmalarıdır. 1. Dârülelhân Külliyâtı (daha sonra İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı adıyla devam etmiştir). Muhtemelen 1925-1930 yılları arasında 120'si Arap, altmışı Latin harfleriyle yayımlanan külliyat 257 adet klasik eserin notasını ihtiva etmektedir. 2. Türk Musikisi Klasiklerinden (Mevlut Tevşihleri, İlâhîler, Bektâşî Nefesleri, Mevlevî Âyinleri) (İstanbul 1931-1939). On sekiz ciltten meydana gelen dinî eserler serisinin ilk cildi mevlid tevşîhlerine, II-III. ciltler ilâhilere, IV-V. ciltler Bektaşî nefeslerine, VI-XVIII. ciltler Mevlevî âyinlerine ayrılmıştır. İlk beş ciltte 207 eser, diğer ciltlerde ise toplam kırk bir adet Mevlevî âyini ile na't-ı Mevlânâ, birçok peşrev, son peşrev ve yürük semâi mevcuttur. 3. Türk Musikisi Klasiklerinden Hâfız M. Zekâî Dede Efendi Külliyatı (İstanbul 1940-1943). Üç cilt halinde (III. cilt beş eserlik küçük bir fasikül) yayımlanmış olup Zekâi Dede'nin 117 eserini ihtiva eder 4. Bûselikli Fasıllar (İstanbul 1943). Klasik bazı eserlerden meydana gelen bu cilt Hâfız Ahmet Efendi'nin vefatından hemen sonra yayımlanmıştır. Hâfız Ahmet Efendi'nin Mehâric ve Sıfât-ı Hurûf Risâlesi, Muhtasar Îkā ve Usul Risâlesi, Mûsiki Makamları Hulâsası adlı eserleri henüz neşredilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Dosyaları, nr. 81; Mehmed İzzet v.dğr., Dârüşşafaka: Türkiye’de İlk Halk Mektebi, İstanbul 1927, s. 77, 93; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1938, XVI, 838-852; Ergun, Antoloji, II, 648-651, 687-699; Ezgi, Türk Musikisi, II, 91; V, 479; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 46-47; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 144-146; Sadun K. Aksüt, “Zekâîzâde Hâfız Ahmed Ersoy [Irsoy], Hayatı ve Eserleri”, Birinci Millî Türkoloji Kongresi: İstanbul 6-9 Şubat 1978 (Tebliğler), İstanbul 1980, s. 485-490; a.mlf., Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 309-311; Şengel, İlâhîler, II, 37-38, 106, 139; III, 30-31, 108-109, 119, 157-158; IV, 65-66; Töre, İlâhîler, V, 50; VII, 24-25; VIII, 109, 153; IX, 171; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 36-37; TSM Sözlü Eserler, tür.yer.; Efdaladdin, “Merhum Hafız Ahmed Efendi”, İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, II/93, İstanbul 1948, s. 12-13; Asım Baltacıgil, “Darüşşafakada Musiki ve Baba Oğul”, TMD, sy. 24 (1949), s. 2, 23; Cem Behar, “Zekâi Dedezade Hafız Ahmed Efendi (Irsoy)”, Dergâh, sy. 11, İstanbul 1991, s. 14-15; sy. 12 (1991), s. 18-19 (aynı yazının biraz genişletilmiş neşri için bk. Cem Behar, Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1993, s. 141-164); Öztuna, BTMA, I, 368-370.

Nuri Özcan

IRZ

(العرض)

İnsanın mânevî kişiliğini, haysiyet, şeref ve saygınlığını ifade eden bir terim.

Sözlükte “kişinin bedeni, ruhu, övgüye değer yaratılışı, soyu sopu” gibi anlamlara gelen ırz kelimesi (çoğulu a‘râz) örfteki kullanımında daha ziyade insan varlığıyla, özellikle de onun dokunulmazlığı bulunan mânevî, ahlâkî yönleriyle ilgili mânaları ifade eder. Dil bilginlerinin, ırz kelimesinin asıl anlamı itibariyle beden (cesed), ruh (nefs) veya soy soptan (haseb, selef, âbâ) hangisini karşıladığı konusunu tartıştıkları bilinmekle birlikte görüş ayrılıklarının bu hususta farklı örneklere başvurmaktan kaynaklandığı söylenebilir. Hepsinin üzerinde anlaştığı nokta ise ırzın sövme, aşağılama ve tecavüzden korunmak istenen bir insanî değer olduğudur (Lisânü’l-ʿArab, “ʿırż” md.). Nitekim İbnü’l-Esîr ırz kelimesini, “insanın ister kendisine ister soyuna sopuna isterse sosyal çevresine yönelik olsun övgü ve yergiye konu olan varlığı” şeklinde tanımlamıştır (en-Nihâye, “ʿırż” md.).

Terim olarak ırz insanı insan yapan, ona toplum içinde şeref ve saygınlık kazandıran, bu sebeple de her türlü tecavüz karşısında dokunulmazlığı bulunan kişilik değerlerini ifade etmektedir. Maddî ve mânevî kişiliği itibariyle herkesin insan sayılma ve aşağılanmama konusundaki tabii temayülü ırz kavramının psikolojik zeminini oluşturmaktadır. Bunun sonucu olarak ferdin toplum içindeki konumunu güvence altına almayı amaçlayan şeref, namus, izzet, itibar gibi kavramlar ırz kavramıyla bağlantılı hale gelmiştir. Bu kavramların yalnızca ferdin kendisiyle ilgili kişilik değerlerini değil eş dost ve akrabanın, hatta mensubu bulunduğu kabile ve milletin mânevî kişiliğini de ilgilendirdiği anlaşılmaktadır. Irz kelimesinin sözlük anlamında soy sopun yer alması, ferdin ve mensubu olduğu sosyal çevrenin mânevî kişiliği içine geçmişteki atalara ait övünülecek değerlerin de girdiğini göstermektedir. Bir kimsenin insan olarak kendisine saygınlık kazandıran ve bu sebeple övünç konusu olan

bütün kişilik değerlerinin herhangi bir hakarete mâruz kalması doğrudan doğruya onun ırzına yönelik bir saldırı sayılmış ve “ırza tecavüz”

deyimi en geniş anlamıyla “kişilik haklarının çiğnenmesi” şeklinde tanımlanmıştır.

Câhiliye Arapları arasında ırz daha ziyade “şeref” anlamını taşımaktaydı. Güce dayalı bir üstünlük fikrinin hâkim olduğu Câhiliye toplumunda cesaret, hürriyet, kadının iffeti, soyluluk, himaye, cömertlik ve mesken dokunulmazlığı gibi ahlâkî temalar da bu üstünlük fikrinin birer yansımasıydı ve bundan dolayı ırz kavramıyla irtibatlandırılıyordu (İA, V/2, s. 680). Bir kişinin cesaretine, atalarına veya cömertliğine yönelik herhangi bir küçümseme, iffetinden sorumlu olduğu bir kadına yahut şahsî meskenine yönelik bir tecavüz onun ırzına yapılmış bir saldırı olarak nitelendirilirdi. Böyle bir saldırıya mâruz kalma çok büyük bir utanç sayıldığı için de ırza tecavüzün intikamı neredeyse cana kastetmenin intikamına eşdeğer tutulurdu. Bu anlayış içinde başkalarının ırzını koruma ve gözetme de ırzdan sayılmaktaydı (Cevâd Ali, IV, 407-408, 573-574).

Kur’ân-ı Kerîm’de ırz kelimesi geçmemekte, ancak insanın öteki yaratıklar arasındaki üstün ve şerefli konumu açıkça vurgulanmaktadır (el-Bakara 2/30; el-İsrâ 17/70). Kur’an’a göre insan olmak başlı başına bir değerdir. Hadislerde ise mânevî kişilik değerlerini ifade etmek üzere ırz kelimesinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber Vedâ hutbesinde müslümanların kanları, malları ve ırzlarının haram (dokunulmaz) kılındığını açık şekilde belirtmiştir (Müsned, I, 230; Buhârî, “ʿİlim”, 9; Müslim, “Ḳasâme”, 29, 30). Bu üç haramın beraber zikredildiği başka bir hadiste de kişiye kötülük olarak müslüman kardeşini küçük görüp aşağılamasının yeteceği ifade edilmiştir (Müslim, “Birr”, 32; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35). Can, mal ve ırz dokunulmazlığının birlikte anılmasından İslâm’ın yaşama hakkına, mülkiyete ve mânevî kişiliğe ilişkin bütün hakları aynı ölçüde güvence altına aldığı sonucu çıkmaktadır. Diğer bir hadiste ise şüpheli şeylerden kaçınan müslümanın dinini ve ırzını korumuş olacağı belirtilirken (Buhârî, “Îmân”, 39; Müslim, “Müsâḳāt”, 107) insanın mânevî kişilik değerlerini ifade eden ırzın din gibi temel bir kavramla yan yana zikredilmesi ilgi çekicidir. Bu ifadeden, kişilik değerlerinin dinî değerler için hakiki zemini teşkil ettiğini, sağlam bir dindarlığın sağlam ve

korunmuş bir kişilikte daha da mükemmel olacağını anlamak mümkündür. Ayrıca bundan, mânevî kişiliğe saldırının dinin özünü ilgilendirdiği ve bazı şeklî ihmallerden daha önemli sayıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Resûl-i Ekrem, hac ibadetinin kurallarını sırasıyla yerine getirmekte hata eden bir sahâbîye bunun fazla bir sakıncası bulunmadığını, herhangi bir müslümanın ırzına dil uzatmanın daha büyük bir günah olduğunu söylemiştir (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 87).

İslâm’da ırza yönelik haksız saldırılar kul hakkını ihlâl sayılmıştır. Bir kimsenin böyle bir davranışta bulunması durumunda tıpkı malına tecavüz eden kimse gibi ondan helâllik dilemesi gerekmektedir (Müsned, II, 506; Buhârî, “Meẓâlim”, 10; Tirmizî, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 2). Irza yapılan saldırıya meşrû ve mâkul ölçüler çerçevesinde karşılık vermek ise ahlâkî bir ödev sayılmıştır. Meselâ Hassân b. Sâbit’ten, bazı müşriklerin Hz. Peygamber’in “ırz”ına yönelik hicivlerine karşı “babasını, dedesini ve ırzını” siper edeceğini belirten bir şiir rivayet edilmiştir (Buhârî, “Meġāzî”, 34; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 157, “Tevbe”, 57). İbnü’l-Esîr bu rivayette geçen “ırz” kelimesinin “mânevî kişilik” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir (en-Nihâye, “ʿırż” md.). Buna karşılık, borcunu ödeyecek gücü olduğu halde ödemeyen kimsenin tutumu gibi bir hak ihlâli söz konusu olduğunda şeref ve saygınlık anlamındaki ırzın yara alacağı belirtilmiştir. Böyle bir durumda haksızlık eden kişinin ırzı sorgulanmaya açık hale gelmiş demektir (Müsned, IV, 222, 388, 389; Buhârî, “İstiḳrâż”, 13).

Irz kelimesi zaman içinde, korunması gereken mânevî kişilik değerlerinden yalnızca iffetle ve cinsî hayatla ilgili olanlarına hasredilmiş, “ırza tecavüz” tabiri de özellikle Türk örfünde ve hukuk dilinde cinsel tecavüzü ifade eder olmuştur. Bu çerçevede ırzın korunması İslâm hukukunda hem fertlerin temel hak ve sorumlulukları arasında yer almış hem de pozitif hukukun önemli ilgi alanlarından birini teşkil etmiştir. İslâm hukukunda zina ve zina iftirası (kazf) suçları için öngörülen cezalar ve kadın-erkek ilişkilerine getirilen sınırlamalar da esasen bu amaca yönelik tedbirlerdir (bk. KAZF; ZİNA).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿırż" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ʿırż" md.; Müsned, I, 230; II, 506; IV, 222, 388, 389; V, 39, 40; Dârimî, "Menâsik", 72; Buhârî, "ʿİlim", 9, "Fiten", 8, "Tevḥîd", 24, "Îmân", 39, "Meẓâlim", 10, "İstiḳrâż", 13, "Meġāzî", 34; Müslim, "Ḳasâme", 29, 30, "Birr", 32, "Müsâḳāt", 107, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 157, "Tevbe", 57; İbn Mâce, "Fiten", 2, 14, "Ṣadaḳāt", 18, "Menâsik", 72; Ebû Dâvûd, "Edeb", 35, "Büyûʿ", 3, "Menâsik", 87, "Aḳżıye", 29; Tirmizî, "Büyûʿ", 1, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 2, "Birr", 18; Nesâî, "Büyûʿ", 100; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 295-302; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 407-408, 573-574; Abdülazîz M. Muhsin, el-Himâyetü'l-cinâʾiyye li'l-ʿırż fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-važʿî, Kahire 1989, s. 17-19; Muhammed Cemâleddin Avâd, "Himâyetü'l-İslâm li'l-aʿrâż", ME, XLVII/7 (1975), s. 750-753; Bichr Farès, "Irz", İA, V/2, s. 679-681.

Hayati Hökelekli

ISBÂ‘

(bk. PARMAK).

ISBAHAN

(bk. İSFAHAN).

ISFAHAN

(bk. İSFAHAN).

ISFAHAN

(اصفهان)

Türk mûsikisinde bir makam.

Türk mûsikisinin en eski makamlarından ısfahan basit ve birleşik olmak üzere iki çeşittir.

Basit Isfahan Makamı. Her bakımdan uşşak ve bayatîye benzemekle birlikte seyir esnasında zaman zaman bu iki makamdan uzaklaşan veya bunlara yaklaşan özellikler taşır. Dizisi, aynen uşşak ve bayatî makamları gibi olup yerindeki uşşak dörtlüsüne nevâ perdesinde bir bûselik beşlisinin eklenmesinden meydana gelir. Nota yazımında donanımına sadece si koma bemolü (segâh) yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Yedeni rast, durağı dügâh, güçlüsü ise bûselik çeşnisiyle makamın yarım kararının yapıldığı nevâ perdesidir.

Makam bayatî makamı gibi inici-çıkıcı seyreder ve bu yönüyle uşşaktan ayrılır. Genişlemesi de aynı şekilde bayatîde olduğu gibi tiz taraftan ve tiz durak muhayyer perdesine getirilen bir kürdî dörtlüsüyle,

güçlü üzerinde bulunan bûselik beşlisinin dizi halinde uzatılmasıyla sağlanır. Ancak bu sırada bayatîdeki gibi nevâda hicaz, çârgâhta nikriz çeşnileri pek yapılmaz, bu da makamı bayatîden ayıran bir özelliktir.

Basit ısfahan makamının karakteristik tarafları, seyir esnasında segâh ve acem perdeleri arasında fazlaca gezinilmesi ve segâh perdesinde, uşşak ve bayatî makamlarından daha fazla asma kalışlar yapılmasıdır. Böylece makamın en önemli asma karar perdesinin segâh olduğu ortaya çıkar. Bu ise makama tasavvufî ve lirik karakterli bir nitelik kazandıran önemli bir özelliktir.

Birleşik Isfahan Makamı. Dizisi, basit ısfahan makamı dizisine zaman zaman dügâhta bir rast dörtlüsü eklenmesinden meydana gelir.

Nota yazımında donanımına uşşak-bayatî-basit ısfahan dizilerinde olduğu gibi sadece si için koma bemolü (segâh) yazılır, gerekli değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni rast, durağı dügâh, güçlüsü nevâ olup bu perde üzerinde bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Birleşik ısfahan makamının en önemli asma karar perdesi basit ısfahanda olduğu gibi segâh perdesidir. Seyir sırasında sık sık basit ısfahan dizisine geçileceğinden segâh ve acem perdeleri arasında çokça gezinilecek ve segâhta fazlaca asma kararlar yapılacaktır. Ayrıca zaman zaman dügâh perdesindeki rast dörtlüsü de seyre karışacak ve nazarî olarak dügâh perdesinde rastlı asma kararlar yapılacaktır. Ancak dügâhtaki rast beşlisinin pratik kullanımı, dügâh perdesinde kalıştan ziyade bu dörtlünün seslerinin daha çok re, do#, si, do#, re, do#, re tarzında bir nağme sıralanışı şeklindedir.

Diğer asma kararlar ise çârgâhta çârgâhlı ve rast perdesinde rastlı kalışlardır. Bu makamın oluşmasında önemli bir yeri olan dügâhtaki rast dizisiyle hiçbir zaman karar verilmez, tam karara yine basit ısfahan dizisiyle gidilir. Birleşik ısfahan makamının genişlemesi tiz taraftan ve aynen basit ısfahan makamının genişlemesi gibidir.

İnici-çıkıcı olarak kullanılan birleşik ısfahan makamının seyrine ya basit ısfahan dizisi veya dügâh perdesindeki rast dörtlüsüyle güçlü civarından başlanır. Zaman zaman dügâh perdesinde rast dörtlüsü gösterilerek basit ısfahan dizisinde gezinilir. Bir başka deyişle basit ve birleşik ısfahan dizilerinde birbirine sık sık geçkiler yapacak şekilde dolaşılarak nevâ perdesinde bûselik çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır (bu makamdaki eserlerde sıkça rastlanan nevâda rast beşlisi sadece nevâ makamına bir geçkiden ibarettir). Yine karışık gezinilerek diğer asma kararlar ve gerekiyorsa genişlemiş bölge de gösterildikten sonra, mutlaka basit ısfahan dizisiyle dügâh perdesinde uşşak çeşnili tam karar yapılır.

Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi’nin zencir usulünde, “Gel ey nesîm-i sabâ hatt-ı yârdan ne haber”; Zaharya’nın ağır çenber usulünde, “Leyle-i zülfün dil-i şeydâ (mecnûn) olur dîvânesi” mısralarıyla başlayan besteleri; Itrî Efendi’nin (bazı kaynaklarda Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi), “Yâ Rab

kime feryâd edeyim yârin elinden” mısraıyla başlayan ağır semâisi; Suphi Ziya Özbekkan’ın, “Ol nahl-i çemen serv-i hırâmân olacaktır” mısraıyla başlayan yürük semâisi bu makamın en güzel örneklerindendir. Şarkı formundaki birçok eser arasında Ûdî Nevres Bey’in ağır aksak usulünde, “Âşiyân-ı mürg-i dil zülf-i perîşânındadır”; Hacı Ârif Bey’in müsemmen usulünde, “Düşme ey âşık hayâle yağma yok” ve mürekkep nîm sofyan usulünde, “Canda haysiyyet mi var sevdâ-yı cânân olmasa” mısraıyla başlayan şarkıları ile, “Fesleğen ektim gül bitti” mısraıyla başlayan türkü örnek olarak verilebilir. Ayrıca dinî mûsiki eserleri arasında Zekâi Dede’nin sofyan usulünde, “Sakın dünyâya aldanma”; Ali Rıza Şengel’in düyek usulünde, “Yâ kerîm Allah bize kıl mağfiret” mısralarıyla başlayan ilâhileri bu makamda bestelenmiş seçkin eserler arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 8b; Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 102, 142; Hızır Ağa, Tefhîmü’l-makāmât, TSMK, Hazine, nr. 1793, vr. 11b; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 12b-13a; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 29; Ezgi, Türk Musikisi, I, 144-146; IV, 168, 249-250; Özkan, TMNU, s. 130-131, 301-304; Rauf Yektâ, Türk Musikisi, s. 81; Arel, Türk Musikisi, s. 224-226.

İsmail Hakkı Özkan

ISIK GÖL

Orta Asya'da bir göl ve içinde bulunduğu coğrafî bölge.

Kırgızistan'ın kuzey kesiminde Küngey Ala, Terskey Ala, Kızıl-Ompul ve İçke Tasma dağlarının arasında deniz seviyesinden 1609 m. yükseklikte yer alır; yüzölçümü 6202 km², uzunluğu yaklaşık 185, genişliği 60 km. ve en derin yeri 702 metredir. Göle Isık Göl (Issık Köl) denilmesinin sebebi suyunun ılık olmasıdır; milâttan önce II. yüzyıl Çin kaynaklarında da Jéhai (sıcak deniz) adıyla zikredildiği görülür. Kelime İslâm kaynaklarında İskuk, İskul, İsig-kul, İskul, İsî-kul şekillerinde geçer. Unkovskiy, 1722'de yaptığı haritada

burayı suyunun tuzlu olmasından dolayı Tusköl (Tuzgöl) adıyla göstermiştir. Moğol asıllı Kalmuklar ise Kırgızlar'ın bu yörede demir ürettiklerini gördükleri için göle Temurtu-Nor (Demirli Göl) adını vermişlerdir.

Herhangi bir adanın bulunmadığı gölün sahilleri az girintili olup sadece doğu tarafında iki küçük körfezin arasında Tasma yarım adası teşekkül etmiştir. Dağlardan göle ulaşan ırmaklar karların eridiği mevsimde sel akıntısı haline gelir. Kuzeyde Taldıbulak, Turaygır, Kesesengir, Büyük Aksu, Küçük Aksu ve Koysu; doğuda Tüp, Cırlagan; güneyde Karakol, Cetioğuz, Kızılsu, Barsgan (Barshan), Ton, Çiçkak, Ak-Terek, Cuka ırmakları gölü besleyen başlıca kaynaklardır. Göle yılda yaklaşık 60.000 m³ su ulaştığı halde seviye belirgin biçimde yükselmemektedir; bunun ve sudaki tuzluluğun sebebi buharlaşmanın fazlalığıdır. Göl seviyesinin en yüksek olduğu dönem dağlardaki karların eridiği ağustos ayıdır; en düşük seviye ise şubat ayına rastlar. Çok berrak olan suyun rengi yeşilimtraktır; sıcaklığı temmuz ayında 19 dereceyi bulur. 20 m. derinlikten itibaren sıcaklığı hızla düşen suların kışın sahil boylarında ve ırmak ağızlarında donduğu görülür. Gölün sahillerinden 50 m. yükseklikte taraça ve 300 m. yükseklikte fosillerin bulunması, bir zamanlar seviyesinin daha yüksek ve alanının daha geniş olduğunu göstermektedir. Tarım yapmaya çok elverişli bir araziye sahip olan Isık Göl bölgesinde buğday, pamuk, şeker pancarı,

mısır ve tütün yetiştirilmekte; kömür, petrol, çinko, demir ve kükürt gibi madenler çıkarılmaktadır; gölde ileri derecede balıkçılık yapılır.

Isık Göl bölgesi çok zengin bir tarihî geçmişe sahiptir. 1969 kazılarında ünlü "altın elbiseli adam" arkeolojik buluntusunun ele geçtiği Esik kurganı ile milâttan önce III-milâttan sonra I. yüzyıllar arasına tarihlenen Karakol kurganları bu bölge içerisindedir. Ayrıca burası Tanrı dağlarının en çok heykel bulunan mevkiidir. Heykellerin çoğunda kına bağlanan iki kayışla bel kemerine asılmış eğri kılıç, Türk tipi börk ve uçları sarkık bıyıklar dikkat çekmektedir. Gölün etrafında Barsgan, Atbaş, Çumgal ve Tokuz Tarav gibi birçok harabe mevcuttur. Bu harabelerdeki kalelerin çoğunun Fergana, bazılarının da Gök-Türk dönemindeki Soğd kalelerine benzediği görülür. Türkler hakkında bilgi veren İslâm kaynaklarına ve bazı Türk destanlarına göre en eski Türk yurdu bu bölgedir. Meselâ Oğuznâmeler'e göre Yâfes ilk defa İdil (Volga) ve Yayık (Ural) nehirlerinin kenarına gelip yerleşmiş, oğlu Türk ise Isık Göl civarında oturmuştur. Kırgız destanı Karahan oğlu Alman-Bet'te Isık Göl önemli bir yer işgal ettiği gibi Manas destanında da esas yerleşilen bölge Isık Göl çevresidir. Yapılan arkeolojik kazılar ise Türkler'in ilk defa Altay dağlarının kuzeyi ve Sayan dağlarının güneybatısında yer alan Abakan-Tuva-Minusinsk bozkırlarında yaşadığını ortaya koymuştur (m.ö. 2500-1700 yılları). Isık Göl bölgesinin en eski Türk yurdu olarak gösterilmesinin sebebi, buranın Orta Asya Türk tarihinde çok önemli bir yer işgal etmesinden ve Doğu Türklüğü ile Batı Türklüğü'nün kaynaşma yeri olmasından kaynaklanmaktadır; ayrıca batı-doğu ticaret yolu Balasagun-Isık Göl-Kuça-Koço üzerinden Çin'e ulaşıyordu.

Milâttan önce II. yüzyılın başlarında Orta Asya'yı tamamen kaplayan Büyük Hun İmparatorluğu, bu yüzyılın ilk çeyreğinde Isık Göl çevresinde yaşayan Wusunlar'ı hâkimiyeti altına aldı. Çin yıllığı Hanshu'ya göre Hunlar'la aynı kültürden gelen Wusunlar'ın Ch'ihku ch'eng (kızıl vadi şehri) adlı bir yerleşim merkezleri vardı. Bu şehrin Dîvânü lugāti't-Türk'te bahsedilen Yavgu ile aynı yer olması ihtimali bulunmaktadır. Kaynaklarda 630.000 nüfusa ve 188.800 mükemmel askere sahip oldukları bildirilen Wusunlar sonradan tamamen Hunlar'a bağlanarak bu devlet içindeki yerlerini aldılar. Büyük Hun İmparatorluğu'nun gücünü bölmek isteyen Çinliler Wusunlar'a bir elçi gönderdilerse de (m.ö. 138-126) başarı elde edemediler. Yine Çin kaynaklarına göre Tingling (Ogur) boyu ile diğer bazı

Türk boyları da Isık Göl bölgesinde yaşıyorlardı. Hunlar'dan sonra bu bölgede Sabar Türkleri yerleşmiş ve bunlar V. yüzyılın ortalarında Moğol asıllı Juan-Juanlar'ın sıkıştırdığı Avarlar'ın baskısıyla batıya doğru çekilmişlerdir. 552 yılında Gök-Türk Devleti kurulunca ülkenin batı kısmını idare eden İstemi Yabgu, Isık Göl'e yakın sayılabilecek bir mevkide Tanrı dağları silsilesinde yer alan Akdağ'a (Ektag, Altındağ) yerleşti. Isık Göl, bundan sonra yaklaşık iki yüzyıl sürecek Gök-Türk hâkimiyeti boyunca demir çıkarılan verimli toprakları ile önemli bir bölge teşkil etti. Ünlü Budist rahibi Hsüan Tsang, 629 yılında Çin'den yola çıkarak Orta Asya üzerinden Hindistan'a giderken Isık Göl'ün kenarındaki Suyab şehrinden geçmiş ve hâtıralarında gölün doğudan batıya doğru uzun, kuzeyden güneye doğru dar bir şekilde göründüğünü, suyunun acı olduğunu ve içinde balık ve diğer su hayvanlarının bulunmasına rağmen kimsenin balıkçılık yapmadığını yazmıştır. II. Gök-Türk Devleti döneminde (682-742) Isık Göl civarında Az boyu yaşıyordu ve gölün kuzeybatısındaki Tokmak şehri önem kazanmıştı. Bundan sonra bölgede Türgişler, arkalarından da Karluklar görülür; Karluklar zamanında en önemli merkez olarak Barsgan ortaya çıkmıştı. Karluklar, Türgiş Devleti yıkıldığı sırada hâkimiyetini Çu nehrinden Isık Göl'ün güneyine ve Tanrı dağlarından Tarım havzasında Aksu şehrine kadar yaymışlardı. Belhî, Dakīkī, Firdevsî gibi İran kaynakları da Çiğiller'le Karluklar'ın esas unsurunu oluşturdukları bir Türk devletinden bahsetmektedir. Arap elçisi Temîm b. Bahr 750'li yıllarda Büyük Uygur Kağanlığı'nın başşehrine gittikten sonra geri dönerken Isık Göl sahilindeki Barsgan'dan geçmiş ve buralarda birçok mâmur yerleşim merkezinin bulunduğunu kaydetmiştir. Karahanlı Devleti'nde önemli birer unsur olan Karluk ve Çiğil Türkleri'nin bu bölgede yaşamaları o dönemde de Isık Göl çevresini ön plana çıkarmıştır. Türgiş, Karluk, Ezgiş, Çiğil, İlak, Tün, Argu ve Çumuk gibi Türk boylarının teşkil ettiği halkın özellikle Barsgan şehrinde oturan kısmı çinicilik, nakkaşlık, demircilik ve marangozluk sanatlarında uzmanlaşmıştı.

Isık Göl çevresi Moğol hâkimiyeti sırasında Çağatay Hanlığı'nın yönetiminde kaldı ve özellikle bu dönemin sonlarına doğru bölgenin tamamı İslâmiyet'i benimsedi. Timur devrinde de önemli tarihî olaylara sahne olan Isık Göl bölgesine ziraat yapmaları amacıyla Anadolu'dan getirilen 30.000 çadır Kara Tatar yerleştirildi. Timur'un asıl niyeti Siriderya ile Isık Göl arasını ziraata açmaktı; fakat onun ölümünden sonra kuzeydeki

şamanist göçebelere karşı durmak zor olacağı için bölge boşaltıldı. XVI. yüzyıldan beri Kırgızlar'la meskûn olan göl havalisini XVII. yüzyılda Kalmuklar, XVIII. yüzyılda Çin'de hüküm süren Mançu İmparatorluğu (Ch'ing hânedanı) ele geçirdi. Ancak Çin istilâsını hiçbir zaman kabul etmeyen Kırgızlar dağlara çekilerek devamlı bir bağımsızlık savaşı verdiler. XIX. yüzyılın ilk yıllarında başlayan Rus hücumları Kırgızlar tarafından önlendiyse de 1860'lı yıllarda bölge tamamen Ruslar'ın eline geçti ve daha önce oluşturulan Yedisu vilâyetinin bir kazası haline getirildi; kazanın merkezi de Ruslar tarafından gölün güneydoğu sahiline kurulan 15.000 nüfuslu Prjevalsk (Karakol) şehriydi. 1892 yılında 93.877 olan bölgedeki Kırgız nüfusunun yanında az miktarda Rus da vardı. Daha sonra Sibirya demiryolu hattından

ayrılan bir kolun Tokmak üzerinden Isık Göl sahilindeki Balıkçı Limanı'na kadar ulaşması, Buam Boğazı tarafında 110 km. uzunluğunda bir kara yolunun yapılması ve gölde 1926 yılından itibaren vapur taşımacılığına başlanması üzerine verimli bölge toprakları yoğun bir Rus iskânına mâruz kaldı. Bu sebeple halen Kırgızistan'ın güneyinde kuvvetli olan İslâm dini bu bölgede çok zayıftır ve sadece göl civarındaki Çolpan Ata'da cami vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Han-shu, "Hsiung-nu" bl., Tai-pei 1979, XCIVA, 3757; Shih-chi, "Hsiung-nu" bl., Tai-pei 1979, CX, 2896; Hou Han-shu, "Hsiung-nu" bl., Tai-pei 1979; a.e., "Wu-sun" bl., Tai-pei 1979, XCVIB, 3901-3903; Suei Shu, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, LXXXIV, 1876-1878; a.e., "Töles" bl., Tai-pei 1987, LXXXIV, 1879-1881; Pei Shih, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, XCIX, 3299-3301; a.e., "Töles" bl., Tai-pei 1987, XCIX, 3303-3304; Chiou T'ang-shu, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, CXCIVB, 5179-5180; Hsin T'ang-shu, "Batı Gök-Türk" bl., Tai-pei 1987, CCXVB, 6055 vd.; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1980, s. 4; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 53, 62, 98; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347, s. 266; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, Ankara 1985, I,

harita; Bâbür, Vekāyi‘ (Arat), I, 35, 82; Ebülgazi Bahadır Han, Türklerin Soy Kütüğü: Şecere-i Terâkime (haz. Muharrem Ergin), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 23, 24, 56; H. Lansdell, Chinese Central Asia a Ride to Little Tibet, London 1893, I, 103-116, 117-128; W. Radloff, Sibirya’dan Seçmeler (trc. Ahmed Temir), Ankara 1986, s. 203-208; N. A. Keyzer, Materyalı dlya istorii, morfologii gidrologii ozera Issık-kul, Taşkent 1928; N. N. Kuznetsov-Ugamiskiy, Basseyn Ozera Issık-kul, Leningrad 1931; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, tür.yer.; a.mlf., Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 88, 113, 150; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, tür.yer.; E. Knobloch, Beyond the Oxus, Archaeology of Central Asia, London 1972, s. 23, 216; Nejat Diyarbekirli, “Kazakistan’da Bulunan Esik Kurganı”, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 294-296; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), Ankara 1975, s. 12, 27, 80, 158, 161; Ramazan Şeşen, İbn Fazlan Seyahatnamesi, İstanbul 1975, s. 89; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla, Cengiz Han, Timur (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 42, 47; Barthold, Türkistan, s. 36, 619; a.mlf. - [B. Spuler], “Issık-Kul”, EI² (İng.), IV, 212-213; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1987, s. 228, 300-304, 375, 377; a.mlf., “Çin Kaynaklarına Göre Wusun’lar ve Siyasî Sınırları Hakkında Bazı Problemler”, DTCFD, VI/4 (1948), s. 259-278; Ahmet Taşağıl, Göktürkler (542-630) (doktora tezi, 1991, İÜ Ed. Fak.), s. 51 vd.; a.mlf., “Isık-Göl”, Tarih ve Medeniyet, sy. 28, İstanbul 1996, s. 59-63; B. H. Salmanova - L. N. Kolosova, Malii Atlas Mirza, Moskova, s. 44, 81, 82; V. Minorsky, “Tamim Ibn Bahr’s Journey to the Uighurs”, BSOAS, XII/3-4 (1948); Mirza Bala, “Issık-Köl”, İA, V/2, s. 683-686.

Ahmet Taşağıl

ISKAT

(الإسقاط)

Bir hak veya mükellefiyeti düşürme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “düşmek” anlamına gelen sukūt kökünden türemiş olup “düşürmek, atmak, izâle etmek” mânasına gelir. İslâm hukukunda ise bir hak veya mükellefiyeti düşürmeyi ifade eder. Literatürde ıskat, “ıskāt-ı cenîn”in kısaltılmış şekli olarak “anne karnındaki ceninin düşürülmesi” (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME) veya “ıskāt-ı salât” ve “ıskāt-ı savm”ın kısaltılmışı olarak “bir kimsenin sağlığında ifa edemediği bazı ibadetlerle ilgili sorumluluğunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi” anlamlarında kullanılır.

a) Hukukta Iskat. “Bir mülkiyet veya hakkın mâlik veya hak sahibine intikali söz konusu olmaksızın düşürülmesi” anlamındaki ıskatın en başta gelen örneklerini talâk, köle âzat etmek (ıtk), kısastan af ve borçtan ibrâ gibi hukukî işlemler oluşturur. İslâm borçlar hukukunda satım, icâre, hibe, vasiyet gibi hukukî işlemler, ayn veya menfaat üzerindeki mülkiyetin yeni hak sahibine geçmesini amaçladığı için “temlîkât” grubunda yer alırken böyle bir nakil söz konusu olmaksızın bir hakkın bedelli veya bedelsiz olarak hak sahibinden düşmesini amaçlayan hukukî işlemler “ıskātât” grubunu teşkil eder. Ancak bu ayırım talâk, kısastan ve şüf‘a hakkından vazgeçme gibi tasarrufların bedelsiz yapılması halinde açık biçimde görülebilirse de muhâlea, kısastan belli bir bedel karşılığında vazgeçme, borçluyu ödeyeceği borçtan bedel karşılığında ibrâ etme (sulh) gibi işlemlerde ıskat ve temlik bir arada bulunduğundan anılan ayırım fazla belirgin değildir. Bu sebeple söz konusu işlemlerin ana karakterinin ıskat mı temlik mi olduğu ve hangisinin hükmüne tâbi olacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bu son grup hukukî işlemlerde, karşılığında bedel alınmış bile olsa sabit bir hak veya borcun karşı tarafa intikal etmeyip düştüğü göz önüne alınırsa bunlarda ıskat niteliğinin ağır bastığı ve Mâlikî hukukçularından Karâfî’nin milk ve hakları “nakil” ve “ıskat” şeklinde iki ana gruba ayırmasının (el-Furûḳ, II, 110) daha teknik bir adlandırma olduğu

söylenebilir.

Hukukî işlem olarak ıskat, bir kimsenin başkasının hakkını ihlâl etmeden kendi hukukunu ilgilendiren bir tasarrufta bulunmasından ibaret olduğu için kural olarak câiz ve mubahtır. Ancak ıskat, ifa edecek olanın niyetine ve bundan faydalanacak olan kişinin konumuna bağlı olarak vâcip, mendup, mekruh, haram gibi dinî-şer'î bir nitelik de kazanabilir. Vasînin küçüğün yararına olduğunda onun şüf'a hakkından vazgeçmesi, aralarındaki şiddetli geçimsizlik sebebiyle evliliğin devamına imkân kalmaması halinde kocanın karısını boşaması (el-Bakara 2/229), alacaklının darlık içindeki borçluya mühlet vermesi (el-Bakara 2/280) vâcip olan ıskatın, maktulün yakınlarının katili kısastan affetmesi (el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45), ödeme güçlüğü içindeki borçluyu tamamen veya kısmen ibrâ, köleyi âzat etmek veya köle ile bedel karşılığında âzatlık anlaşması (mükâtebe) yapmak da mendup olan ıskatın örnekleri olarak zikredilir. Fakihler, vasînin küçük adına katili kısas ve diyetten birlikte affetmesini, küçüğün zararına olacak şekilde şüf'adan vazgeçmesini, ıtk, sulh ve ibrâda bulunmasını, kocanın sebepsiz yere veya haksızlıkla karısını boşamasını duruma göre mekruh veya haram olarak nitelemişlerdir. Son grupta yer alan ıskatlar bu dinî hükümden ayrı olarak İslâm hukukunda da bazı müeyyidelerle, meselâ fâsid veya bâtıl sayılarak hâkimin iznine yahut küçüğün bulûğ sonrası icâzetine bağlanarak önlenmeye çalışılmıştır.

Iskatın rüknü, mevcut bir hakkın düştüğüne veya o haktan vazgeçildiğine açıkça delâlet eden sözdür (siga). Hanefî fakihlerine ait olan bu görüş, onların akid ve hukukî işlemlerin kuruluşuna ilişkin genel teorisiyle de uyum gösterir. Iskat işleminin tarafları ve konusu Hanefîler'e göre siganın tabii unsurları iken diğer fakihler bunları da ıskatın rükünleri olarak tanıtırlar. Hangi sözlerin ne tür bir hukukî sonuç doğuracağı konusunda doktrinde çeşitli görüş ve ölçüler mevcutsa da bunlar, hukukî işlemlerde açıklık ve güveni korumaya mâtuf önlemler olarak görülmelidir. Bundan dolayı özellikle talâk ve köle âzadı taraflar açısından önemli sonuçlar doğurduğu için bu iki ıskat türünün hukuken vâki olması belirli ifade kalıplarıyla sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Bunun dışında hangi tür beyanın hangi usule veya şekil şartına bağlanabileceği ve nasıl bir hukukî sonuç doğuracağı hususu dilin özelliklerine, halin delâletine, örf ve âdete ve yasal düzenlemelere göre değişebilmektedir. Hangi sözlerin ıskat

ifade edeceği, ayrıca yazı, işaret ve sükûtun ıskata delâlet edip etmeyeceği konusunda literatürde yer alan dil, örf ve terminoloji tartışmalarını da bu çerçevede kalan doktriner görüşler olarak değerlendirmek gerekir. Meselâ şüf‘a hakkı sahibinin bilgilendikten sonra susması, muhayyerlik hakkı sahibinin satın alınan üzerinde tasarrufta bulunması şüf‘a ve muhayyerlik hakkının ıskatı olarak kabul edilir.

Iskatın rüknü sayılan siga, genel akid nazariyesinde olduğu gibi icap ve kabul şeklinde iki ayrı parçadan değil sadece tek tarafın ıskat ifade eden sözünden ibarettir. Çünkü ıskat, tek taraflı bir hukukî işlem mahiyetinde olup hukuken sonuç doğurabilmesi için karşı tarafın kabulü kural olarak aranmaz. Hatta bazılarına göre nakil ve temlik grubundaki hukukî işlemlerle ıskat grubundaki işlemler arasında bulunan temel fark karşı tarafın kabulüne ihtiyacın bulunup bulunmamasından ibarettir (M. Ali el-Mekkî, II, 135). Fakihler, karşılıksız yapılan ve temlik mânası da içermeyen ıskatlarda meselâ ıtk, ibrâ ve talâkta kabulün gerekli olmadığında görüş birliği içindedir. Bununla birlikte muhâlea, mükâtebe veya -geçerliliği tartışılmakla birlikte-bedel karşılığı şüf‘adan vazgeçmede olduğu gibi bir karşılık söz konusu ise ıskat karşı tarafın kabulüne bağlı olarak tamamlanır ve hukukî sonuç doğurur. Hanefîler, hak sahiplerinin bedel karşılığında katili kısastan affetmesini de bu grupta mütalaa edip bu işlemin ancak katilin rızası halinde sonuç doğuracağını söylerken çoğunluk bunu gerekli görmeyip ilgili âyetteki (el-Bakara 2/178) tavsiyeden hareketle tek taraflı irade beyanıyla tamamlanabilir bir ıskat olarak nitelendirir. Alacaklının borçlusunu ibrâ etmesinde olduğu gibi temlik mahiyetindeki ıskatlarda fakihlerin önemli bir kısmı karşı tarafın kabulünü gerekli görmezken her mezhepte aksi görüşte olan fakihler de vardır. Öte yandan tek taraflı beyanla tamam olan ıskatlarda karşı tarafın reddinin de hukukî sonuç doğurmayacağı, kabulün gerekli bulunduğu ıskatlarda ise doğuracağı açıktır. Mecelle’deki, “Sâkıt olan şey avdet etmez” (md. 51) kaidesi bir yönüyle bunu ifade eder. Literatürde ibrânın kabul edilmemesiyle reddolunmuş sayılıp sayılmayacağını konu alan doktriner görüşlerle -havale, kefalet gibi akidlerdeki bazı özel durumlar hariç- genelde kabulün gerekip gerekmediğine ilişkin görüşler paralellik arzeder.

Iskatın ıskat beyanında bulunan kimse tarafından şarta ta‘liki, yani hukukî sonuç doğurmasının mevcut bir durum tesbitine veya gelecekte vukua

gelecek bir olaya bağlanması da kural olarak câiz olmakla birlikte ıskat işleminin türü veya mahiyetine bağlı bazı ayırım ve tartışmaların gündeme geldiği görülür. Meselâ Hanefîler ıtk, talâk gibi yemine konu teşkil eden ıskatlarda şarta ta‘likle ilgili bir sınırlama getirmezken ticarete izin verme ve şüf‘a gibi yemine konu olmayanlarda ıskatı sadece akdin gereğini ve tabii sonucunu tekit eden uygun veya bilinegelen şartlara bağlamayı câiz görürler. Hanbelîler muhâleanın, Şâfiî ve Hanbelîler mükâtebenin ve temlik anlamı da içeren ıskatların şarta ta‘likini câiz görmezler. Fakihler arasında benzeri bir doktriner tartışma da ıskatın bir şartla kayıtlanmasının cevazı, câiz görülse bile bu şartın fâsid olması halinde ıskata etkisinin ne olacağı konusundadır. Hanefîler, şarta ta‘lik edilebilen her ıskatın şartla kayıtlanabileceği (takyid), fâsid şartın temlik anlamında olmayan ıskatı fâsid hale getirmeyeceği görüşündedir. Mâlikî ve Şâfiîler, şarta ta‘lik ile şartla takyid arasında paralellik kurulmasını doğru bulmamakla birlikte (Karâfî, I, 228) her bir ıskat türüyle ilgili olarak verdikleri çözüm örnekleri Hanefîler’den fazla farklılık göstermez. Meselâ muhâleanın ric‘at şartına bağlanması halinde muhâlea geçerli, şart bâtıl görülür. Kısasta şartlı sulhu geçerli görenlerin yanı sıra sadece sulhu câiz görenler de vardır. Hanbelîler, fâsid şartla kayıtlanan ıtk ve talâkın geçerli fakat şartın bâtıl olduğu görüşünde iken Şâfiîler, muhâlea ve mükâtebede zikredilen fâsid şarta sınırlı bazı hukukî sonuçlar bağlarlar (Zerkeşî, II, 409-410; III, 15).

Kural olarak ıskat ıskatta bulunan için sırf zarar, karşı taraf için de sırf fayda içeren bir işlem olduğundan ıskatta bulunanın teberru ehliyetine, yani tam edâ ehliyetine sahip olması, ıskat beyanının da iradeyi sakatlayan ayıp ve ârızî durumlardan birine mâruz kalmaması gerekir. Bu sebeple de gayri mümeyyiz veya mümeyyiz küçüklerin, borç veya sefeh gibi sebeplerle ehliyeti kısıtlanmış (mahcûr) kimselerin, baskı (ikrah) altında beyanda bulunanların ıskat beyanları geçerli sayılmaz. Aynı gerekçeyle vekilin dışında kalan veli ve vasî gibi kanunî temsilcilerin ıskata yetkileri ya hiç yoktur veya ıskatın bedelli olması şartıyla sınırlıdır.

Iskatın konusunu genel anlamıyla hak teşkil eder. Ancak ne tür hakların ıskata elverişli sayıldığı fakihler arasında tartışma konusudur. Zimmette sabit olan borcun (deyn) bedel karşılığında (ivazlı) veya bedelsiz olarak ıskatı kaideten câiz görülür. Deynin bedel karşılığında ıskatının karşılıklar arası dengeye, ıskatın kuruluş tarzına, bazan da fakihlerin değerlendirme

farklılıklarına bağlı olarak takas, sulh, ta‘lik, hul‘ gibi hükümler alması mümkündür. Ayn üzerindeki mülkiyet kural olarak ıskat kabul etmez, ancak başkasına nakledilebilir. Aynı şekilde vârisin mirastaki hakkını ıskat etmesiyle de bu hak sâkıt olmaz, fakat başkasına bağışlar veya satarsa o takdirde nakledilmiş olur. Itk, vakıf, hatta bazı durumlarda sulh mülkiyeti ıskat eden tasarruflar olarak nitelendirilebilir. Tam mülkiyet veya menfaat mülkiyeti hakkından doğan bazı menfaatler kaideten ıskat kabul edilir. Meselâ lehine gayri menkulde oturma vasiyeti yapılan şahıs bu hakkını sözlü veya fiilî tasarrufuyla ıskat edebilir. Bir yerde geçiş hakkı bulunan bir kimse, bu hakkından vazgeçtikten sonra arsa sahibi buraya ev yaparsa bu hakkını geri isteyemez (Mecelle, md. 1227). Satıcı müşteriden bedelini almadan malı teslim ederse bu malı elinde tutma hakkını ıskat etmiş olur (a.g.e., md. 281, 284). Müşteri, satın aldığı malın kusurlu olduğunu farkettikten sonra onun üzerinde kendi mülkü gibi tasarruf etmesi halinde malın kusurlu oluşundan doğan muhayyerlik hakkını ıskat etmiş olur (a.g.e., md. 344).

İslâm hukuk doktrininde hakların Allah hakkı ve kul hakkı şeklindeki ayırımı ile bundan doğan alt ayırımlar, bir yönüyle de hakların kullar tarafından ıskat edilip edilemeyeceğine açıklık getirmekte, hatta ıskat edilip edilememesi bu ikili ayırım için ölçü kabul edilmektedir (Karâfî, I, 141). Literatürde Allah hakkı kavramı, kamu düzenini yakından ilgilendiren toplum haklarını da içine alacak şekilde geniş bir anlama sahiptir. Bundan dolayı iman, ibadetler, kefâretler, haramlar, hadler gibi Allah hakkı grubunda yer alan veya Allah hakkı niteliği ağır basan, ayrıca küçük üzerinde velâyet, babalık, annelik ve nesep hakkı, kişilik hakları, temel haklar gibi dinî-hukukî düzenin bir parçasını teşkil eden ve bir yönüyle mükellefiyet niteliği de taşıyan haklar

sahipleri tarafından ıskat edilemez. Buna karşılık kul hakkı sayılan veya kul hakkı niteliği ağır basan hakların hak sahibi tarafından özü itibariyle değil üçüncü şahıslara taalluk eden yönüyle ıskat edilmeleri mümkündür (Karâfî, I, 140-142; Zerkeşî, II, 54; III, 393; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 375-378; M. Ali el-Mekkî, I, 157-158). İslâm hukuk doktrininde hâkim ilke bu olmakla birlikte her iki grupta yer alan hakların ıskatı konusunda hakkın özel durumuna ve mezheplere göre değişiklik gösterebilen bazı istisnalar bulunmaktadır. Nitekim Allah hakkı grubunda yer alan ve neticede kulların

genel yararını gözetmekte olan dinî mükellefiyetlerde bizzat şâri‘ tarafından bazı kolaylıkların getirildiği, bazı haklar belirli sebeplere bağlı olarak ıskat edilirken bir kısmının ıskatı konusunda belli ölçüler çerçevesinde kullara yetki verildiği görülür. Nitekim muhtelif âyet ve hadislerde mükellefiyete konu teşkil eden hususlarda güçlük ve meşakkatin kaldırıldığı açıklanmış, bu prensip Mecelle’ye de bir küllî kaide olarak girmiştir (bk. md. 17). Meselâ hasta ve yolcuya oruç tutma yükümlülüğünde bazı kolaylıklar tanınmış (el-Bakara 2/184-185), zaruret halinde bazı haramların işlenmesine ruhsat verilmiştir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3). Su olmadığı veya kullanıldığı takdirde zarar görüleceği durumlarda teyemmüme cevaz verilmesi de böyledir (bk. en-Nisâ 4/43). Şâriin tanıdığı ruhsatların bir kısmı, azîmetin sâkıt olup ruhsata uymanın vücûb veya daha alt seviyede bir dinî gereklilik ifade ettiği durumlarda “ıskat ruhsatı” adını alır. Diğerlerinde ise (terfîh ruhsatı) mükellef ruhsata veya azîmete uymak arasında muhayyerdir. Hayız ve nifas halinde namazın sâkıt olması, ikrah altında kalan veya açlıktan ölecek duruma gelen müslümanın domuz eti yemesi, şarap içmesi, hatta Hanefîler’e göre yolcunun namazı kısaltması ıskat ruhsatının örnekleri olarak zikredilir. Hasta ve yolcunun ramazan orucunu tutmama ruhsatı ise ikinci tür ruhsata örnek teşkil eder. Diğer taraftan ruhsat olarak sayılan ve kuldan bir teklifin ıskatı veya hafifletilmesi neticesini doğuran kolaylıklar da genellikle hukūkullahla ilgili mükellefiyetlerdendir. Bunun yanında hukūkullah sahasına girdiği halde ıskat kabul etmeyen mükellefiyetler de vardır. Bunlara örnek olarak namaz, zekât ve had cezaları gösterilebilir. Hz. Ebû Bekir, hilâfeti zamanında müslüman oldukları halde zekât vermeyi reddeden kabilelerle savaşmıştır (Buhârî, “Zekât”, 1; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1). Resûlullah, sübût bulan bir hırsızlık haddinin affedilmesi için aracı olan çok sevdiği sahâbînin şefaatini kabul etmemiş ve, “Allah’a yemin ederim ki Muhammed’in kızı Fâtıma da hırsızlık yapsa mutlaka elini keserdim” (Buhârî, “Ḥudûd”, 11, 12; Müslim, “Ḥudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 4; Tirmizî, “Ḥudûd”, 6) diyerek had cezasını uygulamıştır. Had cezalarında devlet başkanına af yetkisi tanınmayışı da bu anlayışla bağlantılıdır. Şüpheli durumda kısas ve hadlerin uygulanmaması, yine şâriin bu yöndeki tâlimatıyla yapılan bir ıskat değil cezalarda kanunîlik ve kesinlik ilkesinin tabii gereği olarak bir cezaî mükellefiyetin sebebinin doğmaması şeklinde anlaşılmalıdır.

Allah ve kamu hakları grubunun dışında kalıp literatürde “hukūk-ı ibâd” ve

“hukūk-ı âdemiyyîn” terimleriyle adlandırılan haklarda kural, hak sahibinin kendi hür iradesiyle hakkını ıskat edebileceği şeklindedir. Şüf‘a hakkı, kastî cinayetlerde maktulün yakınlarının kısas talep etme hakları, bir borç ilişkisinden doğan alacak hakkı gibi şahsî haklar bunun örnekleridir. Bu tür hakları ıskat karşılığında bir bedel almanın cevazı ise ayrı bir tartışma konusudur. Hanefî fakihleri, şüf‘a ve hıyâr-ı bulûğ gibi mücerret hakların bedel karşılığında ıskat edilmesini câiz görmezler. Çünkü bunlar belirli zararların önlenmesi için şer‘an tanınmış haklar olup ıskat karşılığında bedel alınması o zararı önlemez. Kısas, köle üzerindeki mülkiyet ve zevce üzerindeki nikâh hakları böyle olmadığından bunların ıskatı karşılığında bedel alınabilir (Kâsânî, V, 19-21; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 375-376). Kısastan bedel veya diyet karşılığı vazgeçme, mükâtebe ve muhâleanın câiz görülmesinin bir izahı da böyle yapılır. Diğer mezheplerde bu konuda genel bir ilkeden hareketle bazı ayırımlar yapılmasından çok her bir ıskatın kendi şartları içinde çözümlendiği söylenebilir. Meselâ fakihlerin çoğunluğu şüf‘a hakkının bedel karşılığı ıskatında Hanefîler gibi düşünürken Mâlikîler aksi görüştedir. Ahmed b. Hanbel’den de sadece müşteriden bedel alınabileceği yönünde bir görüş rivayet edilir.

Satın alınan malın kusurlu (ayıp) çıkması, fakat geri vermenin de mümkün olmaması durumunda alıcının, malın kusurlu oluşuna karşılık bir bedel alma hakkının bulunduğu hemen hemen bütün fakihlerce kabul edilir. Dava hakkının bedel karşılığı ıskatı kural olarak câiz görülse de konunun suistimale müsait olması sebebiyle bazı sınırlamalar getirilmiş; dinî hukuk düzenine (şer‘) aykırılık veya bunlarda Allah hakkının galip olduğu gerekçe gösterilerek meselâ nesep ve hadle ilgili dava hakkının bedel karşılığı ıskatı veya şahidin şahitlikten bedel karşılığında vazgeçmesi câiz görülmemiştir. Kısas, ta‘zir, hibeden rücû, hidâne gibi hakların bedel karşılığı ıskatını câiz görenler de bu hakların tamamen veya ekseriyetle kul hakkı kapsamında olmasından hareket ederler. Buna karşılık meselâ hibeden rücû hakkının şer‘an tanınan ve korunan bir hak olduğunu, bu sebeple bunun bedel karşılığı ıskatının câiz görülemeyeceğini söyleyenler de vardır. Hidâne hakkı için benzeri bir görüş ileri sürenler de Allah, dolayısıyla toplum hakkını ilgilendirmese bile üçüncü şahısların hakkını ilgilendiren şahsî haklardan bedel karşılığı feragatin doğru olmayacağı noktasından hareket ederler. Velâyet ve nesep hakkı da bu çerçevede değerlendirilir.

İslâm hukukçuları ilke olarak hakların doğmadan (hakkın vücûbundan veya vücûbun sebebinin mevcudiyetinden) önce ıskat işlemine konu olmayacağını benimserler (Kâsânî, V, 19). Bu görüş, henüz doğmamış hakkın ıskatının sadece vaad hükmünde olup bağlayıcı nitelik taşımadığı şeklinde açıklanırsa da esasen hakların özünün ve kişinin bilinçli iradesinin korunması fikriyle de yakından bağlantılıdır. Iskat edilen hakkın bilinir ve belirli olması, hem fakihlerin genel akid teorisiyle hem de hakların özünün korunması fikriyle uyumludur.

Iskat edilen hakkın geri dönmemesi ve yok hükmünde sayılması ilkesi (Mecelle, md. 51) hukukî işlemlerde güven ve istikrarı koruyucu bir rol üstlenir. Allah hakkı grubunda yer alan ve özür sebebiyle ıskat edilen mükellefiyetlerin bir kısmının özrün ortadan kalkmasıyla kazâen ifası istenirken bir kısmı hiç istenmez. Hayız sebebiyle orucun ıskatı birinciye, namazın ıskatı ikinciye örnek teşkil eder. Yaşlılık ve iyileşme ümidi kalmamış hastalık durumunda mükelleften orucun bedenen ifasının ıskat edilip yerine fidye vermesinin istenmesi ise (el-Bakara 2/184) karma bir örnektir. Iskatın yan sonuçlarından biri, ıskat konusuyla ilgili karşı hakların sübût bulması, meselâ şüf'a hakkının

ıskatı halinde müşterinin mülkiyet hakkının kesinleşmesidir. Bir diğer sonuç da aslın ıskatı durumunda fer'in de ona bağlı olarak sâkıt olmasıdır (a.g.e., md. 50). Meselâ asıl borçlunun ibrâ edilmesi kefili de sorumluluktan kurtarır. Iskatın, ıskat edenin ıskat konusu hakla ilgili diğer talep haklarını düşürmesi de böyledir. Doktrindeki, ıskatın bir hakkı diyaneten ve uhrevî sorumluluk açısından düşürüp düşürmediği tartışmasını, ıskatı yapanın o anda konuyla ilgili tam bilgisinin ve hür iradesinin bulunup bulunmamasıyla açıklamak doğru olur. Iskatın aslî ve fer'î unsurlarında bulunması gereken şartlardan birinin eksikliği halinde geçersiz olacağı açıktır. Aynı şekilde fâsid veya bâtıl bir akdin zımnında yapılan ıskat da asıl akdin iptaliyle hükümsüz olur.

b) İbadetlerde Iskat. Bu ıskat namaz, oruç, kurban, adak, kefâret gibi ibadet ve borçları ifa etmeden ölen bir kimseyi bu borçlarından kurtarmak için fakirlere fidye ödenmesi işlemini ifade eder. Literatürde daha çok namaz ve oruç borcunu düşürme anlamına gelen ıskāt-ı salât ve ıskāt-ı savm terimleri kullanılır. Burada fidyeden maksat, söz konusu ibadetlerin yerine geçmesi

ve mükellefi onların terkinden doğan uhrevî sorumluluktan kurtarması amacıyla yapılan nakdî veya aynî ödemelerdir. Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde bu anlamda ıskat söz konusu olmadığından ıskāt-ı salât ve ıskāt-ı savm anlayış ve uygulamasının Kitap, Sünnet ve sahâbe fetvalarından delillendirilmesi yerine fıkhın gelişim seyri göz önünde tutularak ele alınması daha yerinde olacaktır.

İbadetler ve bu nitelikteki kefâretler Allah hakkı grubunda yer aldığı için kural olarak ıskat kabul etmez. Dinî mükellefiyetlerin ifasında mükellefin niyeti ve ibadetin Allah rızâsı için yapılması ibadetin özünü, şekil şartları ise maddî unsurunu teşkil edeceğinden ibadetler ancak şâriin belirlediği sebeplere bağlı olarak ve O'nun emrettiği tarzda yerine getirilirse ifa edilmiş sayılır. İbadetlerin dinin kulluğa dair (taabbüdî) hükümlerinin en başında yer almasının da anlamı budur. İslâm dini her alanda olduğu gibi ibadetlerin ifasında da sadeliği, kolaylığı ve güç yetirilebilir olma-yı esas almış, Allah'ın kullarına güçlerinin üzerinde hiçbir mükellefiyet yüklemediği sıkça vurgulanmıştır. Bu ilkenin tabii bir sonucu olarak dinî mükellefiyetlerin yine şâri' tarafından belli sebeplere ve mazeretlere bağlı olarak süresiz veya geçici olarak ıskat edildiği veya belirli ölçüler verilerek kullara böyle bir imkân tanındığı söylenebilir. Ancak şâri' tarafından bizzat yapılan veya yapılmasına izin verilen bu ıskatın istisnaî nitelikte ve sınırlı sayıda olduğu da bilinmelidir.

Literatürde ibadetler genellikle bedenî, malî, hem bedenî hem malî şeklinde üç gruba ayrılmış ve bunların mükellef tarafından zamanında, bizzat ve ayrı ayrı ifa edilmesi gerektiği, her ibadetin kendine mahsus bir sebebi ve gayesi olduğundan hiçbirinin diğerinin yerine geçmeyeceği önemle vurgulanmıştır. Aynı şekilde namaz, oruç gibi bedenî ve şahsî ibadetlerin mükellef adına bir başkası tarafından yerine getirilmesi de (niyâbet) câiz görülmemiştir. İbadetlerin ifasıyla ilgili genel prensipler böyle olmakla birlikte şâri' ârizî hallerde bazı istisnaî hükümler sevketmiş ve ifa edilemeyen bazı ibadetlerin aynı veya başka cinsten bir diğer ibadet veya fiille telâfisine imkân tanımıştır. Seçimlik kefâretler, hacca gidemeyenin yerine başkasını göndermesi (bk. BEDEL), kadınların hayız ve nifas hallerinde namazdan muaf sayılmaları ve ramazan orucunu da -ileride kazâ etmek üzere- tutmamaları, hasta ve yolcunun oruç tutup tutmamakta serbest olması ve tutmadığı oruçları diğer günlerde kazâ edebilmesi, unutma veya uyku

sebebiyle kılınamayan namazın ilk fırsatta kılınması gibi hükümler bunun örnekleri ise de bu grupta yer alan belki de en önemli istisnaî hüküm, oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin bunun yerine fidye ödemeleridir (el-Bakara 2/184). Hanefî fakihlerinin oruç yerine fidyenin ödenmesine “misl-i gayr-i ma‘kūl ile kazâ” demeleri de bunun istisnaî ve kural dışı olduğunu belirtmeyi amaçlar (Serahsî, el-Uṣûl, I, 49).

İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mes‘ûd, Muâz b. Cebel ve Seleme b. Ekva‘ın da aralarında bulunduğu bir grup sahâbî, “Sizden ramazan ayına yetişenler o ayda oruç tutsun” (el-Bakara 2/185) meâlindeki âyet nâzil oluncaya kadar ashaptan dileyenin oruç tuttuğunu, dileyenin de tutmayıp fidye verdiğini, bu âyet nâzil olduktan sonra ise oruç tutmaya gücü yetenler hakkında fidye hükmünün neshedilip yalnız hasta ve yaşlılar için bir ruhsat olarak kaldığını belirtir (Müslim, “Ṣıyâm”, 149-150; Cessâs, I, 218). Oruçta fidye ile ilgili âyette (el-Bakara 2/184) geçen, “Oruç tutmakta güçlük çekenler” (oruca zorlukla güç yetirenler veya güç yetiremeyenler) kaydı ile bir sonraki âyette yer alan ramazan ayına erişen herkesin oruç tutması emri birlikte ele alınarak oruç tutmaya gücü yetenlerin fidye ödemesinin câiz olmadığı hususunda görüş birliğine varılmıştır. Hz. Peygamber ile sahâbenin uygulaması da bu yönde olmuştur. Sonuç olarak İslâm âlimlerinin ortak kabulüne göre ihtiyarlık ve iyileşme ümidi kalmamış hastalık sebebiyle oruç tutamayan kimseler kazâ etmeleri de mümkün olmadığı için tutamadığı gün sayısınca fidye öder (bk. FİDYE). Âyetin tutulamayan orucun kazâ edilmesini değil her oruç için bir fakiri doyuracak miktarda fidye ödenmesini emretmesi burada hastalık, bünye zayıflığı, meşakkat ve yolculuk gibi geçici bir mazeretin değil yaşlılık ve iyileşme umudu kalmamış hastalık şeklinde devamlılık arzeden bir mazeretin kastedildiği yorumuna haklılık kazandırmıştır. Bu kimselerin tekrar sağlığa kavuşup oruç tutabilir hale gelmeleri ümit edilmediğinden tutulamayan orucun aynı cinsten bir ibadetle telâfisi talep edilmemiş, her oruç için bir fakiri doyurma şeklinde sosyal amaçlı, orucun mahiyetiyle de alâkalı bir başka ibadet istenmiştir. İslâm ümmeti içinde ortaya çıkan ıskāt-ı savm ve daha sonra ıskāt-ı salât uygulaması, temelde Bakara sûresinin 184. âyetinde sınırlı mazeretler için getirilen istisnaî hüküm etrafında geliştirilmiş zorlama yorum ve temennilerden ibaret olup âyetin kimler için hangi imkân ve hükümleri öngördüğünün iyi bilinmesi ayrı bir önem taşımaktadır.

Ölüme kadar her geçen gün bünyesi zayıflayan hasta ve yaşlıların, tutamadıkları farz oruçları için kaideten sağlıklarında fidye ödemeleri veya fidyenin ödenmesini vasiyet etmeleri gerekir. Böyle bir vasiyetin mevcudiyeti ve terekenin üçte birinin de yeterli olması halinde mirasçıların bu fidyeyi ödemeleri dinî bir vecîbedir. Vasiyeti yoksa veya terekenin üçte biri vasiyet için yeterli değilse mirasçıların teberru kabilinden bunu ödemeleri tavsiye edilmiştir.

Bu hükümler devamlı hastalık ve yaşlılık sebebiyle oruç tutamayanlara mahsus olup bu iki durumun dışında kalan yolculuk, hastalık, gebelik, süt emzirme, ileri derecede açlık ve meşakkat gibi mazeretler oruç tutmamaya veya başlanmış bir orucu bozmaya ruhsat teşkil etse de

tutulamayan oruçlar için fidye ödenmesini câiz kılmaz, mazeret hali kalktıktan sonra bunların kazâ edilmesi gerekir. Bu kimseler kazâ edemeden ölmüşse mirasçıların aynı şekilde bu oruçlar için fidye vermesi İslâm âlimlerince câiz, hatta tavsiye edilen (mendup) bir davranış olarak görülmüştür. Bu konuda fıkıh mezhepleri arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Çünkü kazâ borcunu geciktirmemek gerekli ise de burada başlangıçta mazerete, devamında ise ihmale ve ileride kazâ etme ümidine dayalı hoşgörülebilir bir terk söz konusudur. Ayrıca vefat, bu kimsenin orucunu kazâ etme imkân ve ihtimalini ortadan kaldırdığından yaşlı ve hasta için söz konusu olan acz hali burada da var sayılabilir.

Mazeret dolayısıyla ramazan orucunu tutamayan ve üzerinde bu orucun kazâ borcu olduğu halde vefat eden kimse hakkında fakihler iki ihtimale göre iki ayrı görüş ileri sürerler. Eğer bu kimse orucunu kazâ etme imkânı bulamadan vefat etmişse tâbiînden bazı âlimler, yaşlı ve sürekli hasta kimsenin durumuna kıyasla mirasçıların fidye vermesini vâcip görse de fakihlerin çoğunluğuna göre mazeret sebebiyle bu kimseden mükellefiyet ve kazâ borcu sâkıt olur, mirasçıların da fidye vermesi gerekmez. Buna karşılık bir kimse imkân bulduğu halde orucunu kazâ etmeden vefat etmişse fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in oruç borcuyla ölen kimse adına her bir gün için bir fakirin doyurulmasını emreden hadisinin (İbn Mâce, "Ṣıyâm", 50; Tirmizî, "Ṣavm", 23) genel ifadesinden hareketle mirasçıların fidye ödemesini gerekli görür (İbn Kudâme, III, 152). Tâbiînden Hasan-ı Basrî, Tâvûs, Katâde, Zührî, Ebû Sevr, eski görüşünde İmam Şâfiî, Dâvûd

ez-Zâhirî ve bazı Şâfiî fakihleri ise Resûl-i Ekrem'in, oruç borcuyla ölen kimse adına velisinin oruç tutmasını tavsiye etmesini veya buna izin vermesini (Buhârî, "Ṣavm", 42; Müslim, "Ṣıyâm", 152; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 41) esas alarak ve hac borcuyla ölen kimse adına haccedilebilmesine de kıyasen ölenin yakınlarının onun adına oruç tutabileceğini ileri sürerler. Hanefî müctehid imamlarından Muhammed eş-Şeybânî'den de benzeri bir görüş aktarılır (Serahsî, el-Uṣûl, I, 51). Zâhirîler ise bunun câiz değil vâcip olduğu görüşündedir (İbn Hazm, VI, 412). Şâfiî mezhebinde bu görüşün, genel kurala aykırı da olsa hadisin sahih olduğu gerekçesiyle bir hayli ağırlık kazandığı görülür (Nevevî, VI, 367-368; Remlî, III, 190). Yeni görüşüyle İmam Şâfiî de dahil fakihlerin çoğunluğu, ölen adına fidye verilmesini emreden hadisi ve kimsenin bir başkası adına namaz kılamayacağı, oruç tutamayacağı yönündeki sahâbî görüşlerini (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıyâm", 43; Şevkânî, IV, 264-265) esas alıp namaz, oruç gibi bedenî ibadetlerde mükellef hayatta iken de ölümünden sonra da niyâbetin geçerli olmayacağı genel kaidesini işletir. Bu sebeple fakihlerin çoğunluğu ölen adına yakınlarının veya üçüncü şahısların oruç tutmasını, namaz kılmasını uygun görmeyip mezkûr hadisteki "yerine oruç tutma" ifadesiyle oruç yerine geçecek olan fidye vermenin kastedildiğini, Hanbelîler başta olmak üzere fakihlerin bir kesimi de bu istisnaî hükmün ramazan orucu için değil ölenin adak oruç borcu için geçerli olabileceğini söyler (İbn Kudâme, III, 153; Nevevî, VI, 367).

Mükellefin oruç borcunun vefatından sonra fidye ödenerek düşürülmesi arzu ve teşebbüsünün yukarıda özetlenen şartlarla ve zikredilen iki durumla sınırlı kalması beklenirken muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bir yorum ve kıyaslama ile, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmamış ve kazâ da etmemiş kimse adına vefatından sonra fidye verilebileceği, bu fidyenin ölenin oruç borcunu ıskat etmesinin muhtemel olduğu görüşü gündeme gelmiş ve uygulama alanına girmeye başlamıştır. Fakihlerin çoğunluğuna ait olduğu sanılan bu görüş, sağlığında mazeretsiz olarak oruç tutmayıp kazâ da etmeyen kimse vefat etmekle kazâ etme imkânını yitirdiği için mazerete binaen oruç tutamayan kimseyle aynı duruma düştüğü, böyle olunca onun durumuna kıyasen bu kimse adına da fidye verilebileceği, vasiyeti varsa kıyasın daha güçlü olacağı gerekçelerine sahiptir. Hanefî kaynaklarında İmam Muhammed'in, vasiyeti olmasa bile ölenin oruç borcu için mirasçıların fidye vermesinin Allah dilerse yeterli

olacağını söylediği rivayet edilir (Abdülazîz el-Buhârî, I, 154; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 72). Yine ileri dönem fıkıh literatüründe, vasiyetin bulunması kaydıyla veya mutlak olarak fidye ile ıskāt-ı savmın câiz olduğu ve bu yönde nas bulunduğu ifade edilmekte olup (Tahtâvî, s. 237; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 72), bu da son kıyasın dayandırıldığı Bakara sûresinin 184. âyetindeki hükmün mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için de fidyeye imkân verdiği iddiasını içermesi yönüyle incelenmeye muhtaç bir konudur. Bu husus diğer fıkıh mezheplerinde de benzeri bir yaklaşımla ele alınır. Nitekim ölen adına yakınlarının oruç tutabilmesinden söz eden hadisin (yk. bk.) ve İmam Şâfiî'nin bu yöndeki eski görüşünün daha sonraki dönem Şâfiî literatüründe geniş bir yoruma tâbi tutularak kasten terkedilip kazâ edilmeyen oruçlara da teşmil edildiği, hatta ölen kimse adına oruç tutacak kimsenin onun yakını olmasının şart görülmediği, yakınların bilgisi olsun olmasın üçüncü şahısların da ücretli ücretsiz böyle bir oruç tutabileceği görüş ve tartışmalarının yer aldığı görülür (Nevevî, VI, 368-371).

Iskāt-ı savm hakkında yapılan bu genişletici yorumun yine II. (VIII.) yüzyılın sonlarından itibaren namaz hakkında da düşünülmeye başlandığı tahmin edilmektedir. Kişinin sağlığında kılmadığı veya kılamadığı namazlar için vefatından sonra fidye verilerek borcunun düşürülmesi temenni ve teşebbüsünü ifade eden ıskāt-ı salât hakkında, Muhammed eş-Şeybânî dışındaki ilk Hanefî müctehidlerinin olumlu bir görüş belirttikleri bilinmemektedir. Kaynaklarda İmam Muhammed'in, ez-Ziyâdât'ta ıskāt-ı savm için yukarıdaki görüşünü açıkladıktan sonra, "Bir kimse namaz borcu için fidye verilmesini vasiyet etse Allah'ın dilemesine bağlı olarak bu fidye onun için yeterli olur" diyerek temenni şeklinde bir beyanda bulunduğu, ancak ıskāt-ı savm hakkında kıyas yaparken namaz hakkında böyle bir kıyasa girişmeyip namazın hükmünü orucunkine ilhak etmekle yetindiği aktarılır (Serahsî, el-Uṣûl, I, 51; Abdülazîz el-Buhârî, I, 154; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 72; Karaman, I, 91). Burada kıyastan değil ilhaktan söz edilmesi kıyasın dayandırılabileceği bir aslın bulunmayışındandır. Bir mazeret sebebiyle kılınamayan farz namazların bu mazeret kalkınca hemen kılınması veya kazâ edilmesi emredilmişse de (Buhârî, "Mevâḳīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 314; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11) mazeretsiz olarak kasten terkedilen namazların daha sonra kazâ edilmesi gerektiğine ve bu kazânın kişiden namaz borcunu düşüreceğine dair açık bir nas yoktur (bk. KAZÂ).

Aynı şekilde kılınmayan veya kılınamayan bir farz namazın yerine mükellefin veya onun vefatından sonra mirasçılarının fidye vermesinin cevazını ve bu fidyenin söz

konusu namaz borcunu düşüreceğini açık veya dolaylı şekilde bildiren hiçbir âyet veya hadis de bulunmamaktadır. Nitekim bu sebeple İmam Muhammed ıskāt-ı salât hakkında, “Allah dilerse yeterli olur” şeklinde ihtiyatlı bir temennide bulunmayı gerekli görmüştür. Serahsî de ölenin namaz borcu için fidye ödenmesini câiz görmekle birlikte bunun namazı ıskat edeceği yönünde bir kesinlik bulunmadığını, sorumluluktan kurtulmanın Allah’ın lutfuna kaldığını belirtmiştir (el-Uṣûl, I, 51). Esasen ıskāt-ı salâtın cevazına kail olan fakihler de namaz ve oruç borcuyla vefat eden kimsenin her iki ibadet açısından da ifa edemez olma (acz) durumuna düştüğünü, namazın oruçtan daha önemli olduğunu, oruç hakkındaki ruhsatın gerekçesinin acz olması halinde namazı da oruca ilhak etmenin mümkün olacağını, ancak cevazın şüpheli, ıskatın da bir temenniden öteye geçmediğini ifade ederler (a.g.e., I, 51; Tahtâvî, s. 237; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 72). Öte yandan ıskāt-ı salât hakkındaki bu yorum ve temenniler, namaz borcuyla ölen kimsenin bu yönde vasiyetinin bulunması ve bıraktığı malın üçte birinin buna yeterli olması kaydıyla söz konusu edilir. Ortada böyle bir vasiyet veya mal yokken mirasçılar kendiliklerinden böyle bir çabaya girmişlerse ölenin, ibadetinin bu şekilde olsun telâfisine yönelik bir niyet ve ihtiyarı bulunmadığı için namaz borcunun fidye ile sâkıt olması temennisinin daha da şüpheli ve zayıf hale geldiği, belki sadece fakirlere fidye olarak para verilmek suretiyle bir hayır ve tasadduktan söz edilebileceği dile getirilir (Abdülazîz el-Buhârî, I, 155).

Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş, namaz veya adanmış itikâf borcuyla ölen kimsenin yakınlarının ölen adına bu ibadetleri ifa etmesinin de fidye vererek bu borçları düşürmesinin de câiz olmadığı yönündedir. Bununla birlikte orta ve ileri dönem Şâfiî literatüründe İmam Şâfiî’nin oruç borcuyla ilgili görüşünden yola çıkılarak yakınlarının ölen adına bu iki ibadeti ifa edebileceği, yine tahrîc usulü işletilerek ölenin namaz ve itikâf borcu için fidye verilebileceği belirtilmiştir (Nevevî, VI, 372). Ancak bunun, Şâfiî fakihlerinden Sübkî’nin de yaptığı gibi istisnaî ve biraz da Hanefîler’i taklit ederek benimsenebilecek bir çözüm olduğu belirtilerek (Bâcûrî, I, 311) mezhepte tercih edilen görüşün bu olmadığı vurgulanmak istenir.

İfa edilemeyen ibadetler için mükellefin vefatından sonra fidye ödenmesinin cevazı ve borcu düşürücü olup olmadığı tartışması bedenî ibadet olmaları sebebiyle namaz ve oruç üzerinde odaklaşır. Mükellefin sağlığında ifa etmediği kurban, adak, kefâret, zekât gibi malî ibadetlerin vefatından sonra vasiyetine bağlı olarak veya mirasçılar tarafından kendiliğinden malî ödeme ile telâfi edilmesi, hem borçla ifa arasında cins birliğinin bulunması hem de bu tür ibadetlere üçüncü şahısların haklarının taalluk etmesi ve malî ibadetlerde niyâbetin kural olarak câiz olması sebebiyle daha mâkul görünmektedir. Bu ödemelerin mükellef tarafından bizzat yerine getirilmeyişi ve niyetin bulunmayışı sebebiyle ibadet niteliği tartışmalı olsa bile en azından üçüncü şahısların (fakirler) haklarını ıskat edeceği düşünülebilir. Öte yandan ramazan orucu gibi asıl ibadetler için fidyeden söz edilmiş, kefâret orucu gibi başka bir ihlâlden doğan ve seçimlik bir ceza olarak tutulması gereken oruçların fidye yoluyla ıskātından bahsedilmemiştir.

Iskāt-ı savm ve ıskāt-ı salâtın kıyaslama, ilhak ve temenni tarzında da olsa tartışmaya açılması ve ölenin bütün ibadet borçlarının fidye ile ıskat edilebileceği düşüncesinin kamuoyuna aksetmesi, bu yönde bir uygulamanın hızla yaygınlaşmasının bir âmili olduğu gibi bu imkân, bedenî ibadet yükümlülüğü açısından zengin ve fakir arasında bir ayırım yaptığı için ayrı bir tartışmayı da başlatmış oldu. Çünkü söz konusu anlayış ve uygulama gündeme geldiğinde sadece malî imkânı elverişli olan aileler ve mirasçılar vefat eden yakınlarının yüksek meblağlar tutan fidye borcunu ödeme imkânı bulmaktaydı. Bu ayırımın yol açtığı sıkıntı, IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren “devir” işleminin bulunması ve câiz görülmesiyle giderilmeye çalışıldı. Devir, ıskat için fakirlere nakdî bedeli tamamen vermek yerine belli bir miktarı hibe edip tekrar hibe yoluyla ondan geri alma ve toplam borç miktarına ulaşıncaya kadar bu hibe ve karşı hibe işlemini devam ettirme usulünün adıdır.

İbadet borcunun fidye ile düşürülebileceği kanaatinin tabii bir sonucu olarak ölenin toplam fidye borcu hesaplanırken sadece ifa edemediği namaz ve oruç borçları için fidye verilmesiyle, kurban, adak ve kefâret türündeki bilfiil malî ibadet borçlarının ödenmesiyle yetinilmeyip ihtiyaten ölenin bulûğdan vefatına kadar devam eden döneme ait bütün bedenî ibadetleri ve

Allah hakkı grubundaki bütün dinî mükellefiyetleri göz önünde bulundurulup bunlar da fidye ile ıskat edilmek istenir. Bu yaklaşım ve arzu ise ödenecek meblağı yükseltmekte ve devri âdeta kaçınılmaz kılmaktadır. Öte yandan devir usulüyle önemli bir ödeme kolaylığı getirilmiş olması da böyle bir talebi ve hesaplama yöntemini teşvik etmektedir. İşlemin sonunda arada devredilen miktar fakirlere verilir ve böylece toplam borç miktarı kadar para fidye olarak dağıtılmış sayılır. Hatta bazan zamandan tasarruf amacıyla devrolunan miktara altın bilezik vb. değerli şeyler ilâve edilerek meblağ yükseltilir, fakat devir işlemi sonunda bunlar sahiplerine iade edilip fakirlere cüz'î miktarda para dağıtmakla yetinilir. Böylece esasen göstermelik olduğu halde fakirlere tasadduk yönü bulunduğu için bir ölçüde müsamaha ile karşılanan devir işlemi daha da göstermelik ve anlamsız hale getirilmiş olur.

Zekât ve diğer malî mükellefiyetlerin ifasında câiz olmayacağı açıkça belirtilen devir işlemine belli bir dönemden sonra bazı fakihlerin ıskāt-ı savm ve ıskāt-ı salâtta istisnaî olarak cevaz vermeye başladığı, sorulan fetvalar ve verilen cevaplar dikkatlice incelendiğinde (Abdülazîz el-Buhârî, I, 155; Karaman, I, 92) onların bu yönelişinin temelinde herhangi bir şer'î delilden ziyade ümit, ihtiyat ve temenniye dayalı bir iyimserliğin yattığı görülür. Buna ilâve olarak tasaddukla sonuçlandığı için fakirlerin yararlandığı, bu sebeple de hayır ve hasenat yönü bulunan bu ıskat imkânını, vefat eden yakınlarının ibadet borçları için fidye verme arzusu içinde olan, fakat malî durumları buna elvermeyen fakir ailelere de tanıma ve böylece bedenî ibadetlerde mükellefiyet ve ifa imkânı yönüyle eşitlik ilkesini koruma düşüncesi de devir işleminin câiz görülmesinde önemli bir âmil olmuştur. Bu fakihler, vasiyet edilen miktarın (ki bu miktar terekenin kural olarak üçte birini geçemez) toplam fidye borcunu ödemeye yetmemesi durumunda devir usulüne başvurulabileceğini belirterek devrin, daha fazla harcama yapmak istemeyen zenginler için bir hile kapısı olmayıp fidye borcunu başka türlü ödeme imkânı bulunmayanlar için âdeta son bir çare olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bununla birlikte ne kadar iyimser düşünülürse düşünülsün

devir usulünün -şekil yönüyle hukuka uygunluğu tartışması bir yana- mahiyeti itibariyle bir aldatmacadan ibaret olduğu, İslâm'ın ruhuna uygun düşmediği, bundan dolayı ilk ortaya çıktığı dönemlerden itibaren İslâm

âlimlerinin sert eleştirilerine ve bid'at nitelendirmelerine konu olduğu görülür.

Sonuç itibariyle, Bakara sûresinin 184. âyetinde sadece oruç tutmaya gücü yetmeyen sürekli mazeret sahiplerinin fidye vermeleri emredilmiş olup bunun dışındaki ıskāt-ı savmın âyette yer almadığı, ıskāt-ı salât ve diğer ıskat çeşitleriyle devir işleminin ise Kur'an veya Sünnet'ten herhangi bir delile veya fıkhî hüküm elde etmede kullanılan bir usule dayanmadığı açıktır. Esasen bedenî ibadetler ruhun Allah'a yükselişini sembolize ettiği, kişinin kendini geliştirip eğitmesine yardımcı olduğu ve tabii olarak mükellef açısından birçok mânevî ve ahlâkî fayda taşıdığı için bunların sıradan bir borçalacak ilişkisi gibi görülmesi ve neticede ıskat usulünün ibadetlerin edâsına alternatif ifa olarak değerlendirilmesi bu ibadetlerin ruhuna ve amacına aykırıdır. Ancak vefat eden kimsenin yakınlarının ölenin uhrevî mesuliyetini azaltacak bir şeyler yapabilme yönündeki iyi niyeti ve gayreti, müteahhirînden bazı fakihlerin de ihtiyat ve temenniden öte gitmeyen, fakat neticede fakirlere tasaddukta bulunduğu için bazı olumlu sonuçlar da içeren ıskat işlemine sıcak bakmaları, bu sürecin bir devamı olarak fakirler için de devir usulünün bulunması gibi hususlar ıskat ve devrin İslâm toplumunda hızla yaygınlaşmasının temel âmili olmuştur. Buna ilâveten, bu tür âmil ve yaklaşımların her dönemde -en azından ikili ilişkiler çerçevesinde-varlığını korumuş olması aksi yönde yapılan eleştiri ve açıklamaları sonuçsuz bırakmıştır. Öte yandan Kur'an'da, Sünnet'te veya sahâbenin ve müctehid imamların fetvalarında mazeretsiz olarak tutulmayan ve kazâ edilmeyen oruçlar için ıskāt-ı savmın, bütünüyle ıskāt-ı salâtın ve devrin cevazı yönünde hiçbir açıklama yer almadığı halde ıskat ve devrin uygulamada giderek yaygınlaşmasının, insanların sağlıklarında ibadetleri ifada tembellik etmesine veya ihmalkâr davranmasına, bunun İslâm'ın öngördüğü veya cevaz verdiği bir usul olarak al-gılanmasına, İslâm'ın bu âdet sebebiyle yanlış anlaşılmasına ve haksız ithamlara mâruz kalmasına yol açtığı da bilinmektedir. Bununla birlikte ölen için bir şeyler yapıp Allah'ın rahmetini umma, dinî bir görevi ifa etme, bu vesileyle ihtiyaç sahiplerine yardım etme gibi birçok farklı niyetin iç içe olduğu, psikolojik ve ekonomik sebeplerin ve sosyal baskının ön plana çıktığı bu işlemin sadece ilmî ve şeklî bir yaklaşımla bid'at ve yanlışlardan arındırılması da kolay görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sḳṭ", md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıyâm", 43, "Aḳżıye", 38; Buhârî, "Zekât", 1, "Ṣavm", 42, "Ḥudûd", 11, 12, "Mevâḳīt", 37; Müslim, "Ṣıyâm", 149-150, 152, "Ḥudûd", 8, "Mesâcid", 314; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 50, "Ṭalâḳ", 6; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11, "Zekât", 1, "Ṣavm", 41, "Ṭalâḳ", 3, "Ḥudûd", 4; Tirmizî, "Ṣavm", 23, "Ḥudûd", 6; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 218; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1968, VI, 412-423; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 140; a.mlf., el-Uṣûl, I, 49, 51; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 19-21; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1968, III, 151-157; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 374; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 367-373; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347/1928, I, 140-142, 228; II, 110-111; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, I, 154-155; Yûsuf b. İbrâhim el-Erdebîlî, el-Envâr li-aʿmâli'l-ebrâr, Kahire 1310, I, 165; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 54, 409-410; III, 15, 393; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʻ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 375-378; a.mlf., el-Baḥrü'r-râʾiḳ, II, 97-98; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, III, 189-194; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1309, I, 248-252; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 125; Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi, İstanbul 1324, I, 12-13; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Bulak 1318, s. 237; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 263-266; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 72; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 192-198; Bâcûrî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi İbn Ḳāsım el-Ġazzî ʿalâ metni Ebî Şücâʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 311; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 177; Mecelle, md. 17, 50, 51, 281, 284, 335, 344, 847, 873, 1227, 1536, 1552, 1553; M. Ali el-Mekkî, Tehẕîbü'l-Furûḳ ve'l-ḳavâʿidi's-seniyye fî esrâri'l-fıḳhiyye (Karâfî, el-Furûḳ içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 157-158; II, 135-137; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 1024, 1025; a.mlf., Şerḥu'l-Ḳavâʿidi'l-fıḳhiyye, Beyrut 1403/1983, s. 207-213; Ali Rıza Karabulut, İslâm'da Vasiyyet ve İskât Meselesi, Kayseri 1980; Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zaruret Hali, Ankara 1986, s. 39, 78, 196; Mehmed Zihni Efendi, Nimet-i İslâm (s. nşr. Mustafa Özcan), İstanbul 1993, s. 399-401, 558-559; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihali (s. nşr. A. Fikri Yavuz), İstanbul, ts. (Bilmen Yayınevi), s. 238-242; Hayreddin Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1996, I, 90-93;

Lütfi Şentürk, “İskât-ı Salat”, Diyanet Dergisi, XV/5-6, Ankara 1976, s. 334-338; “Isḳāṭ”, Mv.Fİ, VIII, 233-365; “Isḳāṭ”, Mv.F, IV, 225-258; “Fidye”, a.e., XXXII, 68-69.

Ali Bardakoğlu

ISKAT-ı CENÎN

(bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

ISLAH

İslâmî değerleri, inanç ve yaşama biçimini yeniden ihya etmeyi amaçlayan düşünce ve faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan bir terim.

I. KAVRAMIN İÇERİĞİ, ORTAYA ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ

II. ARAP DÜNYASI DIŞINDAKİ ÇEŞİTLİ İSLÂM ÜLKELERİNDE ISLAH HAREKETİ

I. KAVRAMIN İÇERİĞİ, ORTAYA ÇIKIŞI ve GELİŞMESİ

Sözlükte “iyi ve yararlı olma” anlamındaki salâh kökünden masdar olan ıslâh genel olarak “düzeltmek, daha iyi hale getirmek” mânasında kullanılır ve bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine tekabül eder. Çağdaş İslâmî literatürde ise daha ziyade Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ’nın öncülüğünü yaptığı dinî düşünce akımında sistematik anlamını kazanmış temel terimlerden biridir. Bu terim, esas itibariyle adı geçen akımın Selefiyye yanlısı temel fikrî tavrını ifade etmektedir. Islah, Kur’ân-ı Kerîm’de isim ve fiil kalıplarıyla geçtiği kırk âyette “kendisini veya insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmek; barışmak, barıştırmak” anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. el-Bakara 2/228; el-En‘âm 6/48; el-Hucurât 49/9-10). İsm-i fâili olan muslih de kötülüğe, düzensizliğe ve bozgunculuğa karşı barıştan, dirlik düzenlik ve esenlikten yana bir tutum takınan müttaki insanları ifade etmek üzere çeşitli âyetlerde yer almaktadır (el-Bakara 2/11-12; el-A‘râf 7/170; Hûd 11/117). Kur’an terminolojisinde ıslah ifsadın, muslih de müfsidin karşıtıdır (bk. FESAD). Islah kavramı aynı anlamda hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlḥ” md.).

A) Tarih. 1. Tarihî ve Kültürel Arka Plan. Modern ıslahçı düşünürler, Kur’an’da hayatları örnek olarak zikredilen ıslahçı peygamberlerin ve özellikle de Hz. Muhammed’in izinde oldukları iddiasındadırlar. Modern ıslahçı akımın öncüleri, geliştirmek istedikleri fikrî hareketin ilkeleri itibariyle Kur’an’dan kaynaklandığı ve İslâm tarihi boyunca belli bir geleneğe sahip olduğu düşüncesindeydiler. Bu temel yaklaşıma göre

yeryüzünde İslâm'ın Kur'an ve Sünnet denilen iki temel kaynakta ifadesini bulmuş kural ve değerlerini yerleşik kılma çabası var oldukça

ıslahçı tavır da var olmaya devam edecektir. Modern ıslah tasavvuru çağımızda İslâmî değerleri yeniden ihya amacına yönelik olup Kur'ân-ı Kerîm'in "iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma" (Âl-i İmrân 3/104, 110) prensibine dayanmaktadır. Islahçı tavrı gerekli kılan bu prensip söz konusu akımın öncüleri tarafından sık sık bu bağlamda değerlendirilmiştir (Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd, s. 113; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IV, 25-47; IX, 36).

Dirlik, barış ve iyiliğe (salâh) dayalı müttaki bir hayatı ahlâkî bir ideal olarak benimseyen her müslüman gibi ıslahçı akımın öncüleri de ıslah eylemini vurgulayan Kur'an âyetlerine atıfta bulunmuşlar, özellikle, "Tek istediğim gücümün yettiğince ıslah etmektir" (Hûd 11/88) âyetini öne çıkarmışlardı. Bu Kur'ânî atıflar, Allah'ın her asırda dinî ve ahlâkî yenilenmeyi gerçekleştirecek güçte insanlar (müceddid) çıkaracağına işaret eden hadis (Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 1) açısından yorumlanmaktaydı.

Islahçı tavrın tarihî bir geleneği olduğu kanaati, İslâm ümmetinin bu nebevî misyonu kendilerinde gören insanlardan hiç yoksun olmadığı olgusuna dayanmaktadır. Söz konusu nebevî misyon, dinî ilkelerden uzaklaşıldığı dönemlerde sünneti ihya fikriyle özdeşleştirilmişti. Dolayısıyla modern ıslahçılığın Kur'ân-ı Kerîm'i en önemli referans noktası almasına karşılık tarihî ıslah teşebbüsleri Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmayı ön plana çıkarmıştı. Bu etkin bağlılık kendisini bid'atlara karşı sünnetin müdafaası şeklinde göstermekteydi. Sünnete sarılmayı gerekli görenler bid'atların şu alanlarda yoğunlaştığı kanaatindeydiler: a) İtikad esasları. Bu alan kelâm tartışmalarının başlamasından itibaren nazariyata boğulmuştu; ayrıca Kur'an'ın Bâtınî bir anlayışla te'vili ile Şîa'nın aşırı kollarının iddiaları da önemli meselelerdi. b) İbadet alanı. Aşırı zühd ve kaynağını bazı tasavvufî cereyanlardan alan sünnete aykırı âyinlerin İslâm'ın özüne zıt bir davranışın göstergesi olduğuna inanılmaktaydı. Bu tür bid'atların her birine dalâlet ve ilhâd kaynağı olarak bakılmakta, bunlar ümmetin itikadî, ahlâkî ve siyasî birliğine karşı ciddi tehditler olarak görülmekteydi.

Islah fikrinin tarihî gelişimini, İslâm ümmetinin kültürel evriminde

bid'atları ortaya çıkaran gelişmelerle ve bu gelişmelere gösterilen Selefî tepkilerle irtibatlandırmak gerekir. Bu gelişmelerin ilki, Sıffîn (37/657) ve Nehrevan (38/658) savaşlarının ardından ortaya çıkan siyasî ve ahlâkî bunalımdır. Bu bunalım, Hâricîler ve Şîa ile yerleşik iktidar arasında hararetli siyasî ve dinî tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu hizipleşme ortamı da klasik Ehl-i sünnet anlayışının "ehl-i bid'at" olarak adlandırdığı itikadî akımların yeşermesine zemin hazırlamıştır.

Islah fikrini uyandıran ikinci gelişme, I. (VII.) yüzyılın sonunda müslümanların artık daha az mütecânis olan bir topluluk görüntüsü vermesiydi. Siyasî gerginliğin yol açtığı kazâkader, irade hürriyeti, şer problemi, ilâhî sıfatlar ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi kelâm tartışmalarında dinî ve entelektüel tavırlar keskinleşmeye başlamıştı. Buna karşılık resmî Sünnîlik hâkim durumuna rağmen yeni nesillerin dinî ve ahlâkî davranışlarını yönlendirmeye yetecek birlik ve dinamizme sahip değildi. Sosyokültürel ve siyasî mahiyetteki daha birçok faktör, etnik yapısı farklılaşmış ve sınırları artık çok genişlemiş olan devlet yapısı içinde sosyolojik temelleri zayıflamış olan sünnetin dinî ve kültürel etkisini tedrîcen azaltmıştı. Buna, "selef-i sâlihîn" denilen ilk müslüman nesillerin yavaş yavaş ortadan kalkmasını da eklemek gerekir. Dolayısıyla cemaat, sahâbe ve tâbiîlerin sünnetin asıl şekliyle uygulandığı ilk döneme ait canlı tanıklığından gittikçe daha fazla mahrum olmaktaydı.

Üçüncü olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Selefî şahsiyeti ve sünnete dayalı düşünüş tarzının önemli bir sembol olması sebebiyle belirleyicilik vasfı taşıdığı vurgulanmalıdır. Ancak Hasan-ı Basrî ile Vâsıl b. Atâ arasındaki meşhur anlaşmazlık, ilk devrin sünnete dayalı geleneği için sonun başlangıcını hazırlamış, Ehl-i sünnet ve Selefî ekolün Şîa, Hâricîlik, Cehmiyye, Mu'tezile gibi ehl-i bid'at sayılan akımlara karşı yeniden sistemleştirilip gelişmesi süreci başlamıştır. Son olarak Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) adının, yeni düşünce akımlarıyla hesaplaşmaya iyice hazır duruma gelmiş Sünnîliği temsil ettiği hatırlanmalıdır. Onun er-Red ʿale'z-Zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye adlı eseri bu hazırlıklı mücadele ruhunun bir göstergesidir.

İçinde yaşadığı çağdaki bid'atları reddetme, bunları ümmetin arasına sokan mezheplerle mücadele etme ve müminleri İslâm'ın saf ve asıl şekline

yöneltme arzusuyla sünneti yeniden ihyaya gayret etme tavrı, İslâm tarihinde belli aralıklarla ortaya çıkan birçok ıslahçı için hareket noktası olmuştur. Bu hususu vurgulayan Reşîd Rızâ, İbn Hazm'ı V. (XI.), İbn Teymiyye'yi VII. (XIII.), İbn Hacer el-Askalânî'yi IX. (XV.) ve Yemenli âlim Şevkânî'yi de XII. (XVIII.) yüzyılın ıslahçıları (müceddid) olarak anar. Bu âlimler kendi çaplarında ıslahçı fikrin birer mimarı olup diğer birçok ıslahçı arasında Gazzâlî adı ilk akla gelenidir. Bunlar, kendi zamanlarının hâkim zihniyetine karşı çıkmaları sebebiyle otoriter gururun, dünyevî şüpheciliğin ve uzlaşmacı ulemânın hedefi durumuna gelseler de sünneti ve onun yoluyla İslâm'ın orijinal değerlerinin devamlılığını korumaya kendilerini adamışlardır. Ümmetin dinî ve kültürel gelişimine canlılık kazandıran bu ıslahçıların ve müceddidlerin sünneti ve ümmetin birliğini savunan tavırlarına paralel olarak modern ıslahçılar kendi misyonlarını bütün ideolojilerin, yeni türemiş eğilimlerin ve mezhepçiliğin üzerinde görmüş ve uygulamaya girişmişlerdir (Selef'ten modern çağın doğuşuna kadar ıslahın tarihî geleneğiyle ilgili olarak bk. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, tür.yer.; Abdülmüteâl es-Saîdî, tür.yer.; Ali Merad, Le réformisme musulman, tür.yer.).

2. İslâm'ın Modern Döneminde Islah. Yukarıda ana hatları çizilen tarihî-kültürel sürecin bir sonucu olarak Mısır merkezli modern Selefî hareket ıslahçı tavır bakımından en son ve en verimli merhaleyi temsil eder. İlk ortaya çıkışında ele aldığı problemlerin kapsamı, savunucuların enerjik tabiatı, Mısır'dan bütün Arap dünyasına ve ötesine yayılma istidadı ve hızı gibi özellikler göz önüne alındığında ıslahçı hareket, XIX. yüzyıl sonundan günümüze kadar İslâmî düşüncenin gelişimindeki en dikkate değer olgulardan birini oluşturur. Bu hareket, Batı medeniyeti ve düşüncesinin Doğu-Arap dünyasına tesiriyle ortaya çıkan fikir akımının yol açtığı kültürel bir sonuçtur. Hareketin, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış çok sayıda müslüman şahsiyetin faaliyetleriyle şekillendiği kabul edilmektedir. Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî gibi şahsiyetler bunların en çok zikredilenleridir. Müslüman-Arap dünyasında ıslah düşüncesinin gelişmesinde etkili olan faktörlerin en önemlileri şunlardır:

a) Vehhâbîlik Hareketi. Vehhâbîlik, İslâm ahlâk ve mâneviyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşa etmek iddiasındadır. Bundan dolayı

söz konusu temayüle Selefiyye de denir. Sünnet kavramını savunmada gösterdikleri bazan aşırı görünen azim ve gayrete, zaman zaman da ortaya koydukları ölçüsüz muhafazakârlığa rağmen Vehhâbîler modern çağda

İslâm'ın ahlâkî ve siyasî anlamda ihyasını amaç edinmişlerdir. Onlar, müslümanlara dinî meselelerde yalnızca Kur'an ve Sünnet'in otoritesini tanımaları gerektiğini söyleyerek tarihten tevarüs edilmiş bid'at ve hurafelerin terkedilmesini, zamanla İslâm dünyasına iyice hâkim olan taklit ruhuna karşı tepki gösterilmesini ve genel bir eğilim halini almış kaderci teslimiyet anlayışının reddedilmesini savunuyorlardı. Özellikle müslümanların geçmişteki azametlerine denk bir siyasî dinamizmi oluşturmak ümidiyle İslâm'ın ilk devirlerine ait değerleri modern çağda geçerli kılma yolundaki teşebbüsleri sebebiyle Vehhâbîler ıslahçı düşüncenin gelişmesinde önemli bir rol oynadılar.

b) Matbuatın Gelişmesi. Arapça matbuatın yaygınlaşmasında Mısır'daki Bulak Matbaası'nın önemli rolü öncelikle vurgulanmalıdır. 1822'den itibaren matbaa Arap fikrî rönesansının en önemli araçlarından biri haline gelmiştir. Mısır ve Suriye-Lübnan aydınları, milliyetçi ve ıslah yanlısı kesimlerdeki siyasî ve kültürel beklentileri yansıtan bilgiyi yayıcı ciddi bir basının gelişmesine katkıda bulundular.

c) Batı Kültürü. XIX. yüzyılın başlarında Arap âlemine Avrupalılar'ın girmeleri özellikle fikrî seviyede kendini hissettirmiştir.

d) Osmanlı Yönetimindeki Serbestiyetçi Gelişmeler. Bu gelişmelerin en önemlisi, 3 Kasım 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile Tanzimat'ı ilân eden Sultan Abdülmecid'in saltanatı zamanında meydana gelmiştir. Batı'dan mülhem bu reformlar, özellikle 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın ardından aşamalı olarak hayata geçirilmiş ve bu gelişmeler Yakındoğu'yu modern dünyanın fikir ve etkilerine açmıştır.

e) Doğu Kiliselerinin Batılı Fikirlere Açılması. Joseph Haccar tarafından Uniate kiliseleri örnek alınarak yazılan Les chrétiens uniates du proche-orient adlı eser (Paris 1962) bu gelişmeyi yansıtmaktadır. Aynı şekilde mahallî Hıristiyanlığın dinî ve diplomatik olayların kayda değer etkisiyle canlanmasının yanı sıra Protestan ve Katolik misyonerlerin faaliyeti de göz

önünde bulundurulmalıdır (İslâm topraklarında misyonerlik faaliyetleri için bk. Latourette, VI, 6-64; Abdüllatîf et-Tîbâvî, s. 316-324). Bu misyonerlik faaliyeti basit olarak İslâm dünyasında savunmacı bir tepkiye yol açmakla kalmadı; birçok ulemânın gözünde misyonerlik, inanca hizmette çok ciddi bir gayretin kayda değer örneğini teşkil etmesi ve bizzat tebliğin fiilî muhtevasının bir değer taşıması açısından ders alınacak nitelikte görüldü.

Şark meselesinin genel çerçevesi içinde değerlendirilmesi gereken bu çeşitli faktörler, zaman içerisinde İslâm dünyasında entelektüel bir mayanın oluşmasını sağladı ve yüzyıllar süren kültürel bir durgunluktan sonra Doğu'da canlı bir fikrî tecessüsü harekete geçirdi. XIX. yüzyılın başlarından itibaren müslümanlar bazan tercümeler yoluyla, bazan doğrudan temasla Avrupa'nın bilimsel kültür ve tekniğine âşina olmaya başladılar. Bu gelişmelerin kaydedilmesinde Avrupa'daki müslüman öğrenciler, Yakındoğu'daki Batılı okullar ve Avrupa örnek alınarak tesis edilmiş eğitim kurumları önemli bir rol oynamıştır.

Arap yazarlarına göre bu entelektüel faaliyete, kendi geri kalmışlıklarının sebeplerini tahlil ve dolayısıyla çarelerini tesbit yolunda tarihî ve sosyolojik bir araştırma eşlik etmeliydi. Geri kalmışlık meselesi el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'daki ve daha sonra el-Menâr'daki (1898'den itibaren) yazıların, özellikle de Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un yazdığı makalelerin başlıca konusuydu. Kevâkibî de Ümmü'l-ḳurâ adlı eserinde öncelikle geri kalmışlık meselesini ele alıyordu. Eserde Kevâkibî, XIX. yüzyılda İslâm ümmetine musallat olan kötülüklerin ve genel uyuşukluğun kesin bir teşhisini koymaya çalışmıştı. Müslümanların geri kalmışlığı üzerinde ayrıca Muhammed Ömer Hâżırü'l-Mıṣriyyîn ve sırru teʾaḫḫurihim (Kahire 1320/1902) ve Şekîb Arslan Li-Mâẕâ teʾaḫḫare'l-müslimûn ve li-mâẕâ teḳaddeme ġayruhum (Kahire 1349/1930) adlı eserleriyle durmuşlardır. Bu sebeple modern dünyada İslâm'ın durumu ıslahçı eserlerin en önemli konusu haline geldi. Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'te Sorbonne'da verdiği İslâm ve ilim konulu ünlü konferansının ve Cemâleddîn-i Efgānî ile Renan arasında cereyan eden tartışmaların ardından (Pakdaman, s. 81 vd.) ıslahçı yazarların başlıca meşgalelerinden biri, İslâm'ın ilmî zihniyetle çeliştiği ve müslümanların bu yüzden geri kaldığı iddiasını çürütmek oldu.

Islahçılar, durum tesbiti ve tahliliyle ilgili görüşlerini temellendirmekle

müslümanlarda yeni bir ruh oluşturarak ümmet içindeki kültürel ve sosyal durgunluğu ortadan kaldıracak iradeyi harekete geçirmeyi tasarlıyor, bu maksatla sürekli olarak bilhassa şu âyete atıfta bulunuyorlardı: “Bir kavim nefislerinde olanı değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez” (er-Ra‘d 13/11; bk. Cemâleddîn-i Efgānî - Muhammed Abduh, s. 65, 127; ayrıca bk. M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, X, 41-52; Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd, s. 178). Islah taraftarları, mevcut durumu düzeltmek için başta tarikatlar olmak üzere aşırı muhafazakâr ve gelenekçi güçlere karşı mücadelenin gerekliliğini savundular; ayrıca eski öğretim usul ve müfredatında ıslahı teşvik edip ilmî disiplinlerin ve modern tekniklerin yaygınlaştırılmasına destek verdiler. Bu son iki alanda herhangi bir eğitim almadıklarından ıslahçılar, müslümanların maddî ve fikrî ilerlemeleri için Batı ilimleri ve tekniğinin vazgeçilmez birer araç olarak sağlayacağı yararları vurgulamaktan başka bir şey yapamazlardı. Dolayısıyla onlar gayretlerinin büyük ve verimli kısmını ahlâkî ve içtimaî sahalara hasrettiler.

Islahçılar iyileştirme, düzeltme, yeniden düzenleme, yenileştirme ve tamir etme ihtiyacı üzerinde yoğunlaşarak sosyal ve entelektüel ilerleme (tekaddüm, terakkî) fikrini vurguladılar. Aslında söz konusu amaçlardan her biri ıslah kavramının anlamıyla bir şekilde irtibatlıydı (krş. Lane, Lexicon, IV, 1714). Meselâ Muhammed Abduh’un en eski yazılarında bile yönlendirici bir fikrin işareti olarak bu terime sık sık rastlanmaktadır (örnekler için bk. M. Reşîd Rızâ, Târîḫu’l-üstâẕ, II, 20, 22, 34, 175-181). Islah teriminin el-Menâr dergisinde de (ilk sayısı 22 Şevval 1315/16 Mart 1898) her fırsatta kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımlardan bazıları şöyledir: “el-Islâhu’d-dînî ve’l-ictimâî, ıslâhu kütübi’l-ilm ve tarîkati’t-ta‘lîm, ıslâhu dâhiliyyâti’l-memleke, ıslâhu’n-nüfûs, ıslâhu’l-kazâ”. Bu tabirler, ıslah kavramının çok çeşitli kullanımları hakkında yeterince fikir vermektedir.

Görünürdeki bu çeşitliliğe karşılık ıslahçıların yoğunlaştıkları meseleler daha ziyade eğitim, hukuk ve tarikatlarla ilgili olmuştur. Özellikle Ezher gibi yüksek eğitim kurumlarında sürdürülen İslâmî eğitimin ıslahı meselesi Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ’nın eser ve faaliyetlerinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu mesele cami ve vakıfların ıslahıyla irtibatlandırılmış, bunların daha iyi yönetilmesi durumunda eğitim sistemine yeni imkânların sağlanabileceği belirtilmiştir (a.g.e., I, 425-567, 630-645). Hukuk

sisteminin ıslahıyla ilgili olarak el-Menâr dergisinde çeşitli makaleler yer almış, Muhammed Abduh, Mısır müftüsü sıfatıyla

Taḳrîru müfti'd-diyâri'l-Mıṣriyye fî ıṣlâḥi'l-meḥâkimi'ş-şerᶜiyye (Kahire 1318/1900) başlıklı bir de rapor yayımlamıştır. Islahçılar dinî hayatta bid'atları devam ettirmek, halkı hurafelere teşvik etmek ve tekkelerde geri kalmış bir sistemi sürdürmekle suçladıkları tarikatların ıslahı konusunu vurgulamaktan da geri durmamışlardır. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından savunulduğu şekliyle ıslah, müslüman hayatının her yönünü kuşatan kapsamlı bir yenileme hareketini zorunlu kılıyordu. Nitekim onlar dil ve edebiyat, okulların, idarî yapının ve askeriyenin yeniden düzenlenmesi gibi tamamıyla dünyevî olan alanlarla ilgili olarak da ıslahı gerekli gördüler.

XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başındaki bu genel ıslah çağrıları Arap ve müslüman entelektüel çevrelerde oldukça iyi algılandı. el-ᶜUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın çıkmaya başladığı dönemden (1884) itibaren Efgānî ve Abduh'un çabaları yanında Kevâkibî ayarındaki öteki ıslahçıların da gayretleri sonucu ıslah fikri modern İslâm düşüncesinde belirgin bir yer edindi. Bu sonucun doğmasından sonra Arap dünyasındaki hiçbir entelektüel ıslahçılık olgusuna kayıtsız kalamadı. Nitekim ıslah Arap ve Türk basınının başlıca konularından biri haline geldi (krş. "el-Iṣlâḥu'l-İslâmî ve'ṣ-ṣıḥâfa", el-Menâr [1899], I, 949). Edebiyat çevrelerinde fikrî temelleri itibariyle seküler olan birçok yazar ve şair güçlerini ıslahçı hareketin savunucularıyla birleştirdi. Fakat onlara duyulan bu sempatinin temelinde, savundukları dinî hareket değil fikirlerinin İslâm toplumu ve genel olarak Araplar için yeni ufukları işaret ediyor olması yatıyordu. Zamanla ıslah Allah'a inansın inanmasın, müslüman olsun olmasın kendi toplumlarının sosyal ve kültürel özgürlüğü için mücadele eden herkesi kendine çeken bir efsane haline geldi.

Islahçılar Ezher, Zeytûne gibi medreselerin ve eski ulemânın geleneğini savunanlardan, kitlelerin kayıtsızlığından, siyasî ve idarî mekanizmanın hantallığından bıkmış olan edip ve gazeteciler arasında da ilgi görmüştür. Zira onların gözünde ıslahçılar dinamik kesimi temsil ediyor ve yabancı hegemonyasının çeşitli biçimleri karşısında halklarının eğitim, ilerleme ve millî gururlarına ilişkin haklarını savunuyorlardı. Yakın yahut uzak bir gelecekte toplumun İslâm'dan uzaklaşacağı korkusu ve İslâm

topraklarındaki misyonerlik faaliyetleri karşısında bu liberal Sünnî çevreler de sünnete bağlılığı benimsemiş, itikadın savunulmasına azmetmiş, aynı zamanda Arap dünyasında içtimaî, ilmî ve teknik gelişme ihtiyacını kavramış bir hareketin doğmasından memnun olmuşlardır.

Genç nesille aydınlarda ortaya çıkan bu ilgiye rağmen ıslah başlangıçta bazı güçlüklerle karşılaştı. Gelişiminin ilk safhalarından itibaren bu akım Arapçılığı, panislâmizmi yüceltmek şeklindeki kültürel ve siyasî yönelişlere sahip olması sebebiyle Osmanlı, İngiltere, Fransa gibi kuşkulu göründü; hareketin içtimaî ve siyasî tavrı statükoyu temsil eden idarî otoritelerin (üniversite, kadılar, dinî hiyerarşi ve tarikatlar) tepkisini çekti. Ayrıca her türlü bid'at ve hurafeye, Câhiliye âdetlerine karşı ilân ettiği savaş halkın bazı inanış ve uygulamalarında şirk alâmetleri gören katı tevhid anlayışları sebebiyle ıslahçılık mevcut gidişle uzlaşmış çevreleri de rahatsız ediyor, geleneklere, dinin bütünleyici bir parçası olarak gördükleri merasimlere bağlı olan halk da onları kuşkuyla karşılıyordu.

Bunun kaçınılmaz sonucu olarak ıslahçılığa birkaç cepheden saldırıldı. Meselâ Ezher'deki ilim ve eğitim geleneği hakkında ıslah taraftarlarıyla muhafazakâr kesim arasında süren uzun tartışmalar bu gerginliğin bir göstergesiydi. Reşîd Rızâ bu konuyu el-Menâr ve'l-Ezher (Kahire 1353/1934) adlı eserinde işlemiştir. Bunların ötesinde ıslahçılık, Osmanlı'ya karşı olmasa bile emperyalizme karşı siyasî direniş tavrını benimsemiş, İslâm toplumunun geleneksel çerçevesine yönelik sosyal değişmeyi gerekli görmüş, tarikatlar başta olmak üzere kutsal kabul edilen belirli dinî yapılanmalara ve halk dindarlığının bazı yönlerine saldıran tavrıyla ahlâkî ve mânevî ıslahı gaye edinmiş bir akımdı. Ümmetin arasında reformcu kiliseye benzer mânevî bir otoritenin himayesinden mahrum olan Selefiyye, kutsal Sünnî geleneğini değiştirmek ve tahrip etmekle suçlanmaya müsaitti. Nitekim niyetlerinin hâlis olduğunu kabul ettirmek için büyük gayret göstermelerine rağmen muhafazakâr Sünnîler de tarikat müntesipleri de onların gayretlerinin meşrû olduğunu kabule yanaşmıyorlardı (krş. el-Menâr, I [1315-1316], s. 807, 822; Zâfir el-Kāsımî, s. 594; Reşîd Rızâ'nın Şam ulemâsı tarafından kötü karşılanmasıyla ilgili olarak bk. a.g.e., s. 603-604). "Vehhâbî sapıklığı"nın uyanışıyla ortaya çıkmış bir "dalâlet yolu" olmakla ve İslâm toplumunda seküler bir yapının oluşmasına az veya çok taraftar bulunan ilerici akımlara benzemekle suçlanan Selefiyye hareketi

Cezayir ve Tunus'ta olduğu gibi Mısır ve Suriye'de de güçlü bir muhalefetle karşılaştı. Klasik Sünnîliğinkinden başka bir sünnet tasavvuru kabul etmeyen muarızları onu sünnet adına reddediyordu.

B) Islahın Temel İlkeleri. Islah, çıkış noktası itibariyle ilhamını dinden alan bir hareketse de taraftarlarınca ileri sürülen delillerin ahlâkî ve mânevî meseleleri sosyal ve kültürel meselelerden daha az seslendirdiği görülür. Nitekim Muhammed Abduh ve Efgānî'nin el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'daki makalelerinde yer alan ilk ıslahçı yazılarda sosyal, kültürel ve hatta siyasî mülâhazalara dinî olanlardan daha çok önem verilmiştir. Kevâkibî Ümmü'l-ḳurâ ve Ṭabâʾiʿu'l-istibdâd'ında, Reşîd Rızâ el-Menâr dergisinin ilk dönemlerinde yine sosyal ve kültürel meselelere ağırlık vermişlerdir.

İslâm'ın başlangıç dönemine ve sürekli olarak ilk kaynaklara yapılan atıf ıslahın en çarpıcı özelliklerinden biridir; Selefî ıslahçıların zaman zaman mâziye düşkünlükle suçlanmalarının sebebi de budur. Islah öğretisinde ilk prensiplere dönüşün gerekliliği naklî ve tarihî delillerle temellendirilir. Kur'an'dan çıkarılan delil şu şekilde özetlenebilir: Bütün yönleriyle İslâm Kur'ân-ı Kerîm tarafından belirlenmiştir (el-Mâide 5/3; el-Enʻâm 6/38). Hz. Peygamber'in ilâhî kaynaklı öğretisi ise (sünnet) vahyin anlaşılmasında tabii bir tamamlayıcıdır. Din yalnızca Allah ve Resulü aracılığıyla anlaşılabilir (en-Nisâ 4/59) ve müslümanlar Allah'ın resulü tarafından tebliğ edilen emir ve yasaklara itaat etmek mecburiyetindedir (el-Haşr 59/7). Sonuç olarak ıslahçılara göre İslâm'a sadakat "Kur'an ve Sünnet'e bağlılık" olarak tanımlanır.

Islahın tarihle bağlantısı en güzel ifadesini Mâlik b. Enes'e nisbet edilen şu vecizede bulmuştur: "Bu ümmetin âhiri ancak evvelinin salâh bulduğu şeyle salâh bulur." Dolayısıyla Araplar'ın tarihteki başarılarının gerçek temeli sahih olarak nakledilmiş ve bütün vecheleriyle kabul edilmiş İslâm'dır (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, X, 437; XI, 210). Uzak geçmişteki selefleri gibi bugünün müslümanlarının da dünyevî güce ulaşabilmeleri için yapılacak iş, Selef'e güç ve azamet veren ahlâkî prensiplere sarılmak ve çağın müslümanlarına İslâm itikadını ve değerlerini aslındaki sahihliğiyle göstermektir (a.g.e., II, 339-341; X, 210; A. Merad, Le réformisme musulman, s. 287 vd.).

1. Kur’an’a Başvurmak. Bu hususta ıslahçılar esas itibariyle Selef ile aynı fikirdedir. Kur’an’ın mahiyeti, şer‘î bir delil olarak konumu ve Kur’an’ın tefsirinde takip edilecek usul konusunda ıslahçılık ile Selef aynı noktada buluşur. Islahçılara göre Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın yaratılmamış, ilâhî ve değiştirilmez kelâmıdır (el-Hicr 15/9; Fussılet 41/42); muhtevası her çağda geçerli ve evrenseldir (el-En‘âm 6/90; Sebe’ 34/28; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, II, 163; III, 289). Kur’an’ın gayri mahlûk olduğu akîdesine sıkıca sarılan ıslahçılar, Selef’in konumunu teyit etmediği için Eş‘arîliğin uzlaştırıcı sentezini reddederler (a.g.e., IX, 178). Bu tavır çağdaş İslâm’daki akılcı yönelişe, bunun yanı sıra şarkiyatçılarla bazı müslüman müelliflerin sîret literatürüne dayanarak ortaya koyduğu, Hz. Peygamber’in şahsiyeti hakkında daha çok bilgi edinmeyi mümkün kılan tarih araştırmalarına ve psikolojik tahlillere rağmen modern Selefiyye’nin niçin çağın müslümanına hitap edecek orijinal bir tefsir anlayışı geliştiremediğinin sebebini açıklamaktadır. Geçmişe ve Selef’in -bazı durumlarda olumsuz-tavrına sadık kalmak arzusuyla şekillenen öğretileri, onların vahye ilişkin meselelerin daha doğru biçimde kavranması imkânını verebilecek olan tarihî, sosyolojik ve psikolojik keşiflerin daha derin bilgisini edinmelerini engelledi. Nitekim Reşîd Rızâ Tefsîrü’l-Menâr’ında, Allah’tan inzâl edilen vahiy anlayışını geleneksel tefsirlerle küçük bir değişiklik bile arzetmeyecek tarzda ortaya koymakta (XI, 146-194) ve meselâ Emile Dermenghem gibi kayda değer müelliflerin bu konu üzerindeki fikirlerini (bk. La vie de Mahomet, Paris 1929, XVIII. bl.) uzun mütalaalarla reddetmektedir (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, XI, 169-178).

Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd’in ilk neşrinde (Bulak 1315) Kur’an’ın mahiyetini ele alırken geleneksel akîdeden farklı bir noktaya ulaşmayı denedi (Bu kısım Reşîd Rızâ tarafından neşredilen ikinci baskıda [Kahire 1326/1908] metinden çıkarılmış olup eserin Fransızca tercümesinde [s. 33-34; bk. bibl.] ve Mahmûd Ebû Reyye neşrinde [Kahire 1966, s. 52] tekrar kitaba alınmıştır). Reşîd Rızâ, akılcı yorumları göz ardı ederek kitabın ilâhî vasfını ısrarla savunmuştur (a.g.e., I, 132-133, 220; VI, 71; VIII, 10, 280, 303; IX, 178; XII, 499). Aynı tavır Abdülhamîd Bâdîs’in şu cümlesinde de gözlenmektedir: “Kur’an Allah’ın kelâmı ve vahyidir” (eş-Şihâb [Ocak 1934], s. 55).

Islahçı anlayışa göre Kur’an dinin esası, hatta bütün boyutlarıyla dinin ta

kendisidir (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, I, 369; VI, 154-167; VII, 139, 198; IX, 326). Şu ilâhî beyana göre din Kur'an vahyiyle tamamlanmıştır: "Bugün dininizi tamamladım..." (el-Mâide 5/3). Reşîd Rızâ'ya göre âyette geçen "din" kelimesi, İbn Abbas ve Selef'in çoğunluğunun da kabul ettiği gibi "itikad (akaid), fıkhî hükümler (ahkâm) ve ahlâk (âdâb) konuları" anlamına gelmektedir (a.g.e., VI, 166'daki dipnot). Kur'an dinin en yüce kaynağıdır ve ümmetin tarih boyunca ihtiyaç duyacağı her şeyi ilke ve model olarak ihtiva etmektedir. İslâm toplumunun siyasî örgütlenmesi ve siyasî işlerin yürütülmesiyle ilgili olarak Kur'an yalnızca genel ilkeleri vazederek şartlara ve müslümanların yararına uygun kararlar alma işini ümmetin yetkili yöneticilerine (ülü'l-emr) bırakır (krş. a.g.e., III, 10-12; IV, 199-205; VI, 123; VII, 140-141, 191; XI, 264; el-Menâr, IV [1318], s. 210).

Âyetlerin çoğu apaçık anlamlara sahip (muhkem) olup tefsir edilmeleri herhangi bir problem doğurmaz. Nisbeten müphemlik taşıyan (müteşâbih, bk. Âl-i İmrân 3/7) âyetlerle ilgili olarak müminin tavrı, zikredileni en zâhirî anlamıyla geçtiği gibi kabul etmek şeklinde olmalıdır. Müteşâbih âyetlerin te'vilini yalnızca Allah bilir; mümine düşen idrakini Allah'a teslim etme tevazuu göstermekten ibarettir (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, I, 252; III, 167; IV, 256; VII, 472; VIII, 453; IX, 513; X, 141; XII, 378; eş-Şihâb [Ocak 1934], s. 6; Haziran 1939, s. 206).

Kur'an'ın tefsiri konusundaki ıslahçı öğreti, te'vil ve tefsir terimleriyle ifade edilen yorumlama biçimleriyle ilgisi içinde ortaya konabilir. Islahçılar, âyetlerin zâhirî anlamlarının derinlerinde yatan bâtınî anlamı yahut görünür imajların ötesinde bulunan sembolizmi ortaya çıkarma iddiasındaki sübjektif yorumlama (te'vil) biçimlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Reşîd Rızâ, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin tefsirini yaparken bu konudaki ıslahçı yaklaşımı şöyle ortaya koymuştur: "Te'vil bid'atın tipik bir örneğidir" (Tefsîrü'l-Menâr, III, 166 vd.; X, 141). Bu çerçevede Cehmiyye, Kaderiyye, Hâricîlik, Bâtıniyye, Bâbiyye, Bahâiyye gibi bid'at ehli sayılan fırkaların te'villeri ve aşırı tasavvufî te'viller, vahyin zâhirî anlamıyla alâkasız biçimde tamamen keyfî yorumlar olarak görülmüş ve eleştirilmiştir (a.g.e., I, 252-253; III, 172-196; IV, 191; IX, 131-132). Bu tür te'vil uygulamaları tahriften başka bir şey değildir. Tahrif teriminin kapsamına İsrâiliyat tarzındaki gerçek dışı mâlumatla doldurulmuş sözde âlimane tefsirler de girmekte olup bunlar ıslahçı müelliflerce sık sık eleştirilmiştir (a.g.e., I, 8,

18, 347; II, 455, 471; IV, 466; VI, 332, 355-356, 449; IX, 190, 414; X, 384; XI, 474; eş-Şihâb [Temmuz 1939], s. 254).

Islahçı yorum anlayışı basit tefsir lehine te'vili ortadan kaldırma eğilimi içinde olmuş, özellikle ilâhî sıfatlar ve âhiret halleriyle ilgili bazı âyetler dışında Kur'an vahyinin Selef için olduğu gibi çağdaş müslümanlar için de anlaşılır olduğu ilkesini getirmiştir. Böylece tefsirin fonksiyonu ihya edilmiş olmaktadır. Tarihî ve masalsı kabuğundan, geniş ölçüde gramatik ve retorik nitelikteki mahiyetinden arındırılmış olan tefsir Kur'an'ı okumak ve tefekkür etmek için bir hazırlık görevi üstlenmiş olacaktır. Başlıca ilgileri tefsir ilminin didaktik vechesi üzerinde yoğunlaşmış olan müfessirler müslümanlarla kitapları arasına bir perde çekmişlerdir (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, III, 302). Islahçılara göre tefsirin asıl maksadı, din duygusunu yeşertecek ve mümininin dindarlığına istikamet verecek olan ahlâkî değerleri ve kılavuz hükümleri açıklamaktır (a.g.e., I, 25). Tefsir akılcılığa meftun olmuş modern zihniyeti tatmin etmeye, bilimsel ve doğrulanabilir gerçekleri ortaya koymaya yönelik delillerin peşindeki bir disiplin gibi görülmemelidir. Islahçı müfessirler (hepsinden önce Reşîd Rızâ ve İbn Bâdîs) bilimsel yorumlara hiç meyletmediler ve birkaç tuhaf istisna dışında dönemlerinde yaygın olan, Tantâvî Cevherî'nin tipik bir örneğini teşkil ettiği uzlaştırmacılık modasına kapılmadılar. Bunun bir sonucu olarak Reşîd Rızâ, Fahreddin er-Râzî'nin ünlü tefsirini çağının bilimsel kültürüyle doldurması türünden ölçüsüzlükleri eleştirmiş, kendi çağının aynı eğilimi taşıyan ve tefsirlerinde okuyucuyu vahyin gayesinden saptıran müfessirleri hoş karşılamamıştır (a.g.e., I, 75). Bunun ötesinde Muhammed Abduh'tan iktibasla Kitâb-ı Mukaddes'te geçen, Kur'ân-ı Kerîm'de de zikredilen ve üzerlerinde tefekkür edilmesi istenen kıssaları tarihî gerçekleri bakımından temellendirmeye çalışanları da eleştirmiştir. Buna göre ihtiva ettiği kıssalara bakarak Kur'an'ı bir tarih kitabı saymak doğru değildir; çünkü Kur'an yalnızca bir hidayet rehberidir (a.g.e., III, 471). Islahçı müfessirin görevi, her şeyden önce Kur'an'ın mesajını müslümanların zihin ve kalplerine mümkün olduğu kadar yaklaştırmaktır. Delilini

sünnetten almayan herhangi bir tefsir şüpheyle karşılanır; bu yüzden de reddedilir (Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd, s. 129; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, I, 8, 174-175; III, 327).

2. Sünnet. Islah fikri açısından sünnet ikinci şer'î kaynak olarak kitabın hemen yanında düşünülmelidir. Bununla birlikte ıslahçı öğretinin savunucuları, sünnetin vahiy gibi temel bir kaynak mı yoksa basit olarak vahyin açıklaması mı olduğu konusunda tam bir görüş birliği içinde değildir. Sünnet konusundaki başlıca tutumlar şu şekildedir: Sünnet Kur'an ile aynı mahiyettedir. Bu görüş, Kur'an ve Sünnet'in temeldeki birliğini öne süren İbn Bâdîs'in bakış açısı olup Zâhirî İbn Hazm'ınkine benzemektedir. Reşîd Rızâ da bu görüşe kısmen iştirak eder. Sünnetin vahyi açıkladığı konusunda bütün ıslahçı müellifler ittifak halindedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, Peygamber'in görevinin insanlara Kur'an'ın gerçek anlamını açıklamak olduğunu bildirmektedir. Ancak sünnet açıklayıcı ve tamamlayıcı konumda olduğuna göre Kur'an'a nisbetle ikinci plandadır (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, IV, 18; IX, 326).

Sünnet ile kastedilen şey, yalnızca iman esaslarından ve ibadet uygulamalarından bahseden oldukça sınırlı sayıdaki sahih hadis metinleridir. Bunların dışında kalan ve sıhhatinden emin olunan edep ve ahlâka dair hadislerinse sayısı bir düzine-yi geçmez (Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd, s. 202, dipnot 2; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, V, 365). Bir hadis, güvenilir bir muhaddise yahut ünlü bir üstadın otoritesine dayandırılmış olsa bile sırf Hz. Peygamber'e nisbet edildiği için sahih kabul edilemez. Gazzâlî örneğine de işaret eden Reşîd Rızâ mevzû hadisler meselesinde oldukça hassastır (a.g.e., VII, 31).

Hadislerin sahihliği meselesi ıslahçı bakış açısından ileri derecede önem taşımaktadır; zira sünnetin sıhhati onun teşriî bir kaynak olarak otoritesinin temelini teşkil eder. Dolayısıyla müslümanlar, sıhhati Kur'an kadar kesin olmayan herhangi bir kural koyucu hadisi reddetme hakkına sahiptirler. Aslında yeni Selefiyye yalnızca çok az sayıdaki mütevâtir hadisin kural koyucu değerini tanımaktadır (el-Menâr, III [1318], s. 572). Islahçılar, müslümanların sadece Kur'an ve Sünnet'i takip etmeleri gerektiğini savunurken öğretilerini Hz. Peygamber'in Kitap ve Sünnet'e sarılma yolundaki çeşitli tâlimatına dayandırıyorlardı. Fakat savundukları sünnet kavramının oldukça sınırlı olduğunu daima hatırda tutarak İslâm dininin esas itibariyle Kur'an'a indirgenebileceği düşüncesindeydiler.

Böylece ıslah öğretisi bir kaynak olarak Kur'an'a hadisten daha büyük bir

önem atfeder. Bu tutum mantıkî sonuçlarını, yakın geçmişte eser veren ve hadisin otoritesini Kur'an ve ictihad lehine azaltan müelliflerde göstermiştir. Reşîd Rızâ'nın eski talebesi Mahmûd Ebû Reyye'nin Eḍvâʾ ʿale's-sünneti'l-Muḥammediyye (Kahire 1958) adlı eseri sözü edilen yaklaşıma bir örnektir. Reşîd Rızâ'nın bir başka talebesi olan Muhammed Tevfîk Sıdkī, el-İslâm hüve'l-Ḳurʾân vaḥdeh başlıklı kendi çapında bir program olan çalışmasında (a.g.e., IX [1324], s. 515-525, 906-925) mantıkî olarak İslâm'ın Kur'an dışında bir şeyle tanımlanamayacağı iddiasını ileri sürmüştür. Bu müellife göre Kur'an'da serdedilen gerçeklerle yahut aklın ilkeleriyle uyuşmadığı halde İslâm'a maledilen herhangi bir doktriner unsur reddedilmelidir. Başka bir yerde aynı müellif sünneti değerlendirmede tam bir serbestlik talebinde bulunmuştur. Yeni Selefiyye elbette bu kadar ileri gitmemiştir. Nitekim Muhammed Tevfîk Sıdkī'nin bu tezi klasik anlayışın savunucuları tarafından hemen reddedildi (a.g.e., IX [1324], s. 699-711). Selefiyye'nin gözünde İslâm yalnızca Kur'an'a ve mütevâtir habere dayalı itikad ve ibadet meseleleriyle sınırlı değildi; o aynı zamanda siyasî, içtimaî bir sistem, bir ahlâkî ve kültürel değerler manzumesiydi. Âdetler ve insan ilişkileri (muâmelât) gibi ilâhî buyruğun (nas) değil sosyokültürel yapının belirlediği meselelerde sünnet ve Selef uygulaması yardımcı ve yol gösterici olabilirdi.

3. Selef Geleneği. Islahçılar, büyük ölçüde Selef geleneğine sünneti açıklayan bir kaynak ve İslâm'ın genel anlamını kavramaya elveren bir atıf noktası olarak başvururlar. Onlara göre hem tarihî hem de kültürel bir olguyu anlatan "selef" terimi, her şeyden önce klasik kullanımda tabii olarak otorite ve model olma fikriyle irtibatlandırılan "önce gelme" fikrini ihtiva eder. Selef "erdemli atalar" (es-Selefü's-sâlih) olarak kâmil imanları, takvâları, sâlih amelleri ve dinî bilgileriyle insanlara modellik ve kılavuzluk yapacak konumdadırlar. Fakat güvenilir ve yeterli biyografik mâlumatın yokluğu sebebiyle bütün bu özelliklerin tahkiki hayli zordur; kronolojik tesbitler kesin değildir ve zaman zaman da çelişkilidir. Hatta selef kavramıyla kimlerin kastedildiği bile tartışmalı olup bu hususta şu görüşler ileri sürülmüştür: Müminlerin annesi Âişe, Hulefâ-yi Râşidîn ve Talha ile Zübeyr; tâbiînin önde gelenleri (Lane, Lexicon, IV, 1408); ashâb-ı kirâm; ashap ve tâbiîn. Modern ıslahçı müelliflerin eserlerinde de Selef'in tanımı pek belirgin değildir. Reşîd Rızâ'ya göre onlar ilk İslâm topluluğunun en tanınmış temsilcileriydi ve mensup oldukları ilk dönem, her biri yetmiş

seksen yılı ifade eden üç nesli kapsıyordu (Tefsîrü'l-Menâr, II, 81; VII, 143, 198; XI, 314; XII, 190). Bu üç nesil Hz. Peygamber ve ashabı, ashabı takip edenler (tâbiîn) ve onlardan sonra gelenlerden (tebeu't-tâbiîn) oluşmaktaydı (a.g.e., VIII, 50; eş-Şihâb [Nisan 1937], s. 434).

Islahçı terminolojide selef bazan halef teriminin karşıtı olarak da kullanılır. "Sonraki nesiller" anlamına gelen halef -selefin aksine-bid'atların, mezhep taassubunun ve fırkaların mantar gibi ortaya çıkışı sebebiyle İslâm mesajının müphemleştiği sonraki dönemleri ifade eder (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, VIII, 269). Bu tasavvur, ıslahçıların ümmet varlığını asırlarca diri tutan kültür geleneğinden kendilerini kopardıkları izlenimi verdiği için ilk bakışta oldukça basit görünmektedir. Aslında yeni Selefiyye'nin konumu daha ince bir anlayışa dayanır; yukarıda tanımlandığı şekliyle Selef dönemi dışında modern ıslahçılar Selef örneğini takip eden mezhep ve fırkalardan bağımsız âlimlerin katkılarını değerlendirmeyi de reddetmezler. Zira bu âlimler her türlü mezhepçiliği aşmış, tek endişeleri sünnetin bütünlüğünü ve ümmetin birliğini muhafaza etmek olan şahsiyetlerdir. Meselâ Reşîd Rızâ, Ebû İshak eş-Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) çok saygılı bir tavırla değerlendirir (el-İʿtişâm, giriş, I, 1-9; Tefsîrü'l-Menâr, VI, 156-163; VII, 193). Hatta modern Selefiyye Gazzâlî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve İbn Teymiyye gibi Sünnî âlim ve mutasavvıfları Selef'ten sonra da gelmiş olsalar saygıyla zikreder (a.g.e., XI, 378). Bu âlimler "kurtuluş yolunun kılavuzları" (eimmetü'l-hüdâ) olup İslâm mâneviyatının her devirde yeniden tecdidini sağlayan nurun taşıyıcılarıdırlar. Modern ıslah taraftarlarına göre Muhammed Abduh, Selef'in anlayışını aslına uygun şekilde aktaran ve dolayısıyla İslâm'ı tecdid eden âlimler çizgisi içinde XX. yüzyıla girerken İslâmî tecdidi gerçek anlamda başlatan üstat ve imamdır.

Böylece sünnetin tamamlayıcısı ve dinî meselelerde olsun dünyevî işlerde olsun İslâmî hayatın yaşanmasında bir ilham kaynağı olarak Selef geleneği, ıslahçılar için bir hürmet konusu olmaktan daha

fazla bir anlam ifade etmektedir. Ancak modern Selefiyye, İslâm'ın Selef uygulamasında yansıyan ideal imajına hayranlık içinde donakalmış bir grup olmayı da istememektedir. Onlar, Selef örneğini takip ederek İslâm'ı modern toplum içinde basit ve hakiki bir tarzda yaşamayı arzu etmektedirler. Islah fikrinin teorisyenlerine göre bu ideal, onların müslüman

şahsiyetini yeniden inşa arzularını yansıtmakta olup bunu da yabancı kültür ve değerleri kopya ederek değil İslâm'ın ilk dönemindeki kültür geleneğinden ilham alarak gerçekleştirmek istemektedirler. Islahçı müellifler Selef'le ilgili tarihî ve edebî verileri ahlâkî, içtimaî ve siyasî dersler çıkarmak üzere sistemli bir şekilde kullanma eğiliminde oldular. İslâm'ın zuhuruyla ilgili sîret dışındaki bibliyografik literatür de ıslahçılar için tükenmez bir tarihî ve ahlâkî tefekkür kaynağıydı.

Selef, ıslahçı metodolojide tarihî ve kültürel bakımdan kayda değer bir önem taşımaktadır. Yeni Selefiyye, önceliği Kur'an ve Sünnet'e verse bile bu iki kaynağın dünya tarihinde yeni bir düzen öngördüğü ve bu düzenin tam anlamıyla Selef'in uygulamaları sayesinde hayata geçirildiği ilkesini de benimsemiştir. Dolayısıyla ıslahçı İslâm anlayışı aşağıdaki cümlede özetlenebilir: "İslâm'ın kaynakları Kur'an vahyi, resulün sünneti ve Selef-i sâlihîn'in geleneğidir" (a.g.e., VII, 143, 198; IX, 132; XI, 378; eş-Şihâb [Şubat 1934], s. 99). Bu önermede gelenek terimi ahlâkî ve itikadî muhtevası bakımından kullanılmaktadır.

C) Islahçıların Temel Öğretileri. 1. Dünyevî Uygulamalarda Islah. Bunun için camilerde ve harekete sıcak bakan kültür çevrelerinde vaaz ve irşada önem verilmiştir. Eğitim, öğretim ve hayır işleriyle ilgili cemiyetler oluşturan ıslahçılar bunlar aracılığıyla hedeflere ulaşmaya çalışmışlardır. Bunun yanında ıslah düşüncesi Doğu'da Reşîd Rızâ'nın çıkardığı el-Menâr (1898-1935), Mağrib'de de İbn Bâdîs tarafından neşredilen eş-Şihâb (1925-1939) gibi bir kısmı kalıcı tesirler uyandırmış olan çok sayıda dergi ve çeşitli neşriyatla yayılmıştır.

Kitleler arasında propagandası yapılan genel ıslahçı temalar şu şekilde özetlenebilir: Aslî hüviyetine uygun hale getirmek üzere ibadet şekillerinin ıslahı; ilk bakışta dinî gibi görünen, ancak Hz. Peygamber'in sünnetinde ve Selef geleneğinde sağlam dayanağı bulunmayan kabrin başında açıktan Kur'an okumak, mevlid kutlamaları vb. bir yığın uygulamaya karşı irşad faaliyetinde bulunmak ve modern Selefiyye'nin şirk belirtisi olarak gördüğü evliyaya aşırı saygı, ölülerden yardım isteme gibi uygulama ve inanışlara karşı uyarıcılık yapmak. Islahçılar ayrıca müminleri vahdete, mezhep farklılıklarını göz ardı ederek tam bir dayanışma ruhu içinde ibadete ve geleneksel Sünnî-Şiî zıtlaşmasını aşmaya teşvik ediyorlardı. Bunların yanı

sıra hem iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma hem de müslüman toplumu fuhuş, kumar, alkollü içki ve uyuşturucudan kurtarmaya yönelik ahlâkî çabalara da teşvik etmiş oluyorlardı. Müslüman erkeklerin ve özellikle kadınların hıfzıssıhha ve ev ekonomisi alanında eğitilmesi önemliydi. Eğitimle ilgili öteki hedefler, müslümanların modern bilimle meşgul olma ve yabancı dil öğrenme yolunda entelektüel ilgilerini uyandırmaktı. Benzeri hedefler arasında Cem‘iyyetü’ş-şübbâni’l-müslimîn gibi kuruluş ve çevrelerde izcilik, kültür ve sanat faaliyetleri türünden gençliğe yönelik projeleri desteklemek de vardır. Bütün bunlar, çağdaş dünyanın problemleriyle korkmadan ve yabancılaşma tehlikesine düşmeden yüzyüze gelme kabiliyetindeki yeni müslüman insanın doğuşunu çabuklaştırmaya yönelik teşebbüslerdi.

2. Teorik Alanda Islah. Başlıca ıslahçı müellifler, her şeyden önce hacimli ve ayrıntılı doktriner eserler yazacak kadar zamanı olmayan aksiyon adamlarıydı. Meselâ Muhammed Abduh’un temel dinî düşüncelerini ihtiva eden Risâletü’t-tevḥîd adlı eseri sadece 133 sayfa tutuyordu. Düşüncelerinin geri kalan kısmı Reşîd Rızâ’nın hacimli Tefsîrü’l-Menâr’ında serpiştirilmiş olarak bulunabilir; ancak onun düşünceleri öğrencisininkinden kolayca ayırt edilememektedir. 1902’de ölen Kevâkibî, teorik düşüncesinin yalnızca küçük bir kısmını ihtiva eden Ṭabâʾiʿu’l-istibdâd ve Ümmü’l-ḳurâ adlı iki risâleden başka bir şey yazmadı. Abduh gibi hayatı boyunca birçok yeni fikir ortaya atmış olan Cezayirli ıslahçı İbn Bâdîs, Kur’an tefsiri üzerine eş-Şihâb dergisinde yayımlanan bir dizi makaleden başka bir eser bırakmadı. Geriye Reşîd Rızâ’nın kayda değer çalışmaları, özellikle de modern ıslah hareketinin temel düşüncelerini araştırmada en önemli kaynağı oluşturan Tefsîrü’l-Menâr kalmaktadır. İkinci planda sayılan çok sayıdaki ıslahçı müellif ise genellikle üstatlarının fikirlerini geliştirmekle meşgul oldular.

Yeni Selefiyye’nin gayretleri, özellikle dönemlerinde moda olan öğretilerin eleştirisi üzerinde yoğunlaştı. Bu eleştiriler, bir öğretinin ya katı bir taassupla klasik Sünnî mezheplerin geleneğini izlemesi yahut da ana fikirleri itibariyle kuşkulu veya ıslahçılığın öngördüğü sahih İslâm anlayışıyla telifi imkânsız bir modernizmin sonucu olarak ortaya atılmış cüretkâr tahliller ve formüllerden ibaret olması noktasında düğümleniyordu. Islahçılar, aynı zamanda iki temel kaynakta verilen nesnel olguları ve Selef’in temel kavramlarını gündeme getirerek ideal İslâmî konumlar

belirlemeyi denediler. Selef, onların zihninde İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yorumu aracılığıyla şekilleniyordu. Zira onların gözünde bu iki âlim Selef geleneği hakkındaki en sağlam otoritelerdi (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, I, 253). Islahçıların tenkidî eser ve yorumlarından hareketle aşağıdaki fikrî tavırlar tesbit edilebilmektedir:

a) Metodoloji. Islahçı tavır yaygın Sünnî öğretinin Kur'an, sünnet, icmâ ve ictihaddan oluşan dört temel kaynak (usul) teorisine taraftardı; ancak bu dört kaynaktan hüküm çıkarmak için fıkıh usulü ilmi çerçevesinde belirlenen geleneksel kriterleri bütünüyle kabul etmiyordu (a.g.e., V, 187, 201, 203, 208, 417; XI, 267). Söz konusu tavır şu başlıklar altında özetlenebilir: İki temel kaynağın otoritesi, taklidin reddi, yeni bir icmâ yahut ictihad anlayışı ve ibadetlerle âdetler arasında zorunlu bir ayırıma gitmek.

1. Kur'an ve Sünnet İslâm'ın bütün hukuk sisteminin temelini oluşturur ve müslümanları geleneksel ilim otoritelerine körü körüne teslim olmaktan kurtarır. Böylece mezhepler arasındaki ihtilâflar, Sünnîlik ve Şiîlik arasındaki dünyevî zıtlaşmalar ve Sünnî çevrelerde bid'at ve dalâlet ehli olarak nitelenen özellikle Hâricîlik yahut bugünkü şekliyle İbâzıyye gibi fırkalara karşı beslenen olumsuz duygular etkili bir şekilde silinmiş olacaktır. İlk prensiplere dönmekle müslümanlar mezheplerin ayırıcı etkilerinin üstesinden gelecek, bununla birlikte her mezhebin olumlu katkılarından istifade imkânı da bulacaktır (eş-Şihâb [Mart 1936], s. 654; [Kasım 1938], s. 230). Onların gözünde mezhepler, kendilerini genel olarak akla ve bilime düşman bir tavırla özdeş hale getirmişler (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, II, 91-93), ictihad edip araştırma yapmaktan alıkoymuşlar ve sonuçta ümmetin kültürel ilerleyişine köstek olmuşlardı. Kur'an'a, Sünnet'e ve Selef geleneğine dönüş ise müslümanlar için birleştirici ve uzlaştırıcı olacaktı. Taassup ve önyargılarından

kurtulan müslümanlar, kendi etnik ve kültürel kimliklerinin üzerine yükselerek dinde kardeş olduklarını yeniden farkedecekler ve böylece ümmetlerinin vahdeti içinde yeniden birleşebileceklerdi. Bu sebeple ilk kaynaklara dönüş fikri, ıslahçı müelliflerin büyük değer verdiği panislâmizm lehine güçlü bir dayanak teşkil etmekteydi.

Modern Selefiyye’nin ilk kaynaklara dönüşle kastettiği şey, daha ziyade müslümanların modern dünyada karşı karşıya kaldıkları ahlâkî problemleri çözmek üzere Kur’an ve Sünnet’i düşüncelerinin aslî temeli kılma arzusunu ifade etmekteydi. Kaynaklara dönüş ilkesinin mantıkî sonucu taklidin reddedilmesi ve ictihadı uygulamada yeni yolların araştırılmasıdır.

2. Taklide, başka bir ifadeyle geleneksel ilim otoritelerine, özellikle de Sünnî mezheplere köle gibi bağlanma ruhu ıslahçılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Taklit kavramı, Kur’an’da emredildiği gibi (en-Nisâ 4/59; el-Ahzâb 33/21) Hz. Peygamber’in izinden gitmeyi yahut ilmî ve mânevî otoritesi ıslahçılarca teslim edilen Selef’in geleneğini güvenle kabul etmeyi elbette kapsamaz. Resûl-i Ekrem ve Selef’in yolunu izleme söz konusu olduğunda taklit yerine “ittibâ” terimi kullanılır. Bu ayırım Reşîd Rızâ tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir (a.g.e., V, 238).

İttibânın gerektirdiği bağlılık, Hz. Peygamber’in yolunu izlemeyi “ilim ve amelin ideali” (Laoust, Essai sur les doctrines sociales, s. 226) olarak gören ıslahçı misyonu belirlemekte ve ona ilham vermektedir. İbn Bâdîs’e göre bu yolda taklit ne kadar iyi olursa ıslahçı misyon o kadar başarılı olur (eş-Şihâb [Nisan 1935], s. 8). Güvenilir müctehidlerce ortaya konmuş bulunan yorumların belli bir değerlendirmenin ardından kabul edilmesi de taklit sayılamaz; çünkü onlar Allah ve Resulü’n-den bağımsız kanun koyucular oldukları iddiasında değildirler. Müctehidlerin bütün yaptığı, Kur’an ve Sünnet’in daha iyi anlaşılması için rehberlik etmekten ibarettir (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, V, 238). Aynı şey normal olarak ülü’l-emre itaat etme (en-Nisâ 4/59) konusu için de geçerlidir; nihayet ülü’l-emrin yaptığı da İslâm şeriatını açıklamak, uygulamak ve genel olarak Kur’ânî değerleri her seviyede hayata geçirmektir. Islahçı düşüncenin taklide yönelttiği eleştiri, hem şuursuz teslimiyetçiliğe hem de durağan bir din ve kültür anlayışı adına terakkiyi ve şahsî araştırmayı engelleyen içtimaî ve siyasî yapılar için sağlanan desteğe yöneliktir. Şahsî tefekkür ve tecrübe lehine birçok delil bulunmakta olup taklit, akıl sahiplerinin bu melekelerini tam anlamıyla kullanmaları gerektiğini öngören İslâm’ın ruhuna aykırıdır (a.g.e., XII, 220-221; ayrıca bk. Muhammed İkbal, s. 125-129). Islahçılar, taklidin bâtıl ve haram olduğunu ileri sürüp İslâm itikad ve ahlâkı üzerinde olumsuz etkileri olduğunu vurgularken sürekli bu türlü delillere müracaat

etmişlerdi. Taklitçilik, ayrıca İslâm dünyasının kültürel durgunluğa düşmesinin ve müslüman kitlelerin geleneksel dinî yapılara (ulemâ ve şeyhlere) körü körüne teslim olmasının suçlusu olarak da görülmüştür.

3. Islahçı düşünce, Reşîd Rızâ'nın "dinin hayat damarı" (Tefsîrü'l-Menâr, II, 339) olarak gördüğü ictihada başvurulmasının zaruret ve meşruiyetini teyit etmektedir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren ictihad kapısının kapandığı telakkisinin bir uydurmadan ibaret olduğunu düşünen ıslahçılar bu kabulü ve onun türettiği fikrî mirası terketmek gerektiğini savundular. Ancak onlar müslüman aklını ictihada açık tutmaktan, dinin temellerini bile sorgulamaya imkân veren sınırsız bir eleştiri hürriyetini de anlamıyorlardı. Çünkü dinî meselelerde tam bir eleştiri hürriyeti sonu gelmeyen nazarî tartışmalara götürebilirdi (a.g.e., VIII, 317); ayrıca böyle bir sonuç hiç de Selefî tavrın ruhuna uygun düşmezdi.

Öncelikle ıslahçılar inanç esasları, temel ibadetler ve şer'î yasakları ihtiva eden alanın tartışılmaz olduğu düşüncesindedir. Tamamı Kur'an'a dayanan bu alanda ictihad söz konusu olamaz (a.g.e., I, 118; V, 211; VIII, 217; X, 432; XI, 265, 268). Bunun dışında kalan meseleler Kur'an ve Sünnet'le irtibatını kurmak suretiyle ictihad konusu yapılabilir.

Islahçı tebliğin temel fikirlerinden biri müslümanların Kitap ve Sünnet ile şahsen ilgilenmelerinin gerekliliğidir. Kur'an üzerinde sürekli tefekkür etmek, onun işaret ettiği bütün kaynakları tahlil ve anlama yolunda sabırla uğraş vermek, her müslümanın kendi başına ilâhî mesaja nüfuz etmesini ve ondan ruhî ve ahlâkî davranış ilkelerini çıkarmasını (hidayet) sağlayacaktır. Bu tür ictihadın sonuçları büyük ölçüde şahsîdir. Ancak ictihad ümmet bakımından da çok önemlidir; çünkü sosyal, ekonomik, dış işleri gibi alanlarda güdeceği siyasetin genel ilkelerini belirlemek üzere Kur'an ve Sünnet'in temel emirleriyle uyum içinde olmak şartıyla bu iki kaynağı sürekli olarak yorumlaması gereken ümmettir.

Fıkhî seviyede ümmeti ilgilendiren uygulamalara ait kurucu bir gayret olarak ictihad ülü'l-emrin uhdesindedir. Ülü'l-emrin karar ve uygulamaları ümmetin mânevî iyiliğini (ıslah) ve maddî refahını (mesâlih) gözetmelidir. Onların yetkileri normal olarak siyasî liderlerin sorumluluğuna giren işlere kadar uzanır; ancak ibadet ve şahıs hukukunu ilgilendiren işlere karışmaz.

Bu konularda ictihad etmek tam bir sapıklıktır (a.g.e., V, 211; VIII, 288, 308; XI, 253). Dolayısıyla, çağdaş uygarlığın ruhuyla çeliştiği düşüncesiyle müslüman şahıs hukukunun belirli yönleriyle ilgili olarak ictihad adı altında düzenlemelere gidilmesi dinen geçersizdir. Modern Selefiyye ictihada yalnızca Kur'an ve Sünnet'in, hakkında bir hüküm beyan etmediği yahut ashâb-ı kirâmın icmâıyla sabit olmayan bir meselenin çözümünde cevaz vermektedir (a.g.e., VIII, 219).

Ülü'l-emrin normal olarak uygulayabileceği ictihadın hangi türden meseleler hakkında olduğu hususunda şöyle bir ayırıma gitmek mümkündür: a) İdare şekli, ilmî ve teknik konular, askerî ve diplomatik işler gibi dünyevî meselelerdeki tercih ve kararında ülü'l-emr, ümmetin yüksek menfaatleri istikametinde ve İslâm'ın temel gayeleriyle uygunluk içinde olmak şartıyla tamamen serbesttir. b) Öte yandan şer'î öğretiyle bir açıdan ilgisi bulunan meselelerde ülü'l-emrin ictihadı, delâleti zannî olan bazı Kur'an âyetlerinin tefsirini icap ettirebilir (a.g.e., II, 109). Böyle bir durumda makbul bir tefsir, Kur'an ve Sünnet'in hem lafzı hem de ruhuyla uygunluk içinde olan sonuçlara götürmelidir; zira yalnızca bu iki kaynağın bağlamı içinde kalarak ve yalnızca onların sunduğu delil ve karînelere başvurarak ictihad edilebilir. Islahçı öğretinin temel bir ilkesi de ümmetin yüksek menfaatlerini tesbit ederken hiçbir şekilde Kur'an ve Sünnet'in ruhuyla ve objektif hakikatiyle çelişmemektir. Kısaca re'y ve kıyas ictihadın yalnızca cüz'î yönleridir ve tıpkı ictihad gibi "ibâdât" alanının dışında kalan meselelerde makbul sayılır. Fakat bir çatışma kaynağı olmaması için Kur'an'da da emredildiği gibi (eş-Şûrâ 42/38) ülü'l-emrin ictihadı şûraya dayanmalıdır. Müctehidlerin birer fert olarak ortaya koydukları şahsî görüşleri ümmeti bağlamaz. İctihadın geçerli olmasının vazgeçilmez şartı onun ülü'l-emr tarafından kabul edilmesidir.

4. Islahçılar, icmâ konusunda da klasik usul âlimlerinin öğretisinden farklı anlayıştadır. Onlar icmâa ne ümmetin genel konsensüsü (krş. Şâfiî, s. 403), ne de müctehidlerin belli bir dönemde belli bir mesele üzerindeki ittifakları şeklinde anlam verirler. Ahmed b. Hanbel ve yeni Hanbelî mektebinin çizgisinde olduğu gibi yeni Selefiyye de icmâı ashabın icmâıyla sınırlandırmaktadır (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, II, 108, 454; V, 187, 206; VII, 118; VIII, 254, 428; Abdurrahman el-Kevâkibî, s. 118). Ashap döneminden sonraki herhangi bir icmâın özellikle ashabın geleneğiyle

çelişen fikirleri tasdik ediyorsa hiçbir kıymeti yoktur (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, V, 206; VII, 198). Ashabın ibadetlerle ilgili meselelerdeki icmâı nasıl dinde orta yolun kriteriyse ülü'l-emrin dünyevî meselelerdeki ittifakı da aynı şekilde meşruiyetin kriteridir; çünkü onlar ümmetin meşruiyetinin gözeticileridir. Ümmet onları yöneticiler olarak ve yönetimleri hakkında kontrollü bir güce sahip olmalarıyla tanımaktadır (a.g.e., III, 12). Ülü'l-emre itaat kavramı yanılmazlıkla (ismet) değil kamu yararı (maslahat) ile temellendirilir (a.g.e., V, 208). Konuyla ilgili ıslahçı görüşü özetlemek üzere Reşîd Rızâ ülü'l-emrin ittifakını "şeriatımızın temellerinden biri olarak kabul ettiğimiz hakiki icmâ" şeklinde tanımlar (a.g.e., V, 190).

Şûranın fonksiyonunu ümmet seviyesinde görebilecek bir danışma sisteminin İslâm'da mevcut bulunmayışı sebebiyle ıslahçılar, şekil ve muhtevasını modernleştirdikleri icmâ kavramına başvurmak suretiyle bu boşluğu doldurma ihtiyacı hissetmişlerdir. Fakat yeni Selefiyye'nin bu konudaki düşünceleri çağdaş müslüman dünyada icmâın nasıl uygulanacağı hakkında tutarlı bir öğreti ortaya koyacak kadar işlenmiş değildir. Muhammed İkbal, icmâın sürekli bir yasama organı olarak organize edilmesi gerektiği yolunda temennilerini dile getirmişti (The Reconstruction, s. 164). Reşîd Rızâ ise "cemâa" terimiyle, ümmetin başındaki yöneticiye yardım etmek üzere tayin edilmiş bir danışma organını kastediyordu (krş. Laoust, Le Califat dans la doctrine de Rashid Ridā, s. 21 vd.); ancak böyle bir kavram yalnızca hilâfetin ıslahı çerçevesinde bir anlam ifade etmektedir. İbn Bâdîs, hilâfet konusunu "boş hayal" sayarak bir kenara bırakmış; bunun yerine bilgili ve tecrübeli insanlardan oluşmuş bir tür sürekli meclis (cemâatü'l-müslimîn) teşkilini daha gerçekçi görmüştür (krş. Ali Merad, Le réformisme musulman, s. 376 vd.).

5. Yeni Hanbelî ekolünü takip eden ıslahçılar ibadetlerle âdetler arasında açık seçik bir ayırıma gitmek istemişlerdir. Bu meselede de kendi fikrî duruşlarını, ibadetle ilgili her şeyin Kur'an ve Sünnet tarafından belirlendiği ilkesiyle meşrûlaştırmışlardır. Geriye kalan ne varsa, yani maddî hayatın düzenlenmesiyle ilgili her konuda esasen ülü'l-emr kendi kararlarını alma özgürlüğüne sahiptir. Allah'a kulluk etmeye ilişkin bütün ameller ve helâl ve haram şeklindeki sınırlara riayet ibadetler kapsamına girer. Hiç kimsenin ibadetlerle ilgili olarak bir bid'at ihdas etmesi söz konusu olamaz. Âdetler,

örf ve gelenekler ise ferdî olsun içtimaî olsun dünya işleri alanına, onun da ötesinde zamana ve mekâna göre değişiklik arzeden siyasî ve hukukî alana girer. Âdetler alanında ıslahçılar toleransı tavsiye ederler ve bu konuda sivil fertler olmasa bile ülü'l-emrin karar verme ve ictihad etme hürriyetine sahip olduğunu savunurlar (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, III, 327; VII, 140-141, 191; Abdurrahman el-Kevâkibî, s. 67; el-Menâr, IV [1318], s. 210).

İbadetler ve âdetler arasındaki ayırım, yeni Selefiyye'ye bir yandan yüzyıllar boyu tasavvuf adı altında, Kur'an ve Sünnet'le temellendirilmediği halde halkın dinî anlayış ve yaşayışında fiilen benimsenmiş birtakım âyin ve merasimlerin yaygınlaşmasını eleştirme, öte yandan fetvalar yoluyla oluşmuş klasik fıkıh ve ahlâk öğretisinde ayıklama yapılmasını ve ibadet alanında görülen bid'atların terkedilmesini isteme imkânı verdi. Bu ayırım, hem modern dünyayla çok daha uyum içinde bulunduğuna inandıkları disiplinli ve sağ duyulu bir din anlayışının geliştirilmesine zemin hazırlayabilir hem de bu mahallî özellik arzeden hukukî ve sosyal örfleri âdetler sınıfında değerlendirerek onlar hakkında daha müsamahalı bir görüş geliştirme cesareti verebilir ve böylece İslâm dünyasında önemli akımlar arasında vuku bulmuş doktriner ihtilâflar hakkında tansiyonu düşürücü bir rol oynayabilirdi.

Ancak Reşîd Rızâ ve Kevâkibî tarafından ibadetler ve âdetler arasındaki ayırımla ilgili olarak ortaya atılmış kavramlar, müslüman teşrî geleneğinin hangi yönlerinin usule ait ve dolayısıyla dokunulmaz, hangi yönlerinin âdetler kategorisinde değerlendirilebileceği hakkında kesin bir tahlil yapılmasını mümkün kılacak ölçüde net, kesin ve eksiksiz değildir; âdetlerle ilgili meselelerde öngörülen müsamaha konusu da belirsizdir. Islah akımı, müslüman yaşama biçiminin ve İslâmî kurumların, Kur'an ve Sünnet'in ihtiva ettiği temel değerlerin tahribiyle sonuçlanmadığı sürece modern dünyanın gerçeklerine uyarlanabileceğini kabul etmektedir. Meselâ feminizm ve kadın-erkek arasındaki ilişkilerle ilgili olarak modern Selefiyye müslüman kadınların özgürlüğü lehinde olduğunu beyan eder; ancak bu tolerans kadınların hukukî statülerinin Kur'an'da ortaya konmuş hukukî sınırlamalara, İslâm'ın aile ve cinsiyet ahlâkıyla çatışmaya girdiği noktaya kadardır (Tefsîrü'l-Menâr, XI, 283-287; a.mlf., Nidâʾ li'l-cinsi'l-laṭîf, tür.yer.; Ali Merad, Le réformisme musulman, s. 315-331).

Modern Selefiyye, her ne kadar insanın Allah'la arasındaki ilişkilerden doğan dinî meselelerle insanların kendi aralarında herhangi bir dinî emre konu olmayan ilişkilerden doğan dünyevî meseleleri birbirinden ayırmanın zorunlu olduğunu iddia ettiyse de ilâhiyat ve hukukun birbirinden ayrılmasına kayda değer bir katkıda bulunmadı. Ali Abdürrâzık'ın el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm (Kahire 1343) adlı kitabında siyasî ve kurumsal meselelerin ahlâkî ve teolojik olanlarından ayırt edilmesi yolunda ortaya attığı iddialara karşı ıslahçıların gösterdiği sert tepkiler bilinmektedir (Kerr, s. 179 vd.). Reşîd Rızâ, "din" ve "şerîa" kavramlarının ayrı ayrı taşıdığı değerleri zikrederken bunları birbirine karıştırmanın doğru olmayacağını belirtmektedir. İbadetler-âdetler ayırımından hiç de az hayatî olmayan din-şeriat ayırımı, eğer dinî hukukun uygulama alanını kesin bir surette sınırlama ve dolayısıyla inanç ve ibadetle doğrudan alâkası bulunmayan, bu yüzden de ictihadın konusu olan her şeyin "kutsal" alandan çıkarılmasının imkânları konusundaki ciddi araştırmalar için bir hareket noktası haline getirilebilseydi bundan önemli sonuçlar elde edilebilirdi. Bu araştırmaları yapmak ise modernizme kalacaktı. Meselâ Muhammed Ahmed Halefullah'ın denemelerinde böyle bir fikrî tavır gözlenmektedir. Özellikle onun el-Ḳurʾân ve müşkilâtü ḥayâtine'l-muʿâṣıra (Kahire 1967) adlı eserinde şeriatın temel ilkelerinin modern tecrübe ışığında yeni bir yorumunun meşruiyeti savunulmaktadır (s. 31).

b) Savunmacılık. Halk inançlarındaki hurafelerde ve tarikat çevrelerinde tezahür ettiği şekliyle geleneksel din anlayışına ıslahçılar tarafından yöneltilen eleştirinin yanı sıra savunmacı literatür de

başlıca ıslahçı eserlerin önemli bir kısmını teşkil eder. İslâm toplumunun iç meseleleri üzerinde yoğunlaşmak ve sık sık fikirlerini tam bir tebliğci gayretiyle savunmakla birlikte ıslahçı savunma tavrı doğrudan yahut dolaylı olarak İslâm muarızlarına da yöneltilmiştir. Abduh'un el-İslâm ve'r-red ʿalâ münteḳıdîh (Kahire 1327) ve 1901 yılında el-Menâr'da neşredilen el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye (bk. bibl.) adlı eserleri doğrudan savunmacı literatürün ilk örnekleridir. Dolaylı savunma ise Batı medeniyeti ve ideolojilerinin ayartmalarına karşı müslümanları uyarma şeklinde olmuştur. Her iki durumda da ıslahçılar İslâm'ın bir din, bir ahlâk düzeni ve hukukî, içtimaî ve siyasî bir sistem olarak mükemmelliğini ispat etmeye gayret ettiler. Bu savunmacı tavır ana fikirleri itibariyle şu şekilde gelişmiştir:

1. İslâm’ın Özgürleştirici ve Eşitleyici Mesajı. Bu konudaki ana fikir tevhidin insan özgürlüğünün bir ilkesi olarak yüceltilmesiyle sınırlıdır. Allah’ın birliğini ikrar ve tasdik etmek, insanın Allah’tan başkasına kul olmaması gerektiği anlamını da taşır. Tevhid, insanla Allah arasındaki kilise kurumu gibi aracıların meşruiyetini reddeder ve ermiş yahut velî gibi belirli isimlerle anılan kimselerin Allah ile kul arasında aracılık yaptığına inanma ihtiyacını ortadan kaldırır. Bu İslâm mesajının mânen özgürleştirici yanıdır. Onun sosyal anlamdaki özgürleştirici yanı ise Allah’ın kādir-i mutlak olduğuna inanmakla ilgilidir. Bu inanç insanlar arasındaki eşitliğin temelidir; çünkü bütün insanlar birer kul olarak Allah’ın önünde eşittir ve hepsi de eşit olarak Allah’a kul olmanın onurunu paylaşır (Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd, s. 155-156). İbadetlerin şekli de (meselâ cemaatle namaz, hac vb.) İslâm’ın bu eşitlikçi karakterinin önemine işaret etmektedir. İslâm’ın özgürlükçü mesajı Kur’an ve Sünnet’teki ahlâkî ilkelerde de kendini göstermektedir. Nitekim bu iki ana kaynak insanlığın temeldeki birliğini kabul etmekte olup ırk ve sosyal konum farklılıklarına dayalı her türlü ayırımcılığı reddeder (a.g.e., s. 172; Muhammed İkbal, s. 89).

2. İslâm’ın Evrensel Niteliği. Daha önceki (özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait) vahyi içermesi ve mesajlarını tamamlaması sebebiyle İslâm’ın tam anlamıyla evrensel bir din olduğuna inanan ıslahçılar (Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd, s. 166 vd.; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-Menâr, X, 448-456), daima gözden geçirilmesine ve tashih edilmesine rağmen hep kusurlu kalan beşerî yasaların aksine İslâm hukukunun mükemmel ve evrensel bir karaktere sahip olduğunu ileri sürerler. En azından vahye dayalı kısımlarıyla şeriat bu özelliğini ilâhî hikmetten almış, dolayısıyla bütün zaman ve mekânlar için beşerin ihtiyaçlarına (mesâlih) en uygun şekilde vazedilmiştir (a.g.e., VI, 146; eş-Şihâb [Ocak 1934], s. 57). Her ne kadar onlar, şeriatın meselâ kadının şahsî mevkii gibi konularda getirdiği belirli düzenlemelerin Kitâb-ı Mukaddes’e dayalı ve Batılı kavramlardan mülhem modern yasal düzenlemelerin ulaşamadığı ideal ölçüler olduğu düşüncesinde iseler de müslümanların ileri ülkelerde uygulanan belirli öğretileri kabul edebileceği fikrini de göz ardı etmezler. Onlara göre ülü’l-emr, İslâm şeriatı ve ahlâkının genel esaslarını dikkate almak şartıyla yeni gelişmeleri değerlendirerek şûra ve ictihada başvurmalı, böylece yasa koyma faaliyetinin yeni şartlara uyumlu hale getirilmesini

sağlamalıdır.

3. İslâm'da Aklın Özgürlüğü. İtikad ve akıl problemiyle ilgili olarak ıslahçı ana fikir şudur: Kur'an'ın mesajı hem vicdana hem de düşünceye hitap eder. Kur'an'ın aklı sınırladığı alanlar gayba ilişkindir ve bu konuda getirdiği sınır da insanın Allah'ı tamamen münezzeh olduğu sıfatlarla tavsif etmesini, gayba ait konularda kaçınılmaz hatalara düşmesini önlemeye yöneliktir. Ancak akıl ve itikad konusu hakkındaki tartışma ıslahçı düşüncenin bir çelişkisine de işaret etmektedir. Bu çelişki, ekolün bir yandan modern zihniyetle uyum içinde olan bir söylemi geliştirmesi, öte yandan Selef'in öğretilerine tam anlamıyla uygunluk arzettiğini düşündükleri ilke ve tavırlara sıkı sıkıya bağlanmasıdır. Bu sebeple belirli ıslahçı müellifler hem liberal eğilimler taşımakta, hem de bağımsız akıl yürütmenin haddi aşıp itikad alanına tecavüz edeceği ve beşerî tutkulardan kaynaklanan kışkırtmaların zaman içinde vahyin hidayet edici ilkelerini istilâ edeceği kaygısına kapılmaktadırlar (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, V, 416).

Bununla birlikte ıslahçılar kelâm ve felsefe tartışmalarıyla özel olarak ilgilenmezler. Abduh'un bir ilâhiyat bütünlüğü taşımaktan ziyade temel bir şema ortaya koyan Risâletü't-tevḥîd'i ile Mübârek el-Mîlî'nin Murâbıtî inançları reddetmek üzere kaleme aldığı Risâletü'ş-şirk ve meẓâhirihî (Kosantîne 1356/1937) adlı eser hariç tutulursa yeni Selefiyye'nin doktriner sisteminde bütün unsurlarıyla işlenmiş gerçek bir kelâm sistemi bulunmaz. Onlar Kur'an metniyle temellendirilmiş, kendi açılarından kesinlik arzeden belli başlı doğruları dile getirmişler, İslâm'ın insan aklının işletilmesine büyük önem verdiğini ve pratikte olmasa bile teoride ilim ve medeniyet sahasında beşerî terakkiyi teşvik ettiğini göstermeye gayret etmişlerdir.

İlim ve medeniyet teması ıslahçı tebliğde önemli bir rol oynar. İnsan, Allah'ın kendisine bahşettiği akıl sayesinde bâtıl inanç ve hurafeleri aşabilir, bilimlerde derinleşebilir ve sağlıklı inançları benimseyebilir; ayrıca aklını kullanarak yaratıcının çeşitli kaynaklarından istifade etmek, maddî güce erişmek ve mânen de mutlu bir hayatın gereklerini bilmek üzere tabiat üzerindeki gücünü arttırmayı da başarabilir. Renan tarafından ortaya atılan İslâm'ın bilimsel zihniyetle tezat teşkil ettiği şeklindeki iddialar ve İslâm'ın gerici bir öğreti olduğu yolundaki Marksist eğilimli eleştiriler karşısında

ıslahçılar, İslâm'ı insanlığın maddî ve mânevî terakkisine özel ihtimam gösteren bir din olarak ortaya koymaya çalıştılar. Ayrıca onlar cehaletin eseri olan bid'at ve hurafelere, kötü âlimlerin sahtekârlıklarına ve siyasetçilerin ahlâksızlıklarına dayanarak, İslâm'ın imajını zedeleyen kimselerin davranış ve aşırılıklarına bakarak İslâm hakkında yargıda bulunulmasından son derece rahatsız oluyorlardı (Muhammed Abduh, Risâletü't-tevḥîd, s. 195-199).

4. Allah'a ve Dine Davet. İslâm'ın hakikatini ortaya koymak müslümanın görevidir, Allah'a ve hayra davet mükellefiyetinin bir parçasıdır (a.g.e., s. 171; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, IV, 26-46; eş-Şihâb [Nisan 1935], s. 6). Bununla birlikte Muhammed Abduh, gayri müslime müsamaha görevini onu hidayete erdirme çabasından önde tutar. Ona göre İslâm kendi nuruyla insanların kalplerine nüfuz etmeye kadirdir (Risâletü't-tevḥîd, s. 172). Allah'a davet, uygulamada hem müslüman hem de gayri müslimlere karşı birtakım dinî, ahlâkî ve kültürel tavırlara sevkeder. Şöyle ki: a) Allah'a davet her şeyden önce İslâm'ın genel emirlerine tamamıyla uygun bir hayata sevkedecektir. Bu ise Kur'an'daki ideallerin etkisini geliştirmenin en iyi yoludur. Mânevî ve ruhî seviyede Hz. Peygamber ve Selef-i sâlihîn örneği müminlere ilham vermelidir. Müslümanlar bu örneği ne kadar iyi takip ederlerse tebliğde o kadar başarılı olurlar. b) Kur'an'daki gerçekleri tebliğ etmek suretiyle vahyedilmiş mesajın insanlar

arasında neşrine katkıda bulunmak da Allah'a davet kapsamındadır. Çünkü bu mesaj bütün insanlara hitap etmektedir ve herkese bütün vecheleriyle ulaştırılmalıdır. İbn Bâdîs'e göre konu cihad kapsamında değerlendirilebilir (eş-Şihâb [Nisan 1932], s. 204 vd.); zira Kur'ânî bir terim olan cihad, mücadeleci bir ilâhiyat anlayışını ve dinin tebliğinde enerjik bir tutumun temellerini ortaya koymaktadır. c) Allah'a davet, seküler ideolojiler tarafından iğfal edilmiş yahut modern bilimsel bilgiyle sarhoş olmuş ve İslâmiyet'in emirleriyle alay eder duruma düşmüş müslümanları İslâmî çerçeveye yeniden döndürme teşebbüsü anlamına da gelmektedir (a.g.e., s. 198). d) Allah'a davet fikri ayrıca modernizm adı altında İslâm toplumunda yayılan bozgunculuğa karşı mücadele etmeyi, her türlü suistimalin kaynağı ve Batı'daki mânevî buhranın müsebbibi olan sınırsız ferdî hürriyete karşı müslümanları uyarmayı, ilimperestliği ve herhangi bir mânevî gaye gütmeksizin çılgın gibi maddî refah peşine düşmekten kaynaklanan

tehlikelere karşı halkı bilinçlendirmeyi de gerekli kılar (M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-Menâr, VIII, 530-531; IX, 322-323; X, 45; XI, 243). e) Dine davet, iktidarı ele geçirmek yahut kendi ihtiraslarını tatmin etmek gibi tamamen şahsî maksatlarla İslâm'ı ve müslümanları kullanan gayri samimi profesyonel siyasetçilerin maskelerini indirmek anlamına da gelir (a.g.e., II, 440). f) Irkçı modernistlerin öngördüğü milliyetçilik anlayışına aykırı biçimde Allah'a davet, dinî kimliği etnik ve siyasî kimliklerin üzerinde bir onur vesilesi sayar. Bu ise İslâm kardeşliğini vurgulamak ve müslümanları büyüklük ve onurun İslâm ümmetine mensup olmakta yattığına ikna etmek demektir (a.g.e., II, 304; IV, 21; XI, 256). Bu modern Selefiyye'nin siyasî ve kültürel öğretisini oluşturan panislâmizm (el-câmiatü'l-İslâmiyye) ideolojisinin bir vechesini teşkil eder. Cemâleddîn-i Efgānî ve Abdurrahman el-Kevâkibî'den itibaren ıslahçı müellifler, mezhepler arasındaki ihtilâfların giderilmesi için durmaksızın çağrı yapmakla kalmadılar; din kardeşliği konusundaki görevlerini onlara hatırlatarak müslümanlar arasındaki iş birliğini ve siyasî ilişkileri kuvvetlendirecek bir politikanın davasını da güttüler.

D) Islahın Kaydettiği Aşamalar. el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'nın çıktığı 1884 ve sonraki yıllarda Arap dünyası bir yandan Kur'an'ın tefsiri ve hadisin sıhhati, öte yandan dinin özerklik ve işlevi hakkındaki önemli tartışmalara sahne olmuş, araştırma ve kültürel faaliyetler de az çok siyasî ve içtimaî hedeflere uyarlanmıştı. Kutsal olduğu kabul edilen bu hedefler, geri kalmışlığı yenerek sosyal ve ekonomik yapılanmaları gerçekleştirmek amacıyla sık sık millî enerji ile destekleniyordu. Değişen Arap dünyasında ıslahın gelişimi üç önemli aşama kaydetmiştir:

Birinci aşama Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî'nin İslâm'ın topyekün ıslahı projesinin temellerini attıkları ilk dönemdir. Bu dönemde ıslahçı faaliyet, her şeyden önce ümmetin durumunu maddî ve mânevî açıdan iyileştirmeyi amaç edindi. Meselâ Kevâkibî'nin Ümmü'l-ḳurâ'da tanımladığı ıslah programı aynı hedefleri öngörüyordu. Modern ıslah projesinin üç öncüsü tarafından dile getirilen sosyal, siyasî ve kültürel talepler -Abduh'un temel bir ilâhiyat için kılavuz mahiyetindeki Risâletü't-tevḥîd'i hariç tutulursa-onların doktriner çabalarından çok daha etkili oldu. Islahçıların yazılı ve sözlü propagandaları böylece mânevî ve tatbikî sahada tekâmül, terakkî ve ictihad

kavramlarıyla ilgili olarak müslümanlar arasında gelişen bilince katkıda bulundu. XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başlarındaki döneme hâkim olan kültürel iklim bu fikirlerin müslüman düşünce dünyasınca benimsenmesi için müsaitti, çünkü o çağ bilimcilik ve teknik gelişmenin doğurduğu iyimserlik çağı idi; verimlilik ve çalışkanlığın ekonomik refah ve sosyal başarının aslî unsuru olduğu fikri o çağda revaç bulmaya başlamıştı. Yeni Selefiyye'nin işlevi de başta ictihad olmak üzere bu kavramları ümmeti tatmin edecek şekilde İslâmîleştirmek yahut İslâm'ın ahlâkî ve kültürel açıdan değerlendirilmiş aslî ilkeleriyle uzlaştırıp onlara meşruiyet kazandırmaktı. Çağdaş İslâm dünyasındaki bu ıslahçı akımın başlangıçtaki biçimi modern dünyada bir Arap-İslâm bilincinin doğuşunu çabuklaştırmış, fakat aynı zamanda sosyokültürel muhtevadaki yeni fikirleri, daha sonraki müslüman neslin yüz yüze geldiği yeni meseleleri ilham etmişti.

Yaklaşık olarak 1905-1950 arasına tekabül eden ikinci aşama, Reşîd Rızâ ve İbn Bâdîs'in hayatî bir rol oynadığı doktriner sistemin ortaya çıkışını da içine alan dönemdir. Bu iki güçlü şahsiyetin ortaya koyduğu örnek el-Menâr, eş-Şihâb, Mecelletü'ş-şübbâni'l-müslimîn, er-Risâle, el-Mecelletü'z-Zeytûniyye gibi dergilerde yayımlanmış çok sayıdaki deneme yazısıyla ıslah düşüncesini zenginleştiren ve onun doktriner konumunu sağlamlaştıran müelliflere ilham verdi.

Islah düşüncesi ve hareketinin en önemli merkezi ve farklı ölçülerde de olsa bütün İslâm dünyası için ilham kaynağı olan Mısır'da Muhammed Abduh'un, üstatlarının özgün fikirlerine değişik ölçülerde de olsa sadakat gösteren çok sayıda "mânevî evlâdı" vardı. Bunlardan Ferîd Vecdî uzlaşmacı eğilimlerle yazılmış bir Kur'an tefsirinin müellifiydi; el-Ḥayât, ed-Düstûr ve Mecelletü'l-Ezher gibi dergi ve gazetelerin bu enerjik editörü İslâm'ın ateşli bir savunucusuydu. Muhammed Mustafa el-Merâġī Ezher'in iki defa (1928, 1935) şeyhi olmuş, bu kurumda ıslahçı ideallerin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş ve Sünnî mezhepler arasındaki bağların güçlendirilmesi konusunda mücadele vermişti; ayrıca selefi Muhammed Abduh'un fikirlerine paralel reformları Ezher'de gerçekleştirmeye çalıştı. Mahmûd Şeltût ise bir başka büyük Ezher şeyhiydi. 1949'dan itibaren Kahire'de Risâletü'l-İslâm adlı üç aylık bir dergi çıkarmıştır. Fecrü'l-İslâm, Ḍuḥa'l-İslâm ve Ẓuhrü'l-İslâm adındaki kitaplar dizisiyle İslâm kültür ve

tarihinin yoğun bir tasvirini ortaya koymuş olan Ahmed Emîn, Arap-İslâm dünyasının tecdidi idealinde ilhamını modern ıslah akımının öncülerinden alan başlıca müelliflerden biridir. Ahmed Emîn, 1939 yılında Kahire'de yayımına başlanan eṡ-Ṡeḳāfe dergisindeki yazılarıyla tıpkı Muhammed Abduh gibi İslâm düşüncesine bir tür yeni Mu'tezilîlik istikametinde yön vermeye çalışmıştı.

Suriye'de Cemâleddin el-Kāsımî yeni Hanbelî geleneğin sadık bir takipçisiydi. Onun yurttaşı olan Tâhir el-Cezâirî ıslah fikrinin özellikle yayıncılık alanındaki takdiminde etkili oldu. Abdülkādir el-Mağribî gençliğinde Cemâleddîn-i Efgānî ile doğrudan irtibat halindeydi ve ıslah düşüncesinin Suriye'deki gelişimine verimli katkılarda bulundu. Emîr Şekîb Arslan parlak bir yazar (kendisine "emîrü'l-beyân" [belâgatın sultanı] denmekteydi) ve siyasetçiydi. el-Menâr editörüyle şahsen tanışmakta olup bu derginin neşrine önemli katkılarda bulunmuştu. Dımaşk'taki Arap Akademisi'nin 1920-1953 yılları arasında başkanlığını yapan Muhammed Kürd Ali ise tam mânasıyla ıslahçı bir müellif değilse de Muhammed Abduh'un fikirlerinin sıkı bir takipçisiydi; kendisi, ıslah fikriyatına değerli mânevî destekler

sağlamış olan edebî ve siyasî şahsiyetler arasında sayılabilir.

Tunus'ta siyasî ve idarî konularda ıslah faaliyeti XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından başlatılmıştır. Dinî düşünce alanında ise İbn Bâdîs'in hocası Beşîr Safer ile ikisi de "şeyh" olarak anılan Muhammed Tâhir b. Âşûr ve oğlu Muhammed Fâzıl b. Âşûr Sünnî ıslahçı geleneğin başlıca temsilcileridir. Baba İbn Âşûr et-Taḥrîr ve't-tenvîr adlı Kur'an tefsirinin müellifidir; oğlunun da el-Ḥareketü'l-edebiyye ve'l-fikriyye fî Tûnis (Kahire 1956) adlı bir eseri mevcuttur.

Cezayir ıslah hareketinin ilk ve en önemli temsilcisi Abdülhamîd b. Bâdîs'tir. Dinî öğrenimini Zeytûne'de tamamlayan İbn Bâdîs 1914 yılından itibaren Kostantîne'de vaaz ve sohbetleriyle düşüncelerini geniş kitlelere yaymaya başladı. 1919'da gazeteciliğe yönelerek arkadaşlarıyla birlikte en-Necâḥ ve 1925'te de el-Münteḳıd gazetesini çıkardı. İbn Bâdîs ve çevresindekiler 1931'de kurdukları Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn adlı teşkilâtla topluma yönelik projelerini gerçekleştirmeye çalıştılar. Cezayir'de

İbn Bâdîs dışındaki kayda değer bir ıslahçı Cezayir ekolünün ilâhiyatçısı Mübârek el-Mîlî idi. Islahın bir başka destekçisi, çocukluğunu Hicaz'da geçirdiği için Vehhâbî eğilimlerden büyük ölçüde etkilenmiş olan Tayyib el-Ukbî'dir. Ukbî, Biskre'de 1927'den itibaren düzensiz aralıklarla çıkan el-Iṣlâḥ gazetesinin sahibiydi. Ayrıca İbn Bâdîs'ten sonra Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in başına getirilen Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ile tarihçi ve siyasetçi Ahmed Tevfîk el-Medenî Cezayir millî kültürü davasında çok faal olmuşlardı. Aynı zamanda siyasî kimliği ile de ön plana çıkan Mâlik b. Nebî Hint-Pakistan çağdaş reformizminin de etkisiyle İslâm düşüncesini muhafazakârlıktan kurtarmaya çalışmış, entelektüel kişiliğiyle Cezayir gençliği üzerinde büyük tesir bırakmıştır.

Fas'ta modern Selefiyye'nin Sünnî ıslahçılığı nisbeten geç tarihlerde yayılmış, yalnızca birkaç önemli isim ve eser ortaya çıkmıştır (Berque, II, 471-494). Bunlar arasında Ebû Şuayb ed-Dükkâlî, gerçek bir İslâmî tecdid fikrinden ziyade genel ahlâkî durumu eleştiren İbnü'l-Muvakkit, bir Selefî olduğunu öne süren müellif ve Hizbü'l-İstiklâl adlı siyasî partinin lideri Allâl el-Fâsî anılabilir. Fâsî en-Naḳdü'ẕ-ẕâtî (Kahire 1952) adlı bir otokritiğin de yazarıdır.

Islah akımının ilk üstatlarınca ortaya konan doktriner ve pedagojik eserlerin kendi ülkelerindeki devamını getiren bu müellifler dışında anılmaya değer çeşitli yazar ve şairler de vardır. Hâfız İbrâhim, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî, Abbas Mahmûd el-Akkād, Muhammed el-Îd gibi isimler, eserlerinde ıslah fikrine has ahlâkî ve içtimaî temaları işleyerek akımın yayılmasına dolaylı olarak katkıda bulunmuşlardır.

Islahçıların elli yıl boyunca kaleme aldıkları eserler, inkâr edilemeyecek verimli sonuçlarına rağmen (bir kısmı için bk. Brockelmann, GAL Suppl., III, 310-335, 435-436) ümmet içindeki bütün sosyal sınıfların meseleleri için çözüm üretemedi. Onların teolojik ve ahlâkî olduğu kadar içtimaî ve siyasî de olan fikirleri daha ziyade yeni yeni yükselen şehirli orta sınıfın beklentilerine yakındı. Nisbeten tahsilli olan bu sınıfın bünyesinde yer yer asgarî seviyedeki bir Arap-İslâm kültürünü modern kültür cilâsıyla parlatıp Avrupa dillerinden biri içinde birleştirmiş kimseler bulunuyordu. Selef geleneğinin yukarıda tanımlanan özel biçimine sadakat gösterme arzusunda olan ve aynı zamanda modernliğe de belirli bir alâka duyan bu sınıf

ideallerini itidal ve uzlaşma terimleriyle ifade etmekte olup dinî sahada cehaletin ve gerici zihniyetin bir alâmeti olarak gördükleri yaygın gelenekçiliği, bunun yanı sıra İhvân-ı Müslimîn tarafından temsil edilen muhafazakârlığı dışlayan "mâkul" konumlar peşindeydi. Ayrıca onlar, tamamıyla seküler bir devletin savunuculuğunu yapmak gibi aşırı buldukları modernist tavırları da reddettiler. Yeni Selefiyye'nin Sünnî ıslahatçılığı düzen içinde ve ihtiyatlı evrime inanan, dinî liderlerin mânevî otoritesine saygı duyan ve ümmetin kendisini ıslahçı itikad uyarınca bir terakkî yoluna sevkedecek kılavuzlara ihtiyacı olduğunu düşünen bir hayli geniş kamuoyunu böylelikle ikna etmişti. Fakat ıslahçı akımın bu görünürde uyumlu gelişmesi II. Dünya Savaşı'ndan kaynaklanan siyasî, içtimaî ve ahlâkî değişmelerden etkilenecekti.

Arap dünyasında ıslah hareketinin üçüncü merhalesi 1950 sonrasına tekabül eder. II. Dünya Savaşı sonrası, Arap dünyasının dinî özelliklerinde topyekün bir değişmenin başlangıcı oldu. Islahçı akımın özelliği de nitelik ve nicelik açısından derin değişmelere uğradı. Islahın sözcüleri artık Reşîd Rızâ ve Abdülhamîd b. Bâdîs'in çapında şahsiyetler değildi; bu arada İhvân-ı Müslimîn hareketi de ön plana çıkmıştı. Bu hareket Hasan el-Bennâ'nın haleflerinden Hasan İsmâil el-Hudaybî, Suriye menşeli yayıncı ve Kahire'deki el-Matbaatü's-Selefiyye'nin sâbık yöneticisi Muhibbüddin el-Hatîb, Suriyeli Mustafa es-Sibâî, 1966'da idam edilen Seyyid Kutub, İslâm'ı savunmaya ve temellendirmeye yönelik eserleri 7000 sayfayı aşmış olan Muhammed el-Gazâlî ve -1951'den itibaren KahireDımaşk'ta, 1961'den itibaren de Cenevre'de neşredilen-el-Müslimûn adlı derginin kurucusu ve editörü olan Saîd Ramazan gibi kayda değer şahsiyetlerin eserleri aracılığıyla ve siyasî faaliyet yoluyla dikkatleri üzerinde toplamıştı. Islahçı akım iki savaş arası toplumda var olan gücünü kaybetti. Islahın doğrudan doğruya Reşîd Rızâ'ya dayanan temel düşüncesine bağlı olanlar kısa bir süre sonra "geleneksel" olarak nitelendirilen ahlâkî ve içtimaî düzenin mirasçı ve destekçileri olarak yaftalandılar. Islahçı akımın Cezayir'de ve bir noktaya kadar Mısır'da ulaştığı tarihî başarı çelişkili bir surette bu hareketin dağılmasına ve çökmesine katkıda bulundu.

Islah akımının iktidarın cazibesine kapılan ve bazıları fiilen devlet memurluğunda etkisiz hale getirilen birçok tebliğcisi İslâmî değerlerin zaferi için daha önce gösterdikleri gayretten vazgeçtiler; bunların eski

tavırlarının yerini ihtiyatlı bir fırsatçılık aldı. Bu şahıslar, yapısı ve öğretisiyle “resmî” bir din anlayışı tesis etme yönündeki gelişmelerin dayatmasıyla zaman içinde konformist bir güç durumuna geldiler. Islahçı akımın amacı olan saf İslâm’ı savunma işi, zalim ve gayri meşrû kabul ettikleri rejimlerle herhangi bir uzlaşmaya karşı olan insanlara, marjinal gruplara kaldı; bu kimselere muhaliflerince faşist, gerici gibi sıfatlar rahatlıkla yakıştırılıyordu.

Öte yandan Arapça konuşma yeteneği bir hayli kısıtlı olan genç nesil sinema, görüntülü basın ve yabancı literatür yoluyla dünyadaki içtimaî ve ahlâkî olgular, yeni felsefeler (meselâ savaşın sonunda revaç bulan varoluşçu felsefe ve Arap ülkelerinde komünist nüfuzu takip eden yıllarda yaygınlaşan Marksizm), az çok devrimci yeni ideolojiler (antikolonyalizm, antiemperyalizm, Arap sosyalizmi, Arap birliği) ve 1955 “Bandung ruhu”nun ilham ettiği farklı siyasî ahlâk hakkında yeni yeni düşünceler edinmekteydi. Bütün bu âmiller genç nesli, ıslahçı düşüncenin eski nesli tatmin eden erdem ve ilkeleri hakkında kuşkuya düşürdü. Bağımsızlığına yeni kavuşmuş (Suriye-Lübnan, 1946;

Libya, 1952; Sudan, 1955; Fas ve Tunus, 1956; Cezayir, 1962) yahut monarşileri cumhuriyet rejimleriyle yer değiştirmiş olan ülkelerde (Mısır, 1952; Irak, 1958; Tunus, 1957; Libya, 1969) yeni sosyal güçlerin yükselen iktidarı, daha önceki rejimin gölgesinde güç elde etmiş bulunan seçkinleri ve millî burjuvaziyi geri plana itti. Genç nesil devlet mekanizmasını devralırken tabii olarak “millî yönlendirme”nin kontrolünü ele geçirmek amacıyla iktidarını kamuoyunun çeşitli kesimlerine kadar yaymak istedi. Sonuç olarak siyasetle artan ölçüde içli dışlı hale gelmiş olan din kendini -bir devrimin değilse bile-hedefleri faaliyet alanının çok ötesinde olan bir mücadelenin içinde buluverdi. Dinî liderler (müftüler, ulemâ), tıpkı geçmişte olduğu gibi ideal İslâm adına ve iktidardaki ideolojiden yahut onun yönlendirmelerinden bağımsız olarak meselâ siyaset ahlâkı sahasında öğretiler ortaya koyan bağımsız bir sınıf teşkil etmede zorlandı. Siyasî liberasyonun yanı sıra sosyal ve ekonomik dönüşüm sürecine girmiş olan söz konusu Arap ülkelerinde ıslah düşüncesinin reformcu ve ilerici bir ideoloji olma özelliği ortadan kalktı; sosyal ve ekonomik meselelerle ilgili öne sürdüğü fikirler demode oldu. Islahın hem özel hem de kamu alanına ait faaliyetlerinde müslümanları sürekli olarak Kur’an’dan ilham almaya

çağıran davetine genç nesil kulak vermedi; çünkü modern devletler önlerine çok daha önemli -ve hatta bazı durumlarda çok daha mecbur bırakıcı- program ve buyruklar koymaktaydı. Islah hareketinin yüceltilmiş bir tarzda sunduğu Selef geleneğine genç insanlar hiç de ilgi göstermedi. Onlara göre içtimaî, meslekî ve maddî problemleriyle somut gerçekler ve bu gerçeklerin telkin ettiği kolektif görevler, ortaya çıkardığı ihtiyaçlar (tüketim malları, işsizlik vb.), teklif ettiği hoş şeyler (spor, seyahat, eğlence) çok daha önemliydi. Kendi çağlarının ahlâkî ve estetik anlayışını yansıtan gençler, ıslahçı düşüncenin ortaya koyduğu hem dünya hem âhiret mutluluğunu kazanma gayesinden ziyade mutluluğu yalnızca bu dünyada aradılar. Gerek savunduğu değerler gerekse ortaya attığı meseleler bakımından ıslah düşüncesi ekonomik, siyasî ve kültürel problemleri, ahlâkî ve mânevî olanlarından daha önemli gören yeni nesille uyum sağlayamadı. Genç nesil, bugünün müslüman toplumundaki hayatın ve insan ilişkilerinin ideal yol gösterici kudreti olarak gördüğü liberalizm ve sekülarizmin ilkelerini gönül rahatlığıyla aynı saydı. Bu yeni nesil dini tam olarak hesaba katsaydı bile yine de rejimin siyasî stratejisinde -özellikle de kitlelerin yurttaşlık eğitimiyle ilgili meselelerde-din ikincil bir etken olur ve millî birliği sağlamada bir vasıta olarak devreye sokulurdu. Bundan dolayı ıslah düşüncesi temsil ettiği dinî değerler yahut sahih İslâm’a yaptığı atıflar sebebiyle değil resmî ideolojinin bir payandası olarak gündemde tutuldu.

Son otuz kırk yıldır Arap dünyasının tamamında gözlenen karmaşık olgular şu iki şeyi açıkça ortaya koymaktadır: Müslüman Arap toplumunda “yönlendirici güç” olarak ıslahın uğradığı göz ardı edilemez zaaf; artık millî hayatın her seviyesinde harekete geçirici ruh olarak ıslahçı anlayışın yerine aktif siyasetin geçmesi. Siyaset bugün hayatın en önemli etkenidir; çünkü kitle iletişim araçları ve propaganda teknikleri yardımıyla kamuoyunun bütün dikkati siyasetçilerin yapıp ettikleri üzerine çekilmekte, bu suretle bütün bir milletin hayatı modern zamanların kahramanları olan millî liderlerin “tarihî” konuşmalarına ve yol gösterici sözlerine kilitlenmektedir. Nitekim kitleler tarafından putlaştırılmış olan şu veya bu Arap devlet başkanının karizması hakkında konuşurken aynı şeyleri söylemek mümkündür. Siyaset dilinin kendisi edebiyat, din gibi öteki ifade biçimlerinin üzerinde öylesine bir önem kazanmıştır ki kavram ve diyalektiğini o ifade biçimlerine de sirayet ettirmiştir. Devlet, parti gibi yeni güçler ümmetin hayatında öncelikli bir yere gelmiş ve sosyokültürel

yönlendirmelerini hayata geçirmiştir. Bazan bu güçler totaliter bir kudretle silâhlanarak yurttaşlıkla ilgili gördüğü görev ve inançları ümmete dayatmaya çalışmaktadır.

Bu sosyokültürel gelişmeler karşısında ıslahçı akımın sesi etkinlik ve gücünden çok şey yitirdi. Bizzat ıslahçı görüş sahiplerinin kendileri modernizm ve ateizm istikametine yöneldiler, yahut modern dünyada ıslahın rolüyle ilgili anlayışları yeni Selefiyye'ninkinden farklı hale gelmiş reformcu gruplara dönüştüler. Aslında bu eğilimler, XX. yüzyılın başlarından itibaren ıslahçı düşüncede ortaya çıkmış olan liberal ve muhafazakâr denebilecek iki ana akımın düşüncelerinde zımnen mevcuttu. Liberal akım, müslüman hayatının modern dünya ile tamamen bağdaşık kılınması gerektiğini savunurken muhafazakâr akım, bütün zıtlık ve engellere rağmen çağdaş medeniyet içinde İslâm'ın temel mesajının bütünüyle korunacağı umudunu taşımaktaydı.

Liberal eğilim iki savaş arasının birkaç müellifinde gizli bir şekilde mevcuttu. Muhammed Abduh zihniyetinin -dinî düşüncede olmasa bile- mirasçısı olduklarını öne süren kimseler, savaştan sonraki ıslahçılıkla modernizm arasındaki farkların kendini giderek daha fazla hissettirdiği dönem boyunca bazı başarılar kaydetmişti. Birçok Arap ve İslâm ülkesindeki kurumsal ve kültürel gelişmeler sonucu siyasî ve dinî işlerin liberal zihniyete paralel olarak fiilen birbirinden ayrılması, bazı kimseleri o zamana kadar tabu olan İslâmî konu ve meseleleri sorgulamaya sevketti. Artık bu türden serbest araştırmalar onları 1925'te Ali Abdürrâzık'ın, 1930'da Tâhir el-Haddâd'ın başına geldiği gibi yönetimin hışmına yahut muhafazakâr dinî çevrelerin tepkisine mâruz bırakmıyordu. Bununla birlikte Kur'an'ın tefsirinin mahiyet ve usulü yahut hadislerin sıhhati gibi hassas meselelerde muhafazakâr ulemâ ile İslâm düşüncesinin "ilerici" temsilcileri arasında şiddetli tartışmalar devam etti (Jomier, MIDEO [1954], s. 39-72). Sosyal ve kültürel modernizmin şahsî vicdanda şekillenen inancı muteber görme fikri tedrîcî olarak kabul edildi. Bu liberalizm siyasî organizasyon meselelerinde de kendini gösterdi; hatta iş, dinin İslâm toplumunun evrimine engel olduğu düşünülen yönlerini elemek için geleneksel öğretiyi reforma tâbi tutmaya kadar vardı. Bu eğilim dinî sahada Kur'an'ın daha esnek yorumlanması tavrına zemin hazırladı; bu esnek tavır, bir taraftan aklın ve ilmî zihniyetin gereklerini karşılarken diğer taraftan

yaşanan hayatta şeriatın geleneksel ulemâ tarafından ortaya konmuş ve yeni Selefiyye tarafından devralınmış prensipleri arasında baş gösteren zorlukları giderebilmeliydi. Bütün bunların mantıkî bir sonucu olarak liberal eğilim bir zamanlar Reşîd Rızâ, İbn Bâdîs ve ekollerinin şiddetle mücadele verdiği seküler modernizmle özdeş hale gelmiştir.

Aynı zamanda İslâm toplumunda umursamazlığın artmasından ve seküler eğilimlerin başarısından endişe eden enerjik ıslah anlayışının taraftarları fert ve devlet planında bir İslâmî tecdidin gerçekleştirilmesi yönünde tepki gösterdiler. Mutedil ıslah anlayışının fikrî konumuna yeniden dinamizm kazandıran bu ıslahçılar İhvân-ı Müslimîn'e taraftar ve sempatizan kazandırdılar. Bazılarının siyasî aktivizmi hesaba katılmazsa

İhvân-ı Müslimîn'in temel prensipleri yeni Selefiyye tarafından ortaya konan prensiplere oldukça yakındır. Bu durumu, İhvân-ı Müslimîn'in kurucu lideri Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) İlâ eyyi şeyʾin nedʿu'n-nâs (Kahire 1939 [?]) adlı risâlesinde görmek mümkündür. Nitekim İhvân-ı Müslimîn hareketi de İslâmî değerleri orijinal saflığına döndürmek üzere ıslah etmeye koyulmuş, fakat modern kültür ve medeniyetin yeni değerlerini kasıtlı olarak göz ardı eden bir görünüm sergilemişti. Bu eğilim ne sosyokültürel liberalizmin ve düşünce özgürlüğünün ateşli savunucuları olan modernistlerin ne de hâlâ İslâm'a bağlılığını sürdüren, ancak etraflarındaki içtimaî ve siyasî değişimlerin de farkında olan genç neslin sempatisini kazandı. "Tarihin mantığı"na tamamıyla inanmış ve hem kendisine yeterince ilerici gelmeyen ıslahçılığın muğlaklıklarından hem de gerici olduğuna inandıkları dinî akımların koyu muhafazakârlıklarından uzak durmak isteyen genç nesil popülist bir ıslahçılığı yeğledi ve daha önceki rejimlerin uzun süre göz ardı ettiği kitlelerin tarafında yer alarak sosyal adalet için mücadele verdi. II. Dünya Savaşı sonrası siyasî-dinî literatüründe hâkim konulardan biri sosyal adalet olmuştur. Meselâ Seyyid Kutub'un el-ʿAdâletü'l-ictimâʿiyye fi'l-İslâm adlı eseri (Kahire 1952) bu çerçevede değerlendirilebilir. Genç nesil, kültürün toplumsallaşmasını savunup sömürü ve baskıyı teröre başvurmadan sona erdirecek sosyalist bir devlete dayalı yeni bir Arap-İslâm hümanizmi tesis etmeye çalıştı. Baas ideolojisiyle temelleri atılan Arap sosyalizminin teorisyenleri bu yaklaşımın savunucuları oldular. Meselâ bunlardan biri olan Selâhaddin el-Baytâr'ın es-Siyâsetü'l-ʿArabiyye beyne'l-mebdeʾ ve't-taṭbîḳ (Beyrut 1960) adlı

kitabı Arap sosyalizminin prensiplerini aynı yaklaşımla ortaya koymaktadır. Sonunda bu “ilerici” grubun ıslahçı yazarları, Ortaçağ zihniyetinin ürünü olduğunu düşündükleri kolektif kavram ve fikirleri reddettiler; ayrıca Kur’an’ın mesajına ait bazı aslî unsurları günümüzün diliyle açıklayabildikleri kadarıyla İslâm düşüncesiyle çağdaş kültürün önde gelen kavramlarını, hatta sosyalizm (iştirâkıyye) ve devrim (sevra) gibi ateist denilen ideolojilerin ürünü olan fikirleri bütünleştirmeye çalıştılar.

Sonuç olarak artık ıslah düşüncesi iki dünya savaşı arasındaki dönemde sahip olduğu güç, tecânüs ve birliğe sahip dinî ve kültürel bir akım olarak görünmese de bir kısmı sert, bir kısmı daha ılımlı çeşitli formlar alarak varlığını sürdürmektedir. İster İslâm adına müsamaha ve araştırma hürriyetini savunan, eğitim ve öğretim yoluyla halkların kurtuluşunu arzulayan, insanın akıl ve bilim yoluyla evrimleşeceği şeklinde iyimser bir görüşe sahip olan ılımlı entelektüellerin liberal ıslahçılığını, ister Peygamber yolunda mücadeleye koyulmaları ve İslâm’a yeryüzünde etkin bir var oluş kazandırma yönündeki arzularıyla İhvân-ı Müslimîn’in radikal ıslahçılığını, isterse sosyal adalet ve siyasî ahlâk talebiyle harekete geçirilmiş ve “sol kanat”a özgü terimlerle ifade edilmiş idealist gençliğin ıslahçılığını göz önüne alalım, bu eğilimlerden her biri Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve Abdurrahman el-Kevâkibî tarafından ortaya konmuş ve onların sadık takipçilerince Doğu’ya ve Mağrib’e yayılmış temel tercihlerden birini temsil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lane, Lexicon, IV, 1408, 1714-1715; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlḥ” md.; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 1; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), s. 403, 478-479; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire 1345/1927, I, 121-122; IV, 132 vd., 152; Şâtıbî, el-İʿtişâm, M. Reşîd Rızâ’nın girişi, I, 1-19; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 71; Cemâleddîn-i Efgānî - Muhammed Abduh, el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā, Kahire 1958, s. 65, 128; Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd (nşr. Reşîd Rızâ), Kahire 1379/1960, s. 7, 15, 101, 113, 124-125, 129, 139, 155-156, 169-172, 178, 195-199, 202; a.e. (nşr. Mahmûd Ebû

Reyye), Kahire 1966, s. 52; a.e.: Risalat al-Tawhid-Exposé de la religion musulmane (trc. Mustafa Abdürrâzık), Paris 1925, s. 33-34; C. Zeydân, Âdâb, IV, 186-217; M. Reşîd Rızâ, el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ, Kahire 1341/1922, s. 6-8; a.mlf., Târîḫu'l-üstâẕ, Kahire 1344-50/1925-31, I, 425-567, 605-645; II, 20, 22, 34, 175-181; a.mlf., Tefsîrü'l-Menâr, I-XII, tür.yer.; a.mlf., el-Menâr ve'l-Ezher, Kahire 1353/1934; a.mlf., Nidâʾ li'l-cinsi'l-laṭîf fî ḥuḳūḳi'n-nisâʾ fi'l-İslâm, Kahire 1992; E. Dermenghem, La vie de Mahomet, Paris 1929, XVIII. bl.; Muhammed İkbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford 1934, s. 89, 125-129, 164; H. Laoust, Le califat dans la doctrine de Rashid Ridā, Beyrut 1938, s. 21 vd.; a.mlf., Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-D-Dīn Aḥmad b. Taymīya, Kahire 1939, s. 226, 506-575, 615-630; J. H. Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1938, s. 96-287; Brockelmann, GAL Suppl., III, 310-335, 435-436; K. S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity, London 1944, VI, 6-64; J. Tâcir, Ḥareketü't-terceme bi-Mıṣr ḫilâle'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1945, tür.yer.; Selâme Mûsâ, Terbiyyetü Selâme Mûsâ, Kahire 1947, s. 52; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, s. 122 vd.; a.mlf., "Usūl", EI, VIII, 1054-1058; a.mlf., "Fıḳh", EI² (İng.), II, 886-891; J. Jomier, Le commentaire coranique du Manār, Paris 1954, tür.yer.; a.mlf., "Quelques positions actuelles de l'exégès coranique en Egypt (1947-1951)", MIDEO (1954), s. 39-72; F. M. Pareja v.dğr., Islamologie, Beyrut 1964, s. 339 vd., 583, 724-743; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, Ricâlü'l-fikr ve'd-daʿve fi'l-İslâm, Dımaşk 1379/1960, tür.yer.; Homa Pakdaman, Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani, Paris 1960, s. 81 vd., 369-382; Zâfir el-Kāsımî, Ebî: Cemâleddin el-Ḳāsımî, Dımaşk 1380/1961, s. 594, 603-604; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire 1382/1962, tür.yer.; J. Berque, "Çà et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb", Études d'orientalisme dédiéetes à la mémoire de E. Lévi-Provençal, Paris 1962, II, 471-494; Malcolm H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Rıḍā, Berkeley 1966, s. 179 vd.; Abdüllatîf et-Tîbâvî, American Interest in Syria 1800-1901, Oxford 1966, s. 247-253, 316-324; Philip K. Hitti, Lebanon in History, New York 1967, s. 452-464; Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie, Paris 1967, s. 79-86, 275-276, 287 vd., 315-331, 376 vd.; a.mlf., Ibn Bādīs: Commentateur du Coran, Paris 1971, s. 43-65; Ahmed Halefullah, el-Ḳurʾân ve müşkilâtü ḥayâtine'l-muʿâṣıra,

Kahire 1967, s. 31; Abdurrahman el-Kevâkibî, Ümmü’l-ḳurâ, Beyrut 1402/1982, s. 66-68, 118, 124-125; el-Menâr, I, Kahire 1315-16/1898, s. 1, 807, 822, 949; III (1318/1900), s. 244, 572; IV (1318/1901), s. 210; V (1319/1902), s. 459-465; IX (1324/1906), s. 515-525, 699-711, 906-925; L. Massignon, “Le vraies origines dogmatiques du Wahhabisme”, RMM, sy. 36 (1918-19), s. 320 vd.; eş-Şihâb (nşr. Abdülhamîd b. Bâdîs), Kosantîne 1925-39, tür.yer.; H. Pérès, “Les premières manifestations de la renaissance littéraire arabe en orient au XIXe siècle, Nāṣīf al-Yaziği et Fāris aš-Šidyāḳ”, Annales de l’Institut d’Etudes Orientales, I, Algier 1934-35, s. 233-256; R. Caspar, “Le renouveau du Mu‘tazilisme”, MIDEO, IV (1957), s. 141-202; Hüseyin Mûnis, “La renaissance culturelle arabe”, Orient, XLI-XLII, Hamburg 1967, s. 16-17.

Ali Merad

II. ARAP DÜNYASI DIŞINDAKİ ÇEŞİTLİ İSLÂM ÜLKELERİNDE ISLAH HAREKETİ

A) Türkiye (bk. İSLÂMCILIK).

B) İran. XIX ve XX. yüzyıl İran tarihinde ıslah kelimesinin daha çok siyasî ve içtimaî reform anlamında kullanıldığı, müslüman topluluğun bünyesinden doğup gelişen İslâmî gelenek ve âdetlerle ilgili reformu ifade eden anlamıyla Arap ülkeleri ve Hindistan-Pakistan alt kıtasından daha az seviyede ve önemde olduğu görülür. Meselâ Seyyid Kutub ve Muhammed İkbal düzeyinde etkili ve edebî birikimi olan ıslahçı şahsiyetler İran’da yetişmemiştir. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Şiî olmasının bir sonucu olarak İran’ın İslâm dünyasının diğer bölgelerindeki entelektüel hareketlerden bir ölçüde ayrı kalmasıdır. Asıl sebep ise İran’da geleneksel eğitim öğretim metotları ve müesseselerinin

öteki İslâm ülkelerine göre daha iyi muhafaza edilmiş olması ve diğer müslüman toplumlarda laik aydınlar din âlimleri karşısında daha bağımsız davranma imkânına sahip olurken İran ulemâsının kendi etki gücünü,

prestijini ve otoritesini büyük çapta koruyabilmesidir. Hatta en etkili yenilik hareketlerinin din âlimleri arasında çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Batı'nın etkisiyle oluşmuş, İslâm'ı her şeyden önce bir içtimaî ve siyasî reform aracı ve modern bilim ve rasyonalite ile uyumlu olarak temsil etmeye mütemayil belirli bir modernist akım İran'da da gelişmiştir.

İran'daki ıslahın başlangıcı, Feth Ali Şah'ın oğlu veliaht Abbas Mirza'nın Batı menşeli bir kısım askerî reformlar yapma girişiminde bulunduğu Feth Ali Şah'ın devrine (1797-1834) kadar gider. Her ne kadar yalnızca ordu kesimiyle sınırlı tutulmuşsa da bu reform tedbirleri kayda değer bir muhalefet doğurdu; bunların dine karşı olduğu, ayrıca nefret edilen Avrupalı'ya bağımlılığı benimsemek anlamına geldiği şeklinde tepkiler görüldü. Abbas Mirza bu tür girişimlere karşı, tesis etmeye çalıştığı disiplinli orduyu benimsetmek amacıyla Saf sûresinin, "Gerçek şu ki Allah yalnızca kendi davası uğrunda, sağlam ve yekpâre bir bina gibi kenetlenmiş saflar halinde savaşanları sever" meâlindeki dördüncü âyetiyle mukabelede bulunuyordu (Hidâyet, X, 436). Bundan sonra reformist düşüncede dinî emir ve yükümlülüklerden hareketle siyasî ve içtimaî değişiklikler teklif etmek olağan hale geldi. Ancak bu düşünce hiçbir zaman sistematik bir açıklamanın konusu olmadı; ayrıca çok defa köklü dinî inancı olmayan kişiler tarafından gündeme getirildi. Nihayet değişiklikleri dinî temele oturtma fikri, Batılılaşma ve reform konusunda halkın ve ulemânın desteğini kazanmak için kullanılan, gerektiğinde atılabilecek bir araç olarak düşünüldü. Bu sınıf içinde en etkili ve önde gelen isim Ermeni asıllı Mirza Melkum Han'dır (ö. 1908). Bu zat Paris'te okumuş, Dârülfünun'da hocalık yapmış, 1858'de Tahran'da kısa ömürlü bir mason locası kurmuş ve Mirza Hüseyin Han'ın görevde olduğu sırada İstanbul'daki İran sefârethânesi kadrosunda hizmet vermiştir. Onun ve fikir arkadaşlarının o dönemde Osmanlı Devleti'nde cereyan eden Tanzimat hareketinin etkisinde kaldıkları açıktır. Her ne kadar Melkum, Mirza Hüseyin'in ıslah perdesi altında şahsî zenginleşme arzusuna katılmışsa da onun XIX. yüzyıl İran'ındaki idarî reformun en önemli teorisyeni olduğu inkâr edilemez. Özel ifadelerine (bilhassa arkadaşı ve sırdaşı olan Ahundzâde'ye söylediklerine) dayanarak onun pozitivist olduğu sonucuna varılabilir. Buna rağmen İslâmî ıslahın kabul edilebilirliği ve hatta zarureti hususunda etkili ve kestirme açıklamaları sebebiyle İran'daki İslâm modernizmi tarihine ait bir şahsiyet

olarak görülür. Melkum bu konuyu birçok risâlesinde, özellikle Kitâbçe-yi Ġaybî ve 1890-1898 yılları arasında Londra'da yayımlanan Ḳānûn gazetesindeki yazılarında ele almaktadır.

Reform ihtiyacını dinî yükümlülük olarak tanımlamada hukuk önemli bir rol oynadı. Devletin yeniden kurulacak hukuku şeriat mı yoksa Batı'dan mülhem hukuk mu olmalıydı? Problem ilk etapta, refahın artması için âdil ve düzenli işleyen bir toplum kurma hedefine ulaşmada her iki sistemi de eşit derecede yararlı ve birbirine uygun görmek suretiyle çözüldü. Melkum'un gazetesinin başlığında zımnî olarak bulunan bu eşitlik, Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddevle'nin Yek Kelime adlı risâlesinin başlığında (belki daha çok kendi kendini ikna için) açıkça ifade edildi (1870). "Tek kelime" anlamına gelen bu başlığın işaret ettiği şey İran'ın meselelerine yeterli çözümü ihtiva eden hukuktur. Söz konusu olan hukuk, Mirza Yûsuf Han'ın Kur'an ve hadisten iktibaslar yaparak İslâm'a uygun olduğunu ispatlamaya teşebbüs ettiği Fransız kanunudur. Mirza Yûsuf Han, benzeri bir gaye ile yazdığı Rûḥ-ı İslâm adlı bir başka eserinde şunları söylemektedir: "Kur'an'da ve sahih hadislerde medeniyetin ve ilerlemenin araçlarına dair birilerinin, 'Şu ve şunlar İslâm'a aykırıdır' veya, 'İslâm'ın prensipleri ilerleme ve medeniyete engeldir' demelerini imkânsız kılan delil ve işaretler buldum."

Her ne kadar düşüncesindeki dinî vurgu Melkum ve Mirza Yûsuf'tan çok daha yoğun ise de bütün modern dinî ıslah akımlarının atası olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunan Cemâleddîn-i Efgānî'nin İran'daki tesiri Batılılaşma'ya da vesile olmuştur. Efgānî'nin İran üzerindeki etkisi, İran menşeli olmasına ve modern İran tarihine dair yazılarda sık sık abartılarak zikredilmesine rağmen Mısır üzerindeki etkisinden daha azdır. Onun dini savunduğu önemli eseri Ḥaḳīḳat-i Meẕheb-i Neyçerî Haydarâbâd'da yazılıp ilk defa yine orada yayımlandı (1298/1881). Bu eserin Arapça tercümesi er-Red ʿale'd-Dehriyyîn belki de Farsça orijinalinden daha fazla tanınıp okunmaktadır. 1886 ve 1889-1891 yıllarında Efgānî'nin İran'a gerçekleştirdiği iki seyahatinde karşılaştığı değişik kesimdeki insanlar üzerinde ciddi bir etki bıraktığı anlaşılmaktadır. Bunların arasında, meşrutiyet devrimini destekleyen müctehidlerin en önde geleni Seyyid Muhammed Tabâtabâî'nin babası Seyyid Sıddîk Tabâtabâî, Meşrutiyetçiliğin ünlü savunucusu Mirza Nasrullah İsfahânî ve Mâlik el-

Mütekellimîn zikredilmelidir. Efgānî, 1890'da Tahran'ın güneyindeki Şah Abdülazîm Türbesi'ne sığındığı zaman daha az önemde insanlarla karşılaştı. Öldükten sonra hakkında söylenenler kadar olmasa bile yine de onun İran'daki çağdaşlaşma hareketini güçlendirdiği düşünülebilir.

Efgānî'nin tesirine bağlanan konuların başında İran modernizminde önemli yeri olan panislâmizm gelir. O zamanlar hem Osmanlı Devleti'nin hem de İran'ın Batı emperyalizmi tarafından yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığına inanıldı ve Osmanlı hükümdarının hâkimiyeti altında birleşilmesi uygun bir savunma yöntemi olarak görüldü. Efgānî, 1892'de İstanbul'da bu fikrin güçlendirilmesi yönünde propaganda yapmaları için sürgündeki İranlılar'dan oluşan bir grup kurdu. İran ve Irak'taki kutsal şehirlerde bulunan ulemâya mektuplar gönderildi ve olumlu cevaplar alındı. İstanbul ile Şiî ulemânın arasındaki irtibat Efgānî'nin ölümüne kadar devam etti ve özellikle 1900 ile 1903 yılları arasındaki İran'ın bir kısım meselelerinde önemli rol oynadı. Farsça'da panislâmizm konusundaki en ciddi değerlendirmeyi, Kaçar Prensi Mirza Ebü'l-Hasan Şeyh er-Reîs'in İttiḥâd-ı İslâm başlığıyla yazdığı risâlede (Bombay 1894) görmek mümkündür. Sonraki yıllarda ve özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslâm birliği hissiyatı İran'da yeni ifadeler buldu. Bu fikir, hem siyasî alanda iş birliğini temin etme hem doktrin alanında Şiîler ve Sünnîler'in paylaştığı inançları vurgulayarak bir dinî yakınlaşmayı hedeflemekteydi.

Özellikle sosyal ve pedagojik reformların dinî bakımdan önceliğiyle çağdaş bilimsel metotları elde etmenin gerekliliği gibi belirli modern temalar, Azerbaycanlı Tâlibof'un hem vurgu hem de amaç bakımından ilk planda dinî sayılmaması gereken Kitâb-ı Ahmed (İstanbul 1314/1896) ve Mesâlik-i Muhsinîn (Kahire 1323) adlı eserleriyle onun hemşehrisi Zeynelâbidîn-i Merâgī'ye ait Seyâhatnâme-i İbrâhîm Big (I-III, 1903-1909) gibi

eserlerde ima edildi. Ulemâdan da birkaç kişi eğitimde bazı yeniliklerin olmasını savunmuştur.

Belli derecede bir etkilenmeden söz edilebilse de işaret edilen eserlerin ve yönelişlerin çoğu ulemâdan sudur etmemiştir. Ancak Meşrutiyet İnkılâbı yıllarında (1905-1911) siyasî ve içtimaî reform konularında ulemâ sınıfının gerçek bir endişeden kaynaklanan ilmî terimlerle ifade edilmiş ciddi ve

tutarlı açıklamalarına rastlanmaktadır. Bu konuda kayda değer bir çalışma, Şiîlik açısından Meşrutiyet'i ele alan Tenbîhü'l-ümme ve Tenzîhü'l-mille der Esâs ve Uṣûl-i Meşrûṭiyyet adlı eserdir (İlk defa Necef'te 1327 yılında, daha sonra Seyyid Mahmûd Tâlikānî'nin önsözüyle 1955'te basıldı). Eserin yazarı, 1891-1892 yıllarında tütün boykotunda çok etkili olan fetvanın sahibi Hasan eş-Şîrâzî'nin talebesi, Necefli müctehid Şeyh Muhammed Hüseyn-i Nâînî'dir. Nâînî, aynı zamanda Molla Muhammed Kâzım Horasânî ve Molla Abdullah Mâzenderânî gibi büyük meşrutiyetçi şahsiyetlerin de yakın arkadaşı idi. Bazan İranlı ulemâdan hatırı sayılır bir kısmının Meşrutiyet İnkılâbı'na katılmasının genelde bir fikrî kargaşanın veya çevreden gelen baskının sonucu yahut ulemânın devlete karşı geleneksel düşmanlığının basit bir uzantısı olduğuna inanılır. Halbuki Nâînî'nin anılan kitabı, ulemânın anayasacılığı desteklemesinin Kur'an ve Sünnet'e dayandırılan müsbet doktrinel sebeplerini ortaya koymaktadır. O devletin fonksiyonunu, toplum içinde uyumu tesis etmek ve onu dış saldırılara karşı korumak tarzında tarif etmiştir. Devletin elinde bulunan güç sadece bu fonksiyonları icra ile sınırlı olmalıdır; burada az da olsa aşırılığa kaymak devleti istibdada götürür; bu ise neticede hükümdara ilâhî hükümranlık sıfatlarını gasbetme eğilimi verecektir ki bu da onu şirk denilen büyük günahı işlemiş durumuna düşürecektir. Bu tür bir sapıklığa düşmek sadece yöneticinin günah ve hatadan mâsum olmasıyla engellenir. Bu sebeple de meşrû hükümranlık hayatta oldukları sürece Ehl-i beyt imamlarına aittir. On ikinci imamın gaybûbetiyle birlikte tam meşruiyet dünyevî alandan kaldırılmış bulunduğundan hâkimiyeti gasbetme eğilimi az da olsa bütün rejimlerden beklenebilir. Bununla birlikte yöneticinin gücünün sınırını asgari düzeye indirmek hem mümkün hem de istenen bir şeydir. Bu ise Kur'an'da belirtilen istişârî prensipleri uygulayacak temsilcilerden oluşan bir meclis ihdas etmekle başarılacaktır. Böyle bir meclis şeriatta bulunmayan konularda kanun yapıcı olarak hareket edebilecek, Kur'an ve Sünnet'teki genel düzenlemeleri özel konulara uygulamada tamamlayıcı çalışmalar yapabilecektir. Meclisin fonksiyonu ise anayasa ile düzenlenecektir. Anayasanın yeni ve daha şümullü bir kanun olarak şeriatla rekabet edeceği itirazı yanlış bilgilenmeden veya kötü niyetten kaynaklanmaktadır. Meclise sınırlı kanun yapma yetkisinin tanınması dinî ve seküler hukuk ikilemini ortaya çıkarmıştır; fakat mecliste bir müctehidler heyetinin bulunmasıyla seküler kanunların zararsızlığı garanti edilecektir. Herhangi bir olayda kanunlarına göre hayatın her

safhasının düzenlendiği bir şeriatın tam uygulanması ise ancak gāib imamın yeniden zuhur etmesiyle mümkün olacaktır. Nâînî'nin Şiîlik açısından anayasal yönetimin arzu edilir olduğuna dair ifadeleri, sadece ulemânın siyasî otoritenin kaynağı olarak hem Kur'an hem de anayasaya nasıl müracaat ettiklerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda ortak politik hedeflere ulaşmada seküler unsurlarla uzlaşmanın onlar için mümkün olduğunu da gösterir. Nâînî'nin bu fikirlerine birkaç din âlimi katıldıysa da (Resâʾil-i Meşrûṭiyyet, nşr. Gulâm Hüseyin Zergerî Nejâd, Tahran 1374 hş./1995) Meşrutiyet İnkılâbı'nın sonuçlarından dolayı hayal kırıklığına uğrayınca ortaya attığı teoriden vazgeçtiği söylenmektedir.

Himayesinde milliyetçi ve seküler ideolojilerin ve İslâm karşıtı temayüllerin geliştirildiği Rızâ Şah dönemi boyunca (1925-1941) İslâmî terminoloji ile ifade edilen modernist düşünce ve anlatım arka planda kaldı. Bununla birlikte özellikle dinî kanıtlara başvurarak Şiîlik'te reforma gidilmesine yönelik çağrılar ilk defa Rızâ Şah döneminde yapıldı. 1928'de medenî kanun tasarısını hazırlamada Ali Ekber Dâver'e yardım eden ve Rızâ Şah rejimiyle dinî temaslarını sürdüren Şeriat Sengelecî, on iki imamın şefaati ve imamların Irak ve İran'daki türbelerini ziyaret etme inancını tevhidin ihlâli sayarak tenkit etti; dinî uygulamalarda taklidi Kur'an'a aykırı bularak reddetti; cami inşasında minaresi ve kubbesi olmayan basit bir tarzın uygulanması gerektiğini öne sürdü. Bütün bu fikirleriyle Sengelecî, daha önce Hicaz'a ziyareti esnasında bilgi sahibi olduğu Vehhâbîlik'ten açık biçimde etkilenmişti; ancak daima Şiî bir kimliğe sahip olduğunu iddia etti. Ali Ekber Hakemîzâde, Esrâr-ı Hezârsâle adlı kitabında çağdaşı olduğu Sengelecî'ninkilerle aynı hedeflere saldırdı. Yine Sengelecî'nin çağdaşı olan Ahmed-i Kesrevî, Şîʿagerî adlı kitabında Şiî geleneğine çok daha geniş kapsamlı eleştirilerde bulundu ve bu onun 1946'da bir suikasta kurban gitmesine yol açtı. Bu üç kişiden hiçbirinin kayda değer bir takipçi kitlesi olmadı. Söz konusu polemiklerini ilginç kılan başlıca unsur, onlara Keşf-i Esrâr adlı basılmış ilk eseriyle İmam Humeynî tarafından topluca cevap verilmiş olmasıydı.

Muhammed Rızâ Şah'ın tahta geçirilmesinden sonra o devirden itibaren alanı gittikçe daralmasına rağmen dinî çevrelerin de kullandığı sınırlı bir ifade hürriyeti getirildi. İslâmî çağdaşlık ilk defa II. Dünya Savaşı sonrasında İran'da gelişmeye başladı. İslâmî yönelişlere sahip bir grup

aydın faaliyet içine girdi; bunların arzusu Şiî İslâm'ı reforma tâbi tutmak değil onun sosyal ve kültürel cazibesine yeniden hayat vermekti. Bununla birlikte meşgul oldukları bilim ve dinin uzlaştırılması, temel dinî uygulamaların aklîliği, hurafelerin dinden ayıklanması, ilerlemeye inanma ve sosyal reform arzusu gibi konular, Efgānî'den itibaren Sünnî dünyadaki ıslah taraftarlarınca ortaya atılan tartışma konularını hatırlatmaktadır. Söz konusu aydınlar önce Kānûn-ı İslâm adlı bir dernekte toplandılar, sonra da müslüman doktorlar, mühendisler ve öğretmenler gibi çeşitli meslek birliklerinde faaliyet gösterdiler.

Muhammed Rızâ Şah'ın tahta çıkışından Başbakan Musaddık'ın Temmuz 1953'teki azline kadar geçen sürede halkın meselelerinde etkin bir faktör olarak İslâm'ın yeniden canlanışı siyasî faaliyetlerin yoğunlaşması şeklinde de görülür. Bu tesbitler, Nevvâb-ı Safevî liderliğindeki Fidâiyyân-ı İslâm teşkilâtının ve Âyetullah Ebü'l-Kāsım Kâşânî gibi şahsiyetlerin faaliyetlerinde görülmektedir. Fidâiyyân, toplum ve devlet hayatını İslâm'a göre yeniden düzenlemek için öngördükleri tedbirleri Rehnümâ-yı Ḥaḳāʾiḳ adı altında bir beyannâmede ortaya koydular. Onların yayın organları Zelzele ise sadece o günün meseleleri hakkındaki geniş yorumları ihtiva etmekteydi. Necef'teki Molla Kāsım Horasânî'nin en önde gelen öğrencisi olan Kâşânî, her ne kadar geçici bir süre Fidâiyyân'la iş birliği yapsa da XX. yüzyılın başındaki geleneksel anayasacı müctehidleri temsil eder. Kâşânî, konuşma ve mektuplarında Nâînî gibi Kur'an ve anayasayı siyasî otoritenin iki ayrı kaynağı tarzında kabul etmekle ilk ulemâ

neslinin düşüncesini yansıtır. Bu konuya dair ifadeleri o devirdeki aşırı tansiyonu yansıtan polemikçi sivriliği ihtiva etmektedir.

Bu devirde İran'ın dinî hayatında en önde gelen şahsiyet, ilimde Kâşânî'den üstün olduğu herkes tarafından kabul edilen Âyetullah Hüseyin Burûcirdî olmuştur. Sessiz ve siyasî tavrında bazan itaatkâr olan Burûcirdî, içtimaî ve siyasî meselelerle ciddi tarzda alâkadar olmadığı için hiçbir anlamda modernist olarak adlandırılamaz. Her şeye rağmen Burûcirdî, on beş yıl İsnâaşeriyyeci Şiî topluluğun tek merci-i taklîdi olarak görev ifa etti, bu arada yenilenme ve dinî müesseselerin kendi kendilerini tenkit etmesi sürecini başlattı. Ölümünden sonra daha da hızlanan bu süreç, İran'daki çağdaş dinî ilgi ve düşüncenin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmuştur.

Burûcirdî, Kum'dan ülkenin bütün bölgelerine ulaşan "sehm-i imâm"ın toplanmasını sağlayan bir iletişim ağı kurmuştu. Daha sonra dinî rehberlik ve emirlerin yayılmasında bu ağın çok faydalı olduğu görüldü. İlmî sahada da bağımsız hadis çalışmalarını canlandıran Burûcirdî, Hür el-Âmilî'nin Tafṣîlü vesâʾili'ş-Şîʿa adlı temel Şiî el kitabının tenkitli neşrini teşvik etti. Sünnî-Şiî yakınlaşmasına da ciddi bir ilgi gösterdi ve bunun için Ezher Üniversitesi rektörleriyle yazışmalara girişti. Onların da konuya sıcak bakmaları üzerine bir şubesi Kum'da açılmak üzere, Kahire'de Risâletü'l-İslâm adlı bir yayın organı olan Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye adında bir müessese kuruldu. Burûcirdî'nin bu ilgisi ölümüne kadar devam etti. Tahran ile Kahire arasında diplomatik ilişki bulunmamasından dolayı başlangıçta Ezher'le bağlantıyı devam ettirmek zor olduysa da 1970'te bu engel kaldırıldı. 1971 yazında Ezher Üniversitesi Rektörü Muhammed Fahhâm, İran'a gerçekleştirdiği uzun bir ziyaret sırasında Meşhed'deki Âyetullah Muhammed Hâdî Mîlânî'nin de içinde bulunduğu ileri gelen birçok müctehidle görüştü. Burûcirdî'nin başlattığı diğer bir verimli faaliyet de Avrupa'daki İranlılar'ın ihtiyaçlarını gidermek ve ilgilenen Avrupalılar'a Şiîliğin tanıtımını yapmak üzere Batı Avrupa'ya temsilciler göndermesidir.

Burûcirdî'nin ölümünün açtığı boşlukla lidere ve onun yol göstericiliğine duyulan ihtiyaç da açıkça ortaya çıktı. Burûcirdî'nin, derin bir saygı görmesine rağmen Musaddık devrinde İran'ı sarsan olaylarda dirâyetli bir rehberlik göstermede başarısız olması bir eksiklik olarak hissedildi. Böylece artık topluma etkili bir rehberlik yapmak ve çağdaş problemlere İslâmî çözümler üretebilmek için geleneksel dinî ilimlerde derinleşmiş olmanın yetmediği de ortaya çıkmış oldu. Diğer taraftan belirtilen gaye için zaruri görülen birçok özel ilmî dalda yetkin hale gelmek bir tek şahsın gücünün üstündedir. Bundan dolayı bazıları kolektif bir merciin uygun bir çıkış olduğu sonucuna ulaştılar. Teklif edilen diğer çözümlerle birlikte bu fikirlerin birçoğu, Baḥs̱î der Bâre-yi Merciʿiyyet ve Rûḥâniyyet başlığı ile ilk baskısı 1963'te yapılan ve o zamandan beri ilâve edilen materyallerle yeniden basılan kolektif bir kitapta ifade edilmektedir. Hem ulemâdan hem de dinî olmayan ilimlerle uğraşan uzmanlardan oluşmuş yedi kişinin yazdığı bu kitap, Nâînî'nin anayasal hükümeti tartışmasından bu yana belki de en etkili ve en esaslı dinî eserdi. Kitap taklit, ictihad ve velâyet gibi temel kavramları (Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ve Murtazâ Mutahharî tarafından ele alınmıştır) ve genelde din adamları sınıfının,

özelde merciin sosyal fonksiyonu (Mehdî Bâzergân ve Seyyid Muhammed Bihiştî meseleyi tartıştılar) hakkında kısa fakat sarih açıklamaları ihtiva eder. Bu kitabın belki de en önemli bölümü, dinî müesseseleri devlet ve halkın baskısına karşı korumak amacıyla bu müesseselere bağımsız maddî kaynak temin etmenin gerekliliğini savunan Mutahharî'ye ait bölümle Bâzergân ve Seyyid Murtazâ Cezâirî'nin ferdî olanın yerine kolektif merciin (Cezâirî'nin tabiriyle şûrâ-yı fetvâ) konulmasını savunduğu bölümdür.

Şiîliğe mahsus bu tür meseleleri tartışmanın yanında, II. Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasının başka yerlerinde yazılan modernist eserlerin Farsça'ya tercümesi de İran'daki dinî alana katıldı. Eserleri sık sık tercüme edilen yazarlardan bazıları şunlardır: Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Yûsuf el-Kardâvî ve İhvân-ı Müslimîn ile irtibatlı olan diğer yazarlar, Pakistan'daki Cemâat-i İslâmî'nin lideri Ebü'l-Alâ el-Mevdûdî. Bu çevirilerden etkili olan kitaplar arasında Seyyid Kutub'un el-ʿAdâletü'l-ictimâʿiyye fi'l-İslâm adlı eseri zikredilmelidir. Bu tercümelerin ihtiyaç duyulan yerlerinde Şiîler'in ayrıldığı noktalar dipnotlarda belirtilmiştir.

İran'da modernist literatürde etkili olmuş orijinal ve verimli yazarların başında adı geçen kolektif esere de katkıda bulunan Mehdî Bâzergân gelir. Bâzergân, bilimsel gerçeklikle dinî hakikatin uyuştuğunu akıcı ve ikna edici bir üslûpla anlatan bir yazar olarak nitelendirilebilir. İlk eseri Muṭahhirât der İslâm (Tahran 1322 hş./1943; daha sonra tekrar basılmıştır), İslâmî emirlerde ve ibadetlerde biyolojik ve hijyenik temizliğin yerini ve önemini anlatmıştır. Daha sonra yayımladığı ʿIşḳ ve Perestiş de (Tahran 1335 hş. / 1956) anılmaya değer bir çalışmadır. Duʿâʾ (Tahran 1343 hş. / 1964) başlıklı eserinde duanın psikolojik faydalarından bahseder; Ders-i Dindârî (Tahran 1344 hş./1965) adlı kitabında ise modern dünyada insanın ve toplumun dine ihtiyacının devam ettiğini vurgular. Bâzergân, aynı zamanda Rızâ Şah döneminde dinî merkezli Nihdat-i Âzâdî'nin ilham kaynaklarından biri ve İslâm devriminden sonra İran İslâm Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı olarak politik bakımdan da faal bir şahsiyetti. Onun bu faaliyetlerindeki arkadaşlarından biri de Cihâd ve Şehâdet (Tahran 1385/1965) dahil olmak üzere birçok önemli eserin yazarı olan ulemâdan Seyyid Mahmûd Tâlikānî'dir.

Bâzergân ve Tâlikānî'nin eserlerinin çoğu, Şirket-i İntişâr diye bilinen ve sık sık modernist dinî eserler yayımlayan Tahran'daki bir basımevi tarafından neşredildi. Modern meselelerle ilgili diğer yayınlar arasında Ali Gaffûrî'nin, İslâm'ın evrensel insan hakları fikrini daha önceden belirlediğini göstermeyi hedefleyen İslâm ve İʿlâmiyye-yi Cihânî-yi Ḥuķūķ-i Beşer (Tahran 1342 hş. / 1964) adlı eseri; Muhammed Takī Şeriatî'nin Kur'an'ın son cüzünü akılcı bir temayülle yorumlayan Tefsîr-i Nüvîn ve Muhammed Müctehid Şebisterî'nin İslâm'ın evrenselliği ve kardeşliği teşvik eden yönlerini vurgulayan Câmiʿa-yı İnsânî-yi İslâm (Tahran 1347 hş. / 1969) adlı kitapları sayılabilir.

Burada zikre değer çok özel dinî literatür alanlarından biri de popüler dinî biyografilerdir. Bu alanın önemli temsilcisi Zeynelâbidîn Rehnümâ olup onun Hz. Peygamber'in biyografisine dair oldukça başarılı olan ve ilk baskısı 1937'de yapılan Peyâmber adlı eseri on beşinci baskıyı geçti; eser Fransızca'ya da tercüme edildi (Paris 1957). Rehnümâ'nın eserinde başarılı bir hikâye tekniği ve kendisinin kurduğu serbest diyalog üslûbu kullanılmıştır. İki cilt halinde yazdığı Zindegânî-i İmâm Ḥüseyin (yeni baskısı Tahran 1345 hş. / 1966) adlı eseri de benzeri bir popülarite kazanmıştır.

Şîa'nın özel kimliğini vurgulamak, bazan da Sünnî-Şiî yakınlaşmasına yardımcı olmak için sayısız eser yazılmıştır. Bu

kategorinin belki de en önemli kitabı Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Şîʿa der İslâm adlı eseridir (Tahran 1347 hş. / 1969). Hz. Peygamber'in Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'yi halife olarak tayin ettiği şeklinde yorumlanan olayı anlatan ve kısmen Farsça'ya çevrilen el-Ġadîr adlı Arapça hacimli eseri de Şeyh Abdülhüseyin Emînî kaleme almıştır. Bu konuyu daha popüler tarzda ele alan kitap ise kolektif tarzda yazılan Ḥassâsterîn Ferâz-i Târîḫ yâ Dâstân-i Ġadîr'dir (Tahran 1347 hş. / 1969). Diğer bazı eserler de din adamları aleyhtarlığı yapan Ahmed-i Kesrevî'nin sık sık basılan kitabı Şîʿagerî'deki Şiîliğe yöneltilen itirazları çürütmek için kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Hâc Sirâc Ensârî'nin Şîʿa çi Mîgûyed (Tahran 1327 hş. / 1948) ve Muhammed Takī Şeriatî'nin Fâʾide ve Lüzûm-i Dîn (1965) adlı eserleri sayılmalıdır. Son olarak daha çok Bahâîliği reddetmek için yazılan broşür niteliğinde kitaplar da mevcuttur. Kitapların

yanında dinî konulara dair vaaz ve konferansları içeren sesli yayınlar İran'da da çağdaş İslâm düşüncesinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Muhammed Takī Felsefî ve Hüseyin Râşid gibi isimler meşhur olan vâizlerdir.

Savaş sonrası dönemdeki bir başka yenilik ise kendisini sesli ve yazılı yayınla dinî tebliğe adamış teşkilât ve cemiyetlerin kurulmasıdır. Meselâ 1965'te Kum şehrinde, Burûcirdî'nin vasiyetini gerçekleştirmek için diğer önemli bir müctehid olan Âyetullah Muhammed Kâzım Şerîatmedârî'nin himayesinde Dârü't-Teblîğ el-İslâmî adında bir müessese kurulmuştur. Bu müessese öğrencileri, medreseler gibi sadece bilgi vererek değil aynı zamanda halk arasında dini yayma fikrini aşılayarak dinî konularda eğitmeyi gaye edinmekteydi. Tebliğ faaliyetleri yapmayı amaçladığı için İngilizce'nin de okutulduğu bu müesseselerin kuruluşunun dördüncü yılı münasebetiyle çağdaş yazarların katkılarıyla dinî meseleleri ele alan Sîmâ-yı İslâm adlı bir kitap basılmıştır. Yine 1965'te Tahran'da kurulan Hüseyniyye-yi İrşâd ise seküler eğitim almış genç neslin İslâm'a bağlılığını sağlamayı hedefliyordu. Faaliyetleri çok başarılı olan bu kurumun en etkili şahsiyeti Ali Şeriatî idi. Köktenci bir yaklaşıma sahip olan Şeriatî'nin İslâm Devrimi'ni hazırlayan yıllarda büyük etkisi oldu. Kendisi, geleneksel İran Şiîliği'nin birçok yönünü reddetme hususunda açık seçik bir tavra sahipti. Ona göre geleneksel Şiîlik asıl Hz. Ali Şiîliği'nden bir sapmaydı ve temelleri Safevî hânedanı tarafından atılmıştı. Onun Teşeyyuʿ-i ʿAlevî, Teşeyyuʿ-i Ṣafevî (Tahran, ts.) adlı eseri bu konuyu işlemektedir. Şeriatî'ye göre Safevî Şîası hurafe ve boş bir şekilcilik üzerine, Alevî Şîası ise aklîlik ve sosyal şuur üzerine kurulmuştur. Onun yaptığı bir başka ayırım kültür olarak İslâm ve ideoloji olarak İslâm ayırımıdır. Şeriatî ilkini faydasız tarihî ilâveler dizisi diye reddetmiş, ikincisini ise gerçek İslâm kabul etmiştir. Sünnî dünyadaki birçok ıslah taraftarı gibi Şeriatî de din ilimlerinde sağlam bir temelden mahrumdu ve onun ulemâya karşı tavrı en iyimser yorumla müphemdi. Bu yüzden ondan tevarüs edilen fikirlerin İslâm Cumhuriyeti'nde çatışma konusu olması şaşırtıcı değildir; bunun sebebi, kısmen dindar entelektüellerle ulemânın söylemleri arasında süregelen rekabet problemi gibi daha geniş meselelerle ilgili bulunmaktadır. Bir müddet Hüseyniyye-yi İrşâd'da faaliyet gösteren Âyetullah Murtazâ Mutahharî, çeşitli İslâmî konularda verdiği konferanslar ve kaleme aldığı kitaplarla Şeriatî ile aynı yolda çalıştıysa da bir din âlimi olması sebebiyle

eserleri daha kalıcı olmuş, devrimden sonra da okunmaya ve okutulmaya devam etmiştir.

Burûcirdî'nin 1961'deki ölümünden sonra birçok İranlı Şiî tarafından merci-i taklîd kabul edilen İmam Humeynî ile fikrî ve siyasî mücadelesinde daima onun yanında yer alan ve hepsi de ulemâdan olan Ali Ekber Hâşimî Rafsancânî, Hüccetülislâm Cevâd Bâhûner, Âyetullah Murtazâ Mutahharî, Âyetullah Seyyid Muhammed Bihiştî, Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî, Âyetullah Muhammed Mehdevî Kânî, Âyetullah Seyyid Ali Hamaney gibi isimlerin İran'da yürüttükleri ilmî, içtimaî ve siyasî faaliyetlerin başarısında olduğu gibi Humeynî ve arkadaşlarının 1962'de temellerini attıkları ve nihayet 1979'da gerçekleştirdikleri devrimin halk tarafından büyük destek görmesinde ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasında da bu ülkenin kendi şartlarına has olup bir asra yakın geçmişi bulunan mezkûr faaliyetlerin ihmal edilemez bir rolünün bulunduğu muhakkaktır (geniş bilgi için bk. HUMEYNÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Hidâyet, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, X, 436; Firîdûn Âdemiyet, Fikr-i Âzâdî ve Muḳaddime-yi Nehḍat-i Meşrûṭiyyet-i Îrân, Tahran 1340 hş./1961; Yahya Armajani, "Islamic Literature in Postwar Iran", The World of Islam, London 1960, s. 271-282; R. W. Cottam, Nationalism in Iran, Pittsburgh 1964; N. R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Dīn al-Afghanī, Berkeley 1968; a.mlf., "Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism", Comparative Studies in Society and History, IV/3 (1962), s. 265-295; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley 1969; a.mlf., "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran", Sufis, Saints and Scholars (ed. N. R. Keddie), Berkeley 1972, s. 231-255; a.mlf., Mīrzā Malkum Khān: A Study in the History of Iranian Modernism, Berkeley 1973; Shaul Bakhash, Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars: 1858-1896, London 1978; Yann Richard, "Sharī'at Sangalajī: A Reformist Theologian of the

Rıḍā Shāh Period”, Authority and Political Culture in Shi’ism (ed. Said Amir Arjomand), Abany 1988, s. 159-177; a.mlf., “Clercs et intellectuels dans la république islamique d’Iran”, Intellectuels et militants de l’Islam contemporain (ed. G. Keppel - Y. Richard), Paris 1990, s. 29-70; CHIr., VII, tür.yer.; A. K. S. Lambton, “A Reconsideration of the Position of the Marja‘ Al-Taqlīd and the Religious Institution”, St.I, XX (1964), s. 115-135; Azmi Özcan, “Jamaladdin Afghani’s Honorable Confinement in Istanbul and Iran’s Demands for His Extradition”, Osm.Ar., sy. 15 (1995), s. 285-291.

Hamid Algar

C) Hindistan.

Hint alt kıtasında (bugünkü Bengladeş, Hindistan, Pakistan ve Srilanka) İslâm’ın yayılmaya başlamasından itibaren müslümanlar daima azınlık olarak yaşamak durumunda kalmışlardır. Birçok farklı din ve inanışın bulunduğu bu çevrede kaçınılmaz olarak gerçekleşen karşılıklı etkileşim, bazı gayri İslâmî unsurların müslümanlar tarafından da benimsenmesine yol açmış, bu durum, zaman zaman bir kısım ulemâ ve tasavvuf erbabını İslâm inancını yabancı unsurlardan temizleme gayretlerine sevketmiştir. Kaynaklarda bununla ilgili dağınık halde epeyce bilgi bulunmakla birlikte teknik anlamda Hindistan’da ıslahın başlangıcı Şah Veliyyullah’ın (ö. 1762) çalışmalarına dayandırılmaktadır.

XVIII. yüzyılla birlikte Hindistan’daki Bâbürlü hâkimiyetinin gerileme ve çöküş sürecine girmesi müslümanlar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Müslümanların tarihlerinde ilk defa siyasî hâkimiyeti kaybetmeleri psikolojik sarsıntılara, bunu takip eden iktisadî ve idarî güçlükler de halkın bâtıl inanışlara, hurafelere ve bazı büyüklerin mezarlarından medet ummalarına yol açmıştır. Genel olarak bunalım dönemlerinde birçok toplumda yaşanan bu tür gelişmelerin Hindistan’da fazlasıyla görülmesi, halkın bu yönelişinden istifade etmek isteyen bazı dinî kisveli şahıs ve müesseselerin de ortaya çıkmasına

zemin hazırlamıştı. Bu şartlar çerçevesinde, bir Nakşibendî olan ve aynı zamanda Medrese-i Rahîmiyye adında bir medresesi bulunan Şah Veliyyullah gerçek İslâmî değerleri ortaya çıkarmak, inancı hurafelerden temizlemek, eğitim ve ahlâk seviyesini yükseltmek amacıyla bir ıslah hareketi başlatmıştır. Bundan sonra da Sir Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed İkbal'e kadar Hindistan'da görülen bütün ıslah önderleri Şah Veliyyullah'ın öğretisinin etkisi altında kalmış, onun yolunu takip etmişlerdir.

Şah Veliyyullah, kendi toplumunun içinde bulunduğu olumsuz şartlara Kur'an ve Sünnet çizgisinde sistemli bir şekilde çare bulmaya çalışan en önemli ilk şahsiyet olması bakımından Hindistan İslâm kültüründe ayrı bir yer işgal eder. Bu amaçla önce Kur'an'ın Farsça meâlini hazırlayarak Arapça bilmeyen halkın kutsal kitaplarını anlamalarını sağlama yönünde ilk defa ciddi bir adım atmıştır. Şah Veliyyullah'ın gayelerinden biri de müslümanların saadet ve kurtuluşunu hazırlayacak risâlet geleneğinin en güzel şekliyle Kur'an'da yer aldığını göstermektir. Diğer dinî kitaplardaki birçok rivayet ve yorum sonradan ilâve edilmiş ve sahih hadislerle uydurma olanları birbirine karıştırıldığı için neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlamak çok zor hale gelmiştir. Şah Veliyyullah'ın İzâletü'l-ḫafâʾ ve Ḥüccetullāhi'l-bâliġa gibi eserleri onun İslâmî ilimlerdeki derinliğini ortaya koyduğu gibi halkın gayri İslâmî inanışlara yönelmesini önlemede önemli rol oynamıştır. Meselâ, Ḥüccetullāh'ta inanç, ibadet, tasavvuf, aile, cemaat hayatı ve sosyal ilişkiler, iktisadî meseleler, devlet idaresi, tebliğ ve cihad gibi neredeyse insanla hayat arasındaki her türlü mesele ele alınarak Kur'an ve Sünnet açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Eserin girişindeki uzun takdimde Şah Veliyyullah din, insan tabiatı, kader, kültürel gelişme gibi birçok önemli kavram ve terimle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Daha sonra toplumun mevcut durumunu ele alarak sûfîleri şeriattan ayrılmakla, ulemâyı dünyaya iltifat etmekle, idarecileri de bencillik ve zevku safa peşinde koşmakla itham ederek eleştirmiştir. Toplumdaki bâtıl inanışlar ve hurafelerle ilgili olarak özellikle Hinduizm etkisinin görüldüğü alanlarla türbe ve mezarlarda ibadet yapmayı reddetmiş, İslâm'da kutsal mekân olarak sadece Kâbe, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ'nın ziyaret edilebileceğini, müslümanların türbeleri -özellikle sûfî ve şeyhlerin mezarlarını- kutsal sayarak ziyaret etmelerinin günah olduğunu belirtmiştir. İslâm düşüncesinin gelişmesi sürecinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile ona

karşı ağır tenkitler yöneltmiş olmasına rağmen Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin önemli katkıları bulunduğunu, İbnü'l-Arabî'nin İslâm metafizik felsefesini devam ettirdiğini, İbn Teymiyye'nin ise Peygamber geleneği ve şeriatın yorumlanmasında önemli bir isim olduğunu ifade etmiştir. Bu da gösteriyor ki Şah Veliyyullah bu iki alanı, yani saf tasavvufla şeriatı birlikte ele alan bir anlayışı temsil etmektedir.

Şah Veliyyullah'ın oğlu Şah Abdülazîz ed-Dihlevî bu halkanın devamıdır. Babasının özelliklerini tevarüs etmesinin yanı sıra onun vazifesine de devam etmiş ve kardeşleri Şah Abdülkādir ile Şah Refîuddin'in yardımlarıyla Medrese-i Rahîmiyye'yi bir ıslah hareketi merkezi haline dönüştürmüştür. Medresedeki eğitim öğretim programında talebelere aklî ve naklî ilimler beraberce öğretilmekte, böylece zamanın ve toplumun ihtiyaçlarına gerçekçi cevaplar verebilecek ve toplumu ahlâk bakımından yükseltebilecek bir seviyenin yakalanmasına çalışılmaktaydı.

Hindistan müslümanları, XIX. yüzyılın başlarından itibaren İngiliz hâkimiyetiyle birlikte misyonerlik faaliyetlerini de bir tehdit olarak hissetmeye başladılar. İngiliz görevlilerin koruyup teşvik ettiği misyonerler, eğitimsiz insanların bile anlayabilecekleri kadar sade yazılmış çok sayıda kitap ve risâle yardımıyla geniş halk kitlelerine ulaşmaya başlamışlardı. Bu risâlelerde İslâm ve Hinduizm uydurma ve bâtıl dinler olarak gösteriliyordu. Şah Abdülazîz bu tehlikeyi önleyebilmek ve İslâm'ı savunabilmek için kardeşi Abdülkādir'i Kur'an'ın Urduca meâlini hazırlamaya teşvik etti. Şah Abdülazîz, aynı zamanda Şiî inancının yayılmasını kontrol etmek amacıyla Tuḥfe-i İs̱nâ ʿ Aşeriyye adlı bir eser hazırlayarak Sünnî bakış açısından Şiî esaslarını inceledi; imâmet fikrinin sonradan geliştiğini savundu. Yine Şah Abdülazîz'in verdiği fetvalar da elden ele dolaşarak halkın şuurlanmasında etkili oldu. Böylesine yoğun bir dönemde ortalıkta dolaşan hıristiyan, Şiî ve Sünnî literatür farklı inanç ve kültürlerin tanınmasını sağladı.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru Şah Abdülazîz'in yakınlarından ve öğrencilerinden olan Seyyid Ahmed Şehîd, Şah Muhammed İsmâil Şehîd ve Mevlânâ Abdülhay, bir taraftan üstatlarının yolunu devam ettirirken diğer taraftan Pencap'taki Sih yönetimine karşı cihad hareketi başlattılar. Bunlardan ilk ikisi 1831'de savaş sırasında vefat etmelerine rağmen

düşünceleri bütün Hindistan alt kıtasında derin tesirler uyandırdı. Şah İsmâil Şehîd'in yazdığı Taḳviyetü'l-îmân adlı eser, cihad hareketinin dayandığı fikrî temelleri ve müellifin din anlayışını ihtiva etmektedir. Şah İsmâil Vehhâbî öğretisinden de etkilenmiş, ancak tasavvuf geleneğinden geldiği için tamamen reddetmediği tasavvufun şeriat ve sünnete uygun olduğunda ısrar ederek Şah Veliyyullah ile Vehhâbî yaklaşımı arasında bir çeşit sentezi hedeflemiştir.

Hindistan'daki yenilikçi hareket içerisinde Şah Veliyyullah ve öğrencilerinden sonra dikkat çeken diğer bir isim de Delhili Mirza Mazhar Cân-ı Cânân'dır (ö. 1781). "Saf İslâm" taraftarı olduğunu belirterek Hindistan'da çok yaygın olan urs (türbe ve mezar başlarında birkaç gün süren bir çeşit anma töreni) kutlamalarını reddetmiş, bunların maksadını aşarak panayır haline dönüştüğünü ve istismar edildiğini söylemiştir. Cân-ı Cânân'ın Hindistan'ın birçok yerinde bulunan talebeleri de hem toplumdaki gayri İslâmî inanışlara hem de Şiî vâizlerin Sünnîlik dışı propagandalarına karşı halkı uyarmayı görev bilmişlerdir. Bu öğrencilerden özellikle Şah Gulâm Ali, Şah Naîmullah ve Mevlânâ Gulâm Yahyâ dikkat çekmektedir. Gulâm Ali, Hindistan içinde ve dışında çok sayıda kişiyi etkilerken Şah Naîmullah hocasının isteği üzerine Şiîler'in yoğun olduğu Bahrayc ve Leknev'de iki hankah kurarak Sünnî inancını savunmaya gayret etmiştir. Gulâm Yahyâ ise Kelimetü'l-Ḥaḳ ve Vaḥdet-i Vücûd adlı bir eser yazarak vahdeti vücûd ile vahdeti şühûdun aslında birbirinden farklı olmadığını söyleyen Şah Veliyyullah'ın görüşüne karşı çıkmıştır. Gulâm Yahyâ'ya göre sûfîler tarafından ortaya atılan bu felsefî kavramlar, her ne kadar taraftarlarınca aksi söylense de İslâm'ın özüne ait değildir ve müslümanlar şeriat noktainazarından bunlara inanmak zorunda değildir. Cân-ı Cânân'ın öğrencileri fiilen tasavvuf erbabı olmamalarına rağmen tasavvufun şeriatla uyum içerisinde bulunması üzerinde hassasiyetle duruyor, tasavvufun yok edilmesi durumunda maddeciliğin hayata hâkim olacağını, bunun da insanları ruhî sefalete götürerek sosyal sorumluluklardan uzaklaştıracağını söylüyorlardı.

Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetine karşı 1857'de başlatılan büyük ayaklanmanın

başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından daha çok müslümanların sorumlu tutularak her alanda güçlüklerle karşılaşmaları üzerine dinî liderler müslümanların varlıklarını koruyabilmek için yeni birtakım reform faaliyetlerinin gerekliliğini savunmaya başladılar. Bu hareket yeni şartlarda aynı amaca yönelik olarak Mevlânâ Nezîr Hüseyin, Mevlânâ Muhammed Kāsım Nânevtevî ve Seyyid Ahmed Han'ın önderliğinde olmak üzere üç ayrı şekilde ortaya çıktı. Bu üç isim de Medrese-i Rahîmiyye ile ortak bağları olmakla birlikte üç farklı reform tavrını benimsemiştir. Mevlânâ Nezîr Hüseyin, "ehl-i hadîs" hareketi olarak adlandırılan ekolünde Kur'an ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlılığı savunuyor ve mevcut mezheplerin herhangi birine bağlı olmayı veya onları taklit etmeyi gereksiz buluyordu. Ona göre tasavvuf ve şeyhlik müessesesi mevcut haliyle bir bid'attan ibaretti. Muhammed Kāsım Nânevtevî, Diyûbend Dârülulûmu'nun kurucusu olup daha çok geleneksel kültürü korumayı amaç edinmiş ve Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlılığı savunmuştur. Nânevtevî ve öğrencileri mübalağaya kaçmayan tasavvuf anlayışını kabul ediyor ve bizzat yaşıyorlardı. Fakat onlar da türbebaşı ibadetleri, urs kutlamaları ve mezarlara adak adamak gibi bazı popüler alışkanlıkları reddediyorlardı. Diyûbendî mensupları eğitimde de geleneksel çizgiyi sürdürüyor ve Batı tipi modern eğitimi kabul etmiyorlardı. Buna karşılık Seyyid Ahmed Han farklı bir anlayışı ortaya atarak toplumun sosyal, moral ve kültürel açılardan ilerleyebilmesinin öncelikle ekonomik refahın gerçekleşmesine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede modern Batı tipi eğitimin mutlaka uygulanması ve Avrupalılar'la müslümanlar arasındaki güvensizliğin ortadan kaldırılması gerektiğini belirten Seyyid Ahmed Han, önce bunları sağlamak için İngiliz dilindeki modern ilimlerle ilgili eserleri Urduca'ya çevirmek üzere ilmî bir dernek (Scientific Society) kurdu. Daha sonra 1875'te Aligarh'ta Muhammadan Anglo-Oriental College'ı tesis etti. Bu kolej sonraki yıllarda çok tutulan bir üniversite haline dönüştü ve Aligarh Muslim University olarak modern Hindistan tarihinin en önemli eğitim müesseselerinden biri oldu. Seyyid Ahmed Han'ın başlattığı Aligarh hareketi, kuruluş amacı çerçevesinde Hindistan'da çok etkili ve Hindistan müslümanlarının Batı'ya bakışında, Batı tipi eğitimi değerlendirişinde ve onu uygulamaya çalışmasında çok başarılı olmuştur. Dolayısıyla Hindistan'da Batı'ya yöneliş mânasında modernizmin gerçek öncüsü Seyyid Ahmed Han'dır.

Seyyid Ahmed Han dinî düşüncesinde Şah Veliyyullah'a dayanmış

görünmektedir. İnsan hayatındaki en önemli gerçeğin onun dinî fikriyatı olduğunu belirterek dinî inancını bütünüyle hayatına aksettirebilen kişilerin zamanla doğruyu bulabileceği ve kötülüklerden uzaklaşabileceği onun özellikle üzerinde durduğu temel görüşlerindendir. Mezheplere bakış itibariyle ehl-i hadîs düşüncesini izleyen Ahmed Han bir taklitçi olmaktan ziyade tefekkürü savunuyor ve buna bağlı olarak Hanefî mezhebinin anladığı tarzda icmâı kabul etmeyerek ictihad için kıyasın daha önemli olduğuna inanıyordu. Ana hatlarıyla geleneksel ulemânın tepkisine yol açan bu tür fikirler içinde en çok dikkati çekeni, Seyyid Ahmed Han'ın akla ve tabiat kanunlarına yüklediği mâna ile bunların nasların değerlendirilmesinde ölçü kabul edilmesi gerektiği iddialarıdır. Buna bağlı olarak Seyyid Ahmed Han hadislerin sıhhatini tesbit ederken akla uygunluğu öncelikli olarak ele almış, mûcizeleri kabul etmemiş ve İslâm'ın mükemmel bir din ve Hz. Peygamber'in de hikmet sahibi bir kişi olduğuna insanları ikna etmek için akıl ve mantık ölçülerinden başka bir şeye ihtiyaç duymalarına gerek olmadığını savunmuştur. Bir başka deyişle Seyyid Ahmed Han, yeni bir ilm-i kelâma ihtiyaç duyulduğunu ve bununla ya modern ilimlerin reddedilmesi ya da İslâm inancının esaslarıyla uyum içerisinde olduğunun gösterilmesi gerektiğini söylemiştir. Pozitivizm çağında Seyyid Ahmed Han'ın akla bu derece önem vermesinin anlaşılabilir sebepleri olduğu ortadadır. Bu çerçevede onun şu ifadeleri düşünce sistemini çok iyi açıklamaktadır: "Kur'an Allah'ın kelâmı, tabiat da Allah'ın işidir. Allah'ın kelâmı ile işi arasında bir uygunsuzluk söz konusu olamaz".

Seyyid Ahmed Han'ın bu alanda en büyük destekçileri arasında Muhsinü'l-Mülk ve Çırâğ Ali özellikle anılmalıdır. Muhsinü'l-Mülk, Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh'taki halefi olmasının yanı sıra Mısır'daki Menâr grubu ile de irtibatta bulunmuş ve eğitim alanında radikal görüşleri temsil etmiştir. Çırâğ Ali ise İslâmî ilimlerde derinliği olmamasına rağmen araştırmacılığı ve görüşlerindeki ısrarlı tutumu sayesinde kendisinden sonra gelen modernist aydınlar üzerinde hadis, fıkıh ve özellikle kadının konumuna dair fikirleriyle etkili olmuştur. Ona göre hadis külliyatı zamanla art niyetli kişilerin ihtirasları yüzünden bir kaos denizine dönüşmüş ve Hz. Peygamber şahsî arzular, beklentiler ve menfaatler uğruna mevzû hadislerle istismar edilmiştir. Fıkıh ise statik hale getirilerek neredeyse imanla eşdeğer olmuştur. Çırâğ Ali, kadın konusunda taaddüd-i zevcâtın Kur'an'ın genel

çerçevesinde yasak edildiği fikriyle kendi şartlarında oldukça cesur bir tavır ortaya koymuştur.

Bu çizgide dikkat çeken bir diğer isim Doğu Bengal'de yetişmiş olan Kerâmet Ali'dir (ö. 1873). Eğitim konusunda Seyyid Ahmed'le aynı düşünceyi paylaşmasının yanı sıra Meʾâḫiẕü'l-ʿulûm adlı eserinde Kur'an'dan ilham alan müslümanların başlangıçta ilme çok büyük katkılarının olduğunu ve esasen Avrupalılar'ın müsbet ilimleri İspanya müslümanlarından öğrendiğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde Seyyid Emîr Ali de bir sosyal reformcu ve siyasî lider olarak Hindistan müslümanları üzerinde ciddi tesirler bırakmıştır. Diğer birçok kişinin aksine Seyyid Emîr Ali, genellikle İngilizce yazarak daha çok Avrupa kamuoyundaki yanlış İslâm ve müslüman imajlarının düzeltilmesi ve şarkiyatçıların yanlış kanaatlerinin ortaya konması için gayret göstermiştir. Öte yandan Emîr Ali'nin The Ethics of Islam, The Life and the Teachings of Mohammad ve The Spirit of Islam gibi eserleri, Avrupa'nın ilim ve teknolojideki üstünlüğü dolayısıyla komplekse düşmüş birçok genç Hindistanlı'nın inançlarıyla tatmin olup kendilerine güvenmelerine yardımcı olmuştur. Emîr Ali genel olarak dinî polemiğe girmek yerine İslâm'a bir medeniyet olarak bakarak geçmişteki iyi örneklerin müslümanların daha güzel bir geleceği için ilham teşkil etmesi gerektiğine inanmakta ve İslâm'ın gelişmeye engel olması bir yana bizzat kendisinin bir terakki olduğunu savunmaktaydı.

XIX. yüzyılda dikkat çeken bir başka isim, Diyûbend geleneksellliğiyle Seyyid Ahmed Han'ın modernizmi arasında orta bir yol tutulmasını savunan Mevlânâ Şiblî Nu'mânî'dir. Kendisinin bu amaçla 1894'te kurucuları arasına katıldığı Nedvetü'l-ulemâ, farklı anlayışlardaki ulemâ arasında yakınlaşmayı sağlayarak Hindistan İslâm kültürünün gelişmesine katkıda bulunan müesseselerden biri olmuştur. Batı medeniyeti ve değerlerine İslâm noktainazarından bakılması gerektiğini söylemiş, fakat geleneksel medrese eğitimi

ve ders programını tenkit ederek yeni bir müfredat geliştirilmesini hedeflemiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında görülen bu farklı anlayışlar, kendi etki alanlarında özellikle XX. yüzyılın başlarında Hindistan'da ortaya çıkmış

Muhammed İkbal, Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mevdûdî gibi fikir adamı ve düşünürlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Muhammed İkbal, eğitim için gittiği Avrupa'da Batı'nın ilim ve teknolojideki üstünlüğü ile karşılaştıktan sonra Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh gibi simaların düşüncelerinden etkilenerek İslâm toplumlarının içinde bulunduğu durum hakkında fikir üretmeye başlamıştır. Önceleri mevcut durumu daha da kötüleştiren faktörler arasına âhirete çok fazla vurgu yapan tasavvuf anlayışını da dahil ederken daha sonra bu kanaati değişmiş ve İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin felsefesini benimsemiştir. Yazı ve şiirleriyle daima toplumu dinamik olmaya çağırmış ve insanın Allah'ın yarattığı en üstün varlık olarak sınırsız kapasite ve kabiliyeti bulunduğunu vurgulamıştır. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak İkbal de ictihad üzerinde duruyor ve İslâm hukukunda yeniden ictihad geleneğinin başlatılmasını istiyordu.

Ebü'l-Kelâm Âzâd ise gazetecilik, ilim ve siyaset arasında geçen çok hareketli bir hayat içerisinde nevi şahsına münhasır bir mücadele insanı olarak dikkat çekmektedir. Geleneksel medrese usulünden yetişmiş olmasına rağmen zamanın şartlarını çabuk kavrayabilen bir anlayışa sahipti. Şiblî Nu'mânî'nin etkisiyle bir Kur'an tefsirine başlamış ve bunda özellikle millî duyguların meşruiyeti üzerinde durmuştur. Yüzyılın başlarında çıkardığı el-Hilâl adlı dergiyle bilhassa Osmanlı hilâfeti taraftarı ve bağımsızlık yanlısı yayınlarıyla zaman zaman İngilizler tarafından tutuklanan Âzâd 1920'lerden sonra bütün mesaisini siyasî mücadeleye vermiş ve Hindistan Kongre Partisi (Indian National Congress) içerisinde en etkili isimlerden biri olmuştur.

Sonuç olarak Hindistan İslâm kültüründe ıslah kavramı içerisinde değerlendirilebilecek eğilimler genel olarak eğitim üzerinde yoğunlaşmış ve XX. yüzyıla gelindiğinde aydınların büyük bir kısmı müslümanların kültürel gelişmesinin modern eğitim metotlarına öncelik verilmesiyle mümkün olabileceğinde fikir birliğine varmıştı. Buna bağlı olarak başta Aligarh ve Delhi olmak üzere birçok şehirde kız ve erkeklerin eğitimi için yeni kolejler açılmış ve büyük mesafeler katedilmiştir. Ancak bunun yanı sıra geleneksel eğitim müesseseleri de varlıklarını korumuş ve yeni şartlara kendilerini adapte ederek toplumun eğitim ve kültür seviyesinin

yükselmesine katkıda bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Delhi, ts., I, 24, 50, 106; II, 67-68, 81-87; a.mlf., et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye (nşr. Gulâm Mustafa el-Ḳāsımî), Haydarâbâd 1970; a.mlf., İzâletü'l-ḫafâʾ ʿan ḫilâfeti'l-ḫulefâʾ, Karaçi, ts.; Seyid Ahmed Han, Ḫutbet-i Aḥmediyye, Agra 1870; a.mlf., Teṣânîf-i Aḥmediyye, Aligarh 1893; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Agra 1904, VII; a.mlf., Maḳālât-ı Sör Seyyid, Lahor 1963, XIII, 392; Gulâm Ali Dihlevî, Mektûbât-ı Şerîfe, Madras 1892, s. 80-85; a.mlf., Maḳāmât-ı Maẓhariyye, Delhi 1892, s. 60-80; Syed Amir Ali, A Short History of Saracens, London 1889; a.mlf., The Ethics of Islam, Calcutta 1893; a.mlf., The Spirit of Islam, London 1922; Şah Abdülazîz, Fetâvâ-yı Şâh ʿAbdülʿazîz, Delhi 1894, II, 41, 94-96, 189; Muhammed İkbâl, The Development of Metaphysics in Persia, London 1908; a.mlf., The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore 1962; Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, London 1967; C. W. Troll, Sayyid Ahmad Khan, New Delhi 1978; A. M. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980; J. M. S. Baljon, Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi (1703-1762), Leiden 1986; I. H. Siddiqui, Islam and Muslims in South Asia: Historical Perspective, Delhi 1987; a.mlf., "Iqbal and Tasawwuf With Special Reference to Ibn al-Arabi's Sufism", Islam and Modern Age, XVIII, New Delhi 1987, s. 97-105; Shan Muhammed, The Right Honourable Syed Ameer Ali, Personality and Achievements, New Delhi 1991.

I. H. Sıddıquı

D) Tataristan, Azerbaycan ve Orta Asya.

Tataristan. XIX. yüzyıldaki ıslah hareketlerinden biri, Kazan Tatarları arasında ortaya çıkan ve gelenekle modernizmi uzlaştırmaya çalışan Cedîdcilik akımıdır. 1800'lerin başlarında küçük bir ulemâ grubunun İslâm dinini yeniden yorumlaması şeklinde başlayan Tatar ıslah hareketi 1880-1890'larda yoğun bir eğitim ve kültür faaliyeti şeklinde devam etmiş, 1905'ten itibaren daha da genişleyerek siyasî alana yayılmıştır. Bütün Rusya müslümanlarına önderlik eden Tatar reformcuları, 1905-1917 yılları arasında mutedil olarak tanımlanabilecek siyasî girişimleriyle müslümanların Rusya siyasetine katılmalarını ve bu yolda gelişme kaydetmelerini sağlamışlardır.

Rusya müslümanları arasında ıslah hareketinin Kazan Tatarları tarafından başlatılmış olmasının özel sebepleri vardır. Volga Tatarları veya eski isimleriyle İdil Bulgarları Türk kavimleri arasında yerleşik hayata ilk geçenlerdendi. Ayrıca köklü bir ticaret geleneğine sahip olduklarından Rus İmparatorluğu'nda ve Orta Asya'da yaşayan müslümanlara göre daha yüksek bir hayat standardına ulaşmışlardı. Özellikle XVIII. yüzyıl sonundan itibaren Rusya ile Orta Asya arasındaki ticarette aracılık rolünü üstlenmiş, Volga boyunca ticaret yaparak zenginleşmiş Tatarlar vardı. Bunlar, yine ticarî amaçlarla İslâm dünyasının birçok yerine (bu arada İstanbul ve Mekke'ye) seyahat imkânı buluyor, bu sayede pek çok Tatar İslâm dünyasındaki gelişmelerden haberdar oluyordu.

Tatarlar'ın müslüman bir topluluk olarak Ortodoks Ruslar'la yan yana yaşamak zorunda olmaları, onların kimlik bilinci kazanmalarına ve İslâmiyet'e daha sıkı sarılmalarına yol açarken Batı kültürüyle de erkenden tanışmalarını ve bu kültürden daha fazla yararlanmalarını sağlamıştır. Tatar hayatındaki bu zenginlik, onların müslüman ve hıristiyan dünyaları arasındaki gelişmişlik farkını anlamalarını kolaylaştırmış, bu da onlarda farkı kapatma arzusunu uyandırmış olmalıdır. Sonuçta en güçlü ıslahçılar, XIX. yüzyılda son derece muhafazakâr müslüman bir topluluk olan Tatarlar arasından çıkmıştır.

Tatar ıslah hareketini "tecdîd" ve "cedîd" şeklinde iki değişik safhada ele almak daha doğrudur. Abdünnâsır Kursavî (ö. 1812), Şehâbeddin Mercânî, Rızâeddin Fahreddin ve Mûsâ Cârullah Bigi gibi aydınlar, hem müslüman kalmayı hem de Batı fikirlerini benimsemeyi mümkün kılacak bir ideoloji

oluşturmak çabasındaydılar. Tatar reformunun babası olarak kabul edilen Kursavî, aslında klasik İslâm âlimlerinin bazı düşüncelerini yeniden ortaya koyuyordu. Bu düşünceler arasında en çok tartışılanı kelâm karşıtı olanıydı. Kursavî kelâm ilminin müslümanların kafalarını karıştırdığına, akîdelerini bozduğuna ve dolayısıyla faydadan çok zarar getirdiğine inanıyordu. Daha sonraki Tatar reformcularının hemen hepsi (Âlimcan Barudî hariç) kelâm konusunda aynı düşünceyi paylaştılar. Onlar ayrıca kelâmı çağın ihtiyaçlarına hitap etmeyen, zamanı geçmiş bir ilim olarak görüyorlardı. Halbuki medrese müfredatında kelâm ilmi öylesine geniş bir yer kaplıyordu ki bu yüzden sadece fen bilimleri değil diğer İslâmî ilimlerin öğretimi bile neredeyse ortadan kalkmıştı. Buhara'daki medrese müfredatı ile tatmin olmayarak

kütüphanelerdeki eski kitaplara yönelmesi ve muhtemelen Türkistan'a Hindistan'dan gelen reform fikirlerinden etkilenmiş olması Kursavî'yi farklı kılmış, özellikle İslâm düşünce tarihinde eskiden beri var olan bazı konuları yeniden gündeme taşıması onu ister istemez diğer ulemâ ile karşı karşıya getirmişti. O dönemde Buhara ulemâsı çok güçlü bir konuma sahip olduğu için Kursavî burada tutunamayarak kendi memleketine dönmek zorunda kaldı.

Kursavî'den sonra ıslah hareketinin en tanınmış şahsiyeti yine Kazanlı bir molla ailesinden gelen Şehâbeddin Mercânî'dir. Mercânî de Kursavî gibi Buhara'da tahsil gördü, fakat ondan farklı olarak Buhara ulemâsı ile iyi geçindi. Ancak memleketi olan Kazan'a döndüğünde o da kelâm ilmini ve medreselerdeki eğitim sistemini eleştirdi. Bu eleştiriler gelenekçi ulemânın tepkisine yol açtıysa da Kazan'daki durum Buhara'ya göre daha serbest olduğundan Mercânî bu tepkilerden fazla etkilenmedi. Mercânî'nin ve daha sonraki dinî reformcuların ortak vasfı, İslâm'ın orijinal kaynaklarına dönülmesinin gerekliliğini savunmalarıdır. Tatar ıslahçıları, bu kaynakların ilk asırlardaki akîdevî berraklığının sonradan karışan yabancı düşüncelerle bulandırıldığını, İslâm dünyasındaki mevcut çöküntü halinin de bu bozulmanın sonucu olduğunu, dolayısıyla kurtuluş için öze dönülmesi gerektiğini savunuyorlardı.

Tataristan'da kuvvetli bir sûfî geleneğinin bulunması da Tatar ıslah hareketini özgün bir hâle getirmiştir. Islahçıların hemen hepsinde sûfî

muhabbeti görülmektedir. Kazan Tatarları'ndan Mûsâ Cârullah Bigi hem İbn Teymiyye'ye hem de İbnü'l-Arabî'ye hayranlık duyuyordu. Tatarlar arasında ve Orta Asya'da kökleri çok eskilere dayanan bu sûfî geleneği içinde Nakşibendîlik önemli bir yer tutuyordu. Nakşibendîliğin ıslahçı kolu olan Müceddidiyye hem Orta Asya'da hem de Hindistan'da yaygındı. Kursavî'nin şeyhi İşan Niyaz Kulı et-Türkmânî bir Müceddidî-Nakşibendî şeyhiydi. Mercânî'nin de şeyhlere muhabbeti ve hatta bağlılığı vardı. Başkırtlar'ın meşhur Nakşibendî şeyhi Zeynullah Resûlî, bizzat ıslahçı sayılmasa bile ıslahçılara yakınlık duyduğu gibi kendi medresesini de usûl-i cedîd üzere tertip etmişti. Yine meşhur cedîdci Âlimcan Barudî aynı zamanda bir şeyh idi.

Tatar ıslahçılarının bir diğer özelliği yeniliğe açık olmalarıdır. Onlar Vehhâbîler gibi her yeniliği bid'at saymıyor, Batı'dan gelen her şeye de karşı çıkmıyorlardı. Tatar ıslahçıları çok evlilik, erkeklerin kadınları kolayca boşayabilmesi ve kadınların geri planda bırakılması noktalarında Ortodoks misyonerlerinin İslâmiyet'e yönelttikleri eleştiriler karşısında İslâmiyet'i savunmak için basın da dahil olmak üzere her vasıtaya başvuruyorlar, Tatar zenginleri de din gayretiyle ulemâya, refomculara maddî destek sağlıyor, matbaa ve okul açmalarına yardımcı oluyorlardı.

1804'te Kazan Üniversitesi'nin açılması, buradaki matbaada Arapça ve Tatarca eserlerin basılması zaman içinde etkisini gösterdi. Medrese talebeleri, yirmi yıl kadar Arap diliyle uğraştıktan sonra bile doğru dürüst Arapça öğrenemezken şarkiyatçıların kurduğu okullarda bu dil iki yıl gibi kısa bir sürede öğretiliyor, ıslahçı ulemâ buradaki etkili eğitimi takdirle karşılıyordu. Mercânî, Rus şarkiyatçıları ile dostça ilişkiye giren ilk müslüman mollalardandır. Böylece başlangıçta daha çok dinî konularda yoğunlaşan ıslah hareketi, zamanla müslümanların Rusya'daki modern gelişmelerden etkilenmeleri sonucunda yeni bir aşamaya girdi. 1880'lerde başlayan bu yeni dönemdeki aydınların modernist bir yöne sahip oldukları görülmektedir.

Kırım Tatarı İsmâil Gaspıralı'nın Cedîdcilik çerçevesinde 1880'lerde başlattığı eğitim faaliyetleri Rusya Türkleri'nin tarihinde yeni bir sayfa açtı. Gaspıralı'nın bir eğitim reformu anlayışı içinde kurduğu yeni mektepler eğitim alanında önemli bir çığır açtı. Ayrıca yine onun kurduğu Tercüman

gazetesi (1883-1918), Rusya müslümanlarının en uzun süren ve çok geniş bir coğrafyada okuyucu bulan bir iletişim aracı olma özelliği taşıyordu.

Azerbaycan. Tataristan, Başkırdistan ve Kırım'da önceleri dinî mahiyette başlayıp zamanla modernist eğilimlerin de katıldığı türden bir yenileşme olurken Kafkaslar'da modernist yönü ağır basan bir yenileşme tecrübesi yaşanmaktaydı. Azerbaycan'daki hızlı dönüşüm, XIX. yüzyılın başında Ruslar'ın Kuzey Azerbaycan'a nüfuz etmesiyle yakından ilgilidir. Yeni oluşan tüccar sınıfının ve Rusya'nın birtakım imtiyazlar vermek suretiyle kendisine bağladığı aristokrat kesimin çocukları Kafkasya'da yeni açılan Rus okullarında okuyarak Avrupa fikirlerinden haberdar oldular. Böylece XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı kültür geleneğinde yetişen bir aydın sınıfı ortaya çıktı. Ancak geniş halk kitlesi hâlâ geleneksel aydın tipinin temsilcileri olan Şiî ulemânın tesiri altındaydı. Ulemâ sınıfı geniş halk kitlesinden başka eski geleneğe sadık beyler ve hanların desteğine sahipti. Bundan sonra Âzerî kültür hayatı, toplumu Batı'daki gelişmeler doğrultusunda değiştirmeye çalışan az sayıdaki yenilikçi aydın sınıfı ile gelenekçi ulemâ arasındaki mücadelelere sahne oldu.

Yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki tartışmaların en önemlisi müslüman okullarının geleceği konusundaydı. Çarlık yönetiminin eğitim sistemini ıslah etme konusundaki girişimleri yenilikçilerin fikirleriyle uyuşuyordu. Hükümet, böylece Rusça'yı yaygınlaştırmayı planlıyordu. Mirza Feth Ali Ahundzâde (Ahundov), Hasanbey Melikzâde Zerdâbî ve Hacı Seyyid Azim Şirvânî gibi aydınlar Rusça öğrenmenin gerekliliğine inanıyordu. Rusça öğrenmek, müslümanların hem modern meslekler edinmelerini kolaylaştıracak hem de onların dış dünyadan haberdar olmalarını sağlayacaktı. Gelenekçi ulemâ ise Rusça konusundaki tavırları yüzünden yenilik taraftarlarını Ruslaşmaya alet olmakla suçluyordu. Ayrıca yenilik taraftarlarının klasik İran edebiyatı yerine Türkçe'ye ağırlık vermeleri de İran kökenli Azerbaycanlı Şiîler'in tepkisine yol açıyordu.

Yenilik taraftarlarının en önemli isimleri arasında Mirza Kâzım Bey, Abbas Kulı Ağa Bâkīhanlı, Mirza Şefî Vâzıh ve İsmâil Bey Gutgaşınlı gibi şahsiyetler bulunmaktaydı. XIX. yüzyılın başlarında etkili olan bu kişiler Âzerî uyanışının öncüleri sayılır. Ancak Azerbaycan'daki asıl aydınlanma hareketi genellikle Mirza Feth Ali Ahundzâde ile başlatılır. Bundan sonraki

önemli şahsiyetler Hasanbey Zerdâbî, Ali Bey Hüseyinzâde ve Ahmet Ağaoğlu'dur. Ahundzâde 1850-1855 yılları arasında Âzerî toplumunun kusurlu yönlerini, cahil mollaları, çok evliliğin zararlarını, İranlı devlet adamlarının âcizliklerini, cimri tüccar tiplerini mizahî bir dille eleştiren komediler yazdı. O gün anlaşılan ve uygulanan biçimiyle dini, toplumun ilerlemesi yolu üzerinde en büyük engel olarak gören Ahundzâde, İslâm dininin çağın ihtiyaçlarına uygun bir reforma ihtiyacı olduğu kanaatindeydi. Ancak ona göre bu reform din adamları tarafından değil filozoflar ve ilim adamları tarafından yapılmalıydı. Çelişkili bir kimliğe sahip olan Ahundzâde, çarın sadık bir memuru olmakla birlikte kendisini İranlı hissediyordu. İslâm öncesi İran kültürünü övmesine ve İranlı kimliğine rağmen ana dili olan Âzerî Türkçesi'ni canlandırmaya çalışmış, böylece Âzerî kimliğinin oluşmasında önemli katkılarda

bulunmuştur. Ayrıca eserleriyle modern Âzerî edebiyatının temellerini atmıştır.

Azerbaycan'ı Rusya içlerine bağlayan demiryolunun yapılması, bu sayede ticarî ilişkilerin artması ve petrol sanayiindeki ilerlemeler Azerbaycan'ı Batı kültürüne yaklaştırmıştı. Eğitim, basın ve tiyatro konusunda yerli petrol zenginlerinin yaptıkları hayır faaliyetleri de bu gelişmelere önemli katkılarda bulunmuştur. Bunlardan özellikle gazetecilik ve tiyatro Azerbaycan'daki edebî canlanışa vesile olmuştur. Gazete ve dergiler, millî dilin gelişmesi için önemli vasıta olmalarının yanı sıra siyasî ve sosyal reformlar için de bir ekol vazifesi görmekteydi.

Azerbaycan'ın fikir hayatı XIX. yüzyılın sonunda diğer Rusya müslümanlarından da etkilenmekteydi. Özellikle Kırımlı İsmâil Gaspıralı'nın açtığı usûl-i cedîd okulları ve yine onun çıkardığı Tercüman gazetesi Rusya Türkleri'nin modernleşmesi yolunda önemli katkılarda bulunuyor, Türkler arasında birlik ve dayanışmanın sağlanmasında hayli etkili oluyordu. Milliyetçi aydın sınıfının yoğun kültür faaliyetleri XX. yüzyılın başında Âzerîler arasında siyasî bilincin gelişmesini hazırladı.

Orta Asya. Bazı yönlerden Azerbaycan'dakine benzeyen bir modernleşme tecrübesi XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kazaklar arasında da başladı. Kazaklar'ın Batı kültürüne açılması, diğer bölgelere göre daha belirgin bir

şekilde Rus tesiri altında olmuştur. Kazakistan'a sürülen önemli sayıdaki Rus entelektüelinin bu yeni oluşumda büyük katkıları vardır. Rus sürgünlerinden birçoğu Kazak halkına sempati beslemiş, onların kültürüne ilgi duymuş ve Kazak düşüncesini derinden etkilemiştir.

Bu yeni gelişmelerden ilk etkilenenler, Rus desteğini sürdürmeyi çıkarları için uygun gören Kazak aristokratları oldu. Çarlık hükümeti yüksek askerî rütbeler ve maaş vermek suretiyle onları kendisine bağlamıştı. Çar idaresi, aynı zamanda Kazak aristokrasisinin çocuklarını Rus okullarında okutmaları için teşvik ediyordu. Çok geçmeden Rus eğitimi Kazak hayatında önemli değişikliklere sebep olacak sonuçları doğurdu. Soylu kişilikleri sebebiyle esasen halk kitlesinden uzak olan aristokrat sınıfı aldıkları Rus eğitimiyle halktan iyice koptu.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Kazakistan'da açılan Rus okullarından yetişen Kazak aydın sınıfı kendi yerli kültürünü, hatta birçoğu ana dilini bile iyi bilmiyordu. Batıcı eğilime sahip olan bu ilk aydınlar, geleneksel Kazak toplumunun değer ve alışkanlıklarını modern bir toplum sürecine geçişte engel olarak görüyorlardı. Bunların en tipik örneği Çokan Velihanov'dur. O aynı zamanda Batı düşüncesinin kapısını açan ilk Kazak'tır. Velihanov'un fikrî oluşumu, Rus liberalizmi ve Rus-Alman şarkiyatçıları muhitinde gelişti. Onun ilmî çalışmaları Kazak millî kültürünün gelişmesinde, Kazak yazılı edebiyatının oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Velihanov ülkesindeki Rus işgalini sempatiyle karşılamış ve çok defa kendisini Kazak halkından ziyade Ruslar'a yakın bulmuştu. Ancak sonunda Rus ordusuyla birlikte Evliyâata'ya girerken Ruslar'ın bir Kazak kadınını öldürmelerine tahammül edemediği için asker üniformasını çıkarıp çöle çekilmişti.

Kazakistan'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu yabancılaşmış aydın grubu ile geniş halk kitlesi arasındaki kopukluk daha ılımlı bir aydın grubu tarafından giderilmeye başlandı. Bu kişiler, Rus okullarında eğitim gördükten sonra tercümanlık ve öğretmenlik gibi görevlerle hükümet hizmetine giriyorlardı. Batı ve Kazak kültürlerini ilk defa birleştirmeye çalışan bu grubun en tipik örneği İbray Altınsarın'dır. Rus-Kazak öğretmen okulunu bitiren Altınsarın iyi bir pedagogdu ve Kazaklar'ı aydınlatmayı kendine görev bilmişti. 1887'de kadınların eğitim görmesi için girişim

yaptıysa da hükümetten destek görmedi. Ruslar'a yakın olmakla beraber İslâmiyet'le bağını koparmamış, hatta 1883'te Kazaklar için bir ilmihal kitabı yazmıştır.

Kazak, İslâm ve Batı kültürlerinin sentezini yapmaya, Batı kültürünü takdim ederken Kazak kültürünü de korumaya çalışan diğer bir Kazak aydını Abay Kunanbay'dır. Aristokrat bir aileden gelen Kunanbay, Rus düşünürlerinden etkilenmekle birlikte Semipalatinsk'te medrese tahsili gördüğü için İslâm kültürüne de âşina idi. Ruslar'ın baskıcı politikalarına karşı çıktı; fakat aydınlatmacı çabaları Ruslar'ın hoşuna gitmediği gibi kendi halkından da takdir görmedi.

XIX. yüzyılın sonuna doğru Kazak aydınları arasında milliyetçilik eğilimi bir ekol olarak kendini göstermeye başladı. Teslimiyetçi bir tavır sergileyen Batıcılar'dan farklı olarak Kazak milliyetçileri daha ziyade Çağatay edebiyatına ve geleneksel Kazak folkloruna ilgi duyuyor, Rus kültürünü reddediyordu. Ayrıca milliyetçiler, Batı düşüncesinin etkisini dengelemek için Doğu-müslüman edebiyatından tercümeler yapıyorlardı. Kazak milliyetçilerinin önde gelenleri arasında Alihan Bukeyhanulı, Ahmed Baytursunov, Mîr Cakıb Devletuli ve Magcan Cumabayuli (Cumabayev) gibi isimler vardır. 1905'te Rus olmayan milliyetler üzerindeki sınırlamaların büyük oranda kaldırılmasıyla milliyetçi eğilim daha belirgin bir şekilde kendini ifade etme imkânı buldu. Bu arada Batıcılar'la milliyetçiler arasındaki ayrılık da arttı. 1917 Ekim İhtilâli olduğunda Batıcılar devrimin bazı kısımlarını kabul ederken milliyetçiler bunun Batı tarafından bir dayatma olduğunu ve halkın millî geleneklerine ters düştüğünü söyleyerek yeni rejimi reddetmişlerdir.

Türkistan'ın Buhara, Hîve ve Hokand hanlıkları XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar Rus işgali görmemişti. Bunlardan Buhara Hanlığı'nın kuzeybatısında yer alan Hîve Hanlığı yenileşme yolunda Buhara'ya göre farklılık gösterir. XIX. yüzyılda Hîve'de eski Hârizm'in serbest düşünce geleneği devam ediyordu. Rus döneminde de Hîve hanları Buhara'ya göre daha gelişmeci idiler. Hîve Hanı Muhammed Rahim Han zamanın ihtiyaçlarını anlamış bir kimseydi. Hîve'de taşbaskı sistemi Rus işgalinden önce kurulmuştu. Hîve Hanı İsfendiyar Han Rusça bilen, Rus yayınlarını takip eden, şarkiyatçılarla ilişkide olan bir kimseydi. Memleketin ilerlemesi

için usûl-i cedîd mektepleri açtırdı ve bunlar için Tatar muallimler getirtti.

Türkistan hanlıkları içinde en önemlisi olan Buhara Hanlığı'nda ise reform daha geç başlamış (XIX. yüzyılın sonunda), kültürel ve siyasî boyutlardaki gelişmesi Tataristan ve Azerbaycan'a kıyasla daha zayıf olmuştur. Buradaki yenileşme fikrinin gelişmesinde Kırım, Kafkasya ve Kazan'dan gelen tesirler etkili olmuştur. Orta Asya'ya tesir eden diğer bir fikir kaynağı da Hindistan idi. Kültürel, tarihî ve coğrafî yakınlık sebebiyle Hindistan'daki ıslahçı akımlar Türkistan'ı da etkilemiştir. XIX. yüzyılda bu etki hâlâ gelişme aşamasındaydı. Hindistan'da Seyyid Ahmed Han'ın fikirleri İslâm'ın modern dünyaya uyarlanması konusunda önemli tesirler yapmıştı. Orta Asya'daki Hint tesirinin derecesi ve ağırlığı konusunda kesin bir hüküm vermek güç olmakla birlikte Hindistan'da basılan kitapların Buhara ve Hokand pazarlarına oldukça önemli miktarda ulaştığı, Şah Veliyyullah'ın ve Ahmed-i Birîlvî'nin fikirlerinin Buhara Hanlığı'nda ilgiyle karşılandığı bilinmektedir.

Özellikle XIX. yüzyılın sonunda Hindistan'daki düşünce hareketlerinin tesirleri Türkistan'ı etkiliyordu. Bu temaslar ve etkileşim daha çok medrese talebeleri vasıtasıyla oluyordu.

Ruslar'ın Türkistan'ı işgalinden sonra Orta Asya'da modernleşme büyük bir hız kazandı. İlk Batılılaşan Türkistanlılar çoğunlukla Ruslar'a yakınlaşan varlıklı ailelerden gelenlerdi. Kazakistan dışındaki Türkistan'a Rus eğitimi daha geç gelmiştir. XIX. yüzyılın sonuna kadar Türkistan'da eğitim tamamen dinî mahiyetteydi. Buradaki okullar, İslâm dünyasının diğer yerlerinde olduğu gibi mektepler ve medreselerden oluşuyordu. Mektepler genellikle camilerde bulunurdu ve şahısların veya halkın maddî katkılarıyla yaşardı. Eğitimciler imam veya müezzindi. İki üç yıl süren bu eğitimden sonra buradan mezun olanların çok az bir kısmı medreselere giderdi. Medreseler vakıflar veya zenginler tarafından desteklenir, bir mütevelli heyeti tarafından idare edilirdi. Medresede okutulan dersler daha çok Arapça ve dinî bilgilerden ibaretti. Buradan mezun olanlar müderris olur veya dinî bir görev üstlenirlerdi.

Batı Türkistan'da ilk "Rusyerli okulu" Sartlar için (bu tabir Türkistan'ın şehirli halkı için kullanılırdı) Çimkent şehrinde 1874'te açılmıştı. Özbek

zenginlerinden biri 1884’te Taşkent’te Özbekler için bir Rus ilkokulu açtı. 1885’te üç, 1886’da on dört okul daha faaliyete başladı. 1896’da Siriderya bölgesinde on dört okul vardı. Ancak çocuklarını Ruslar’a teslim etmek istemeyen müslüman halk bu okullara pek rağbet etmiyordu. Halkı ısındırmak için hükümet öğretmenlere halkın inançlarına saygılı davranmaları konusunda tâlimat verdi; ayrıca bazı mollalar işe alınarak Arap harflerini ve İslâm dinini öğreten dersler vermeleri sağlandı. Yine de yerli halktan çok az sayıda kişi bu okullarda öğrenim görmüştür.

XIX. yüzyılda Türkistan’da ortaya çıkan yeni gelişmeler çok geçmeden tesirlerini göstermeye başladı. Az sayıda da olsa Rus hayatı ve düşüncesiyle yüz yüze gelen bir aydın sınıfı doğdu. Bu aydınlar içinde en önemlisi, Türkistan’daki Cedîdciler’in öncüsü olan Ahmed Mahdum Dâniş’tir. Buhara’da bir imamın oğlu olarak doğup mektep ve medrese tahsili gören Dâniş, Emîr Muzafferüddin’in müneccimliği makamına kadar yükseldi. 1856, 1860, 1870 yıllarında emîrin elçilik heyeti içinde Moskova ve Petersburg’a gitti. Bu geziler sonucunda Rus sosyal hayatından etkilendi. Rus liberal düşüncesinin temsilcilerinden haberdar oldu. Böylece Buhara’daki geriliği farketti ve bunun sebepleri üzerinde düşündü. Buhara Hanlığı’ndaki sosyal düzeni büyük bir cesaretle kıyasıyla sorguladı. Dâniş ülkesinin yine eski büyüklüğüne erişmesini istiyordu. Ancak ülkesini işgal eden Ruslar’ı reddetmek fikrinde de değildi. Bundan dolayı özellikle kendilerini Rus etkisine kapayan soydaşlarını eleştiriyordu. Zira Avrupa’nın dinamik kültürüne ve maddî başarılarına ulaşmanın yolunun Rusya hayatını öğrenmekten geçtiği kanaatindeydi.

Rusya’ya seyahatleri sonunda Rus sempatizanı ve reform savunucusu olan Dâniş, Ortaçağ yapısındaki müslüman devletler çökerken Rusya’nın gelişmekte olduğunu gözlemledi. Nevâdirü’l-vekāyi‘ adlı eserinde Buhara’da ıslahat yapılması gerektiğini savundu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Buhara Hanlığı’nın içtimaî ve siyasî hayatını ele aldı ve Rusya’nın askerî gücü hakkında bilgi verdi. Tercüme-i Ahvâl-i Emîrân-ı Buhârâ-yı Şerîf adlı eserinde ise büyük bir cesaretle eleştirdiği dönemin Buhara Hanlığı’ndaki bozulmayı dile getirdi. Mollalardan çoğunun İslâmiyet’i yanlış yorumladığını savunan Dâniş eğitimin yaygınlaştırılması, kadınların durumlarının ve aile hayatının ıslah edilmesi gerektiğini belirtti. Ahmed Dâniş İslâmiyet’le birlikte o dönemde Batı’yı sarmaya başlayan

fikir hareketleri hakkında da kafa yormuştu. Kendi ülkesinin zayıflığı konusunda düşünürken geleneksel İslâm düşüncesi içinde çareler aramakla kalmamış, 1860'larda Rusya'da yeşeren hayalci sosyalizmle de ilgilenmiş, Herzen, Belinsky, Çerniçevsky ve Dobrolyubov'un fikirlerine merak sarmıştır.

Ahmed Dâniş kadar orijinal olmasa da aynı dönemdeki diğer bir reformcu da Zâkircan Furkat'tır. Rusya'nın yeni ele geçirdiği Hokand bölgesinden olan Furkat da İslâm dünyasının gerilemesine eski emîrlerin kötü yönetiminin, halkı sömürmelerinin sebep olduğunu düşündü; çağdaş uygarlığı yakalamak için Rusya tecrübesinden yararlanmak gerektiğini ileri sürdü. 1904 Rus-Japon Savaşı'ndan sonra İngiliz sömürgecilerinin Hindistan'da yaptıklarını şiddetle eleştirdi. Rusya'nın müslümanlara karşı takip ettiği siyasetten dolayı hayal kırıklığına uğrayan Furkat'ın Rusya'ya güveni sarsıldı. Yine de kendi toplumunun kurtuluşu için üzerinde durduğu iki nokta Rusça'nın öğrenilmesi ve eğitim reformuna gidilmesiydi.

XX. yüzyılın başında Orta Asya'nın Cedîdciler'i içinde en tanınmışı Mahmud Hoca Behbûdî'dir. Semerkantlı bir molla ailesine mensup olan Behbûdî, burada mektep ve medrese tahsili gördükten sonra Buhara'da öğrenimine devam etti. Kendi gayretiyle Rusça öğrendi. Türkistan'daki cehaletin zararlarını konu alan ilk dram eserini yazdı (Pederküş, 1912). 1913-1915 arasında Âyîne adlı dergiyi, ardından Semerkant'ta Sadâ-yı Türkistan adlı gazeteyi çıkardı. 1917 İhtilâli'nden sonra siyasî hayatta önemli faaliyetlerde bulundu. Türkistan Millî Merkezî Şûrası'nın üyesiydi.

Eserlerini tamamen İslâm dünyasındaki bunalım konusunda yoğunlaştıran diğer bir aydın, Buharalı küçük bir tüccar ailesinden gelen Abdürraûf Fıtrat'tır. Ona göre Buhara Hanlığı'nın gerilemesinin sebeplerinden biri ulemânın durumu idi; ulemâ Peygamber'in getirdiği dini dinamizme ve gelişmeye düşman, hareketsiz, kemikleştirilmiş bir din haline dönüştürmüştü. Bu sebeple diğer ıslahçılar gibi o da dinî otoriteye körü körüne itaati reddetti.

Halkın aydınlatılması için uğraşan aydınlardan biri olan Münevver Kārî Abdürreşîd, Buhara Medresesi'nde okuduktan sonra Taşkent'te imamlığa başladı. 1901'de yeni usuldeki okullardan ilkini Taşkent'te açtı. İstanbul ve

Azerbaycan'a talebe göndermek ve diğer eğitim ihtiyaçlarını temin etmek için yardım dernekleri oluşturdu. Hurşid adlı bir gazete çıkararak mektep ve medreselerdeki ıslah meselesiyle ortak dil oluşturma konularında yoğunlaşan yazılar yayımladı. Kārî, 1917 İhtilâli'nden sonra Şûrâ-yı İslâm adlı bir teşkilât kurdu. Milliyetçi teşkilâtlardaki çalışmalarını Sovyet döneminde de sürdürdü. 1921'de hükümet kendisini ve arkadaşlarını tutukladı. Belli aralıklarla birkaç defa daha tutuklandıktan sonra 1933'te kurşuna dizildi.

Türkistan'da yenilik hareketinin güçlenmesi, aydınların örgütlenmesi 1905'i takip eden yıllarda, özellikle 1908 Genç Türk İhtilâli'nden sonra mümkün oldu. 1910'da yenilik taraftarı aydınlar bir araya gelerek Buhara Neşr-i Maârif Derneği'ni kurdular (Bunun mensupları daha sonra Genç Buharalılar adıyla anılmaya başlanacaktır). Savaş yılları sırasında Cedîdciler gizlice örgütlenme fırsatı buldular. Bunlar arasında iki akım ortaya çıktı. Genellikle yaşlı kimselerden oluşan ve sınırlı bir reform taraftarı olan ılımlı Cedîdciler medenî haklar, vergilerin azaltılması

ve fanatizmin engellenmesi gibi konular üzerinde durdular. Radikal Cedîdciler ise Genç Türkler gibi daha köklü reformlar istiyorlardı. Bunlar 1916 yılında Genç Buharalılar adlı bir gizli örgüt kurdular. 1917 Bolşevik İhtilâli onların açıktan faaliyet göstermelerine müsaade etti. Bunlar arasında Abdülvâhid Burhanov, Abdürraûf Fıtrat ve Osman Hocaoğlu (Hocayev) bulunuyordu.

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başı İslâm dünyasında bir değişim döneminin de başlangıcıydı. Panislâmizm fikri Tatarlar'a bu dönemde Ortadoğu aydınları vasıtasıyla ulaşmıştı. Meselâ Abdurrahman el-Kevâkibî gibi Suriyeli bir ıslahçının, yöneticilerin despotluğunu bertaraf etmek ve müslümanları birleştirmek amacıyla toplantılar düzenlenmesi hakkındaki fikirleri Rusya müslümanları arasında yankı buluyordu. En azından Kırımlı İsmâil Gaspıralı, Kazanlı Mûsâ Cârullah ve Ziyâeddin Kemâlî, Kevâkibî'nin fikirlerinden haberdardılar. Bunlardan Mûsâ Cârullah'a göre Kevâkibî'nin Ümmü'l-ḳurâ adlı kitabı müslümanları birleştirmek için büyük bir konferans düzenlenmesini teklif ediyordu ve bu fikir Rusya'daki müslüman entelektüeller arasında bir hareket uyandırmıştı.

Millet ve milliyetçilik gibi modern kavramların bölge müslümanlarının gündemine girmesi ise daha çok Rusya yoluyla olmuştur. Bazı araştırmacıların iddiasına göre panslavizm fikri pantürkizm fikri için bir model oluşturmuştur. Diğer bir ifadeyle Rusya müslümanları arasındaki pantürkizm fikri panslavizme bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Rusya müslümanlarının 1904-1917 yılları arasındaki faaliyetleri o derece yoğun ve hızlı geçmiştir ki bu süre içinde Rusya müslümanları Rus çarına sadık bir tebaa olmak durumundan otonomi iddia eden bir toplum konumuna gelmişlerdir. Yine bu dönemde Rusya müslümanlarının aydınları tarihlerinde ilk defa ortak meselelerini tartıştıkları toplantılar tertip etmişler, Rusya'da tek bir Türk dili ve dinî liderlik oluşturma konusunda önemli adımlar atmışlardır (ayrıca bk. CEDÎDCİLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Genel Eserler. Mûsâ Cârullah Bigiyef, Umum Rusiya Musulmanlarınıng Üçüncü Resmî Nedveleri, Kazan 1906; a.mlf., Islahat Esasları, Petersburg 1917; Bütün Rusiya Musulmanlarınıng 1917 nçi Yılda 1-11 Mayda Meskev'de Bulgan Umumî İsyezdinin Protokolları, Petersburg 1917; Ulemâ İttifâkı, Kazan 1917; A. Bennigsen - C. L. Quelquejay, La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920, Paris 1964; Isabelle Teitz Kreindler, Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in czarist Russia: a Study of Il'minskii's System (doktora tezi, 1970), Columbia University; W. K. Medlin v.dğr., Education and Development in Central Asia, Leiden 1971; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985; H. C. d'Encausse, "Tsarist Educational Policy in Turkestan, 1867-1917", Central Asian Review, sy. 11 (1963), s. 374-394.

Tataristan. Cemaleddin Velidî, Tatar Edebiyatının Barışı, Orenburg 1912; a.mlf., Oçerk istorii obrazovannosti i literaturi tatar, Moskova 1923; Mercanî (der. Sâlih b. Sâbit Ubeydullin), Kazan 1915; Ali Rahim - A. Aziz, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1923, III, 145-181; Abdullah Battal Taymas,

Kazan Türkleri, İstanbul 1925; Abdurrahman Sa‘dî, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926; Bekir Çobanzâde, Dinî Islahat ve Medenî İnkılab, Akmescit 1927, s. 35-67; A. Bennigsen - C. L. Quelquejay, Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: le ‘Sultangaliêvisme’ au Tatarstan, Paris 1960; C. L. Quelquejay, Islam in the Soviet Union, New York 1967; Tamurbek Davletshin, Sovyetskii Tatarstan, London 1974; F. Georgeon, Aux origines du nationalisme turc (Yusuf Akchura, 1876-1935), Paris 1980; A. Bennigsen - S. Enders Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union, London 1985; Azade-Ayşe Rorlich, The Volga Tatars, Stanford 1986; Ahmet Kanlıdere, Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Amanj the Kazan Tatars (1809-1917), İstanbul 1997; Akdes Nimet Kurat, “Kazan Türklerinin ‘Medenî Uyanış’ Devri”, DTCFD, XXIV/3-4 (1966), s. 95-194.

Azerbaycan. Ahmet Caferoğlu, XIX. Yüzyıl Büyük Azerî Reformatoru Mirza Fethali Ahund-Zâde, Roma 1940; a.mlf., “Büyük Azerî Alimi Mirza Kâzım Bey”, AYB, I (1932), s. 62-68; Hüseyin Baykara, Azerbaycan’da Yenileşme Hareketleri: XIX. Yüzyıl, Ankara 1966, s. 57-87, 153-174; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları II, s. 66-81; a.mlf., “Abbaskulu Ağa”, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1935, I, 18-22; A. Altstadt-Mirhadi, The Azerbaijani Turks: Power and Identity under Russian Rule, Stanford 1992, s. 184-189; Yavuz Akpınar, Azerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994, s. 45-53; T. Swietochowski, Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition, New York 1995.

Kırım. Cafer Seydahmet, Gaspıralı İsmail Bey, İstanbul 1934; Edward A. Allworth, Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival, Durham 1988; Sırrı Hakan Kırımlı, Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916), Ankara 1996.

Orta Asya. V. V. Barthold, Istoriya kul’turnoy jizni Turkistana, Leningrad 1927; T. G. Winner, The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia, London 1958; H. C. d’Encausse, Islam and the Russian Empire: Reform and Revolution in Central Asia, Paris 1966; Zeki Velidî Togan, Hatıralar, İstanbul 1969; a.mlf., Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981; Central Asia: 120 Years of Russian Rule (ed. Edward A. Allworth), Durham 1989; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları II, s. 177-

193; Edward A. Allworth, The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present, Stanford 1990; Isabelle Teitz Kreindler, “Ibrahim Altinsarin, Nikolai Il’minskii and the Kazakh National Awakening”, CAS, II/3 (1983), s. 100-115.

Ahmet Kanlıdere

E) Endonezya ve Malezya.

Endonezya ve Malezya’da ıslah hareketleri XIX. yüzyılın sonlarından itibaren görülmeye başlandı. Sömürge yönetimlerinin beraberinde getirdiği Batılı kültürel değerlerden ve hıristiyan misyoner teşkilâtlarının yoğun faaliyetlerinden rahatsız olan birçok Endonezyalı ve Malezyalı müslüman âlim bunlarla mücadele etmenin yollarını aradı. Bu âlimler, hem geçmişin dinî mirasını keşfederek hem de Batılılar tarafından bölgeye getirilen modern metotları uygulamaya koyarak toplumda değişim yapılması gerektiğine inanıyorlardı. Bunda, İslâm dünyasının diğer taraflarında ortaya çıkan yenilikçi dinî akımların tesiri de büyüktür.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren gerek hac ibadeti gerekse dinî tahsil sebebiyle bölgedeki adalarla İslâm kültürünün merkezi sayılan Ortadoğu İslâm ülkeleri arasındaki temas hızlanmıştı. Ulaşım ve haberleşmedeki gelişmeler sonucu her yıl binlerce Endonezyalı ve Malezyalı müslüman hac ibadetini ifa etmek üzere Mekke ve Medine’ye gidiyor, bunların bir kısmı tahsil amacıyla Hicaz’da kalıyor, bu arada diğer İslâm ülkelerinden gelen müslümanlarla fikir alışverişinde bulunuyordu. Kahire’deki Ezher Üniversitesi’nde tahsil gören ve çağdaş gelişmelerden etkilenen Endonezyalı ve Malezyalı öğrenciler de ülkelerine döndüklerinde yenilikçi dinî fikirlerin gelişmesine ön ayak oldular. Ayrıca XIX. yüzyılda başta Cava ve Singapur olmak üzere adalara gelip yerleşen Hadramut kökenli Araplar, kendi ülkelerinden getirdikleri yeni fikir ve akımları bölge halkı arasında yaymaya çalışıyorlardı. Bütün bu faktörler, XIX. yüzyılın sonlarında bölgede bir İslâmî uyanış ve yenilik hareketinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Endonezya. Endonezya’daki ıslah hareketlerinin başlangıcını XIX. yüzyıl başlarına kadar götürmek mümkündür. 1802 yılında Hacı Miskin, Hacı Muhammed Ârif, Hacı Abdurrahman adlarındaki üç Endonezyalı, Mekke’de bir süre kaldıktan sonra doğup büyüdükleri yer olan Sumatra’nın Minangkabau bölgesine Arabistan’da o dönemlerde ortaya çıkan Vehhâbî hareketinden etkilenmiş olarak dönmüş

ve İslâmiyet’i bid‘at ve hurafelerden arındırmak iddiasıyla faaliyete başlamıştı. Bu tür faaliyetler, zamanla toplumda gelişerek halk arasında “Kaum Adat” diye adlandırılan geleneksel çevrelerle çatışmaya yol açtı. Tarihe Pedri hareketi (1821-1837) adıyla geçen bu mücadele, esas itibariyle bölgedeki yenilikçi din âlimleriyle Hollanda taraftarı geleneksel kabile reisleri arasında cereyan etmekteydi. Hollandalılar’ın müdahale etmesiyle hareketin önderliğini yürüten Tuanku İmam Bonjol 1835 yılında teslim oldu. Bunun ardından bölge doğrudan Hollanda sömürge yönetiminin altına girdi.

XIX. yüzyılın sonlarında Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh gibi isimlerin doğrudan etkisi görülmeye başlandı. Islah hareketlerinin doğuşu başlangıçta büyük ölçüde dış etkenlere bağlı olmakla birlikte bu hareketlerin daha sonra gelişmesinde bölgenin sosyal, kültürel ve siyasî şartlarına uygun yeni İslâmî yorumlar yapabilen modernist eğilimli müslüman aydınların büyük katkısı oldu. Bilhassa Sumatra’nın Minangkabau bölgesinde doğan ve uzun süre Mekke’de kaldıktan sonra Mescidi Harâm imamlığına kadar yükselen Şeyh Ahmed Hatîb Minangkabau ve onun yetiştirdiği Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin Ezherî, Şeyh Muhammed Cemîl Cambek, Hacı Resul adıyla tanınan Hacı Abdülkerîm Emrullah ve Hacı Abdullah Ahmed gibi bazıları Ezher Üniversitesi’nde tahsil görmüş olan Minangkabaulu âlimler bu bölgede İslâm modernizminin ilk öncüleri oldular ve ülkelerine döndükleri zaman İslâmiyet’i çeşitli bid‘at ve hurafelerden arındırmak için tebliğ faaliyetlerine giriştiler.

Bunlardan Şeyh Muhammed Tâhir, hem Sumatra’da hem Singapur adasında faaliyet gösterirken diğerleri 1909 yılından itibaren Minangkabau bölgesinde dinî derslerin yanında tarih, coğrafya ve matematik gibi

derslerin de okutulduğu Adabiyah (edebiyye) adlı modern medreselerin yanında 1918'de Sumatra Tavâlib adıyla bir eğitim teşkilâtı kurarak faaliyete başladılar. Ancak daha sonra Persatuan Muslimin Indonesia-Permi'ye dönüşen Sumatra Tavâlib, bağımsızlık hareketlerini destekleyen siyasî faaliyetlere de katılması üzerine 1933'te Hollanda-Hindistan hükümeti tarafından kapatıldı. Adı geçen âlimler, 1911-1916 yılları arasında Batı Sumatra'nın Padang şehrinde el-Münîr adlı İslâmî bir dergi çıkararak yenilikçi düşüncelerini yaymaya çalıştılar. Bu dergi birçok bakımdan Mısır'da neşredilen el-Menâr dergisine benziyordu. Bu âlimlerin ve teşkilâtlarının savunduğu yenilikçi fikirler kısa zamanda tesirini göstererek bölgedeki müslüman toplumun Kaum Tua (eski nesil) ve Kaum Muda (yeni nesil) olmak üzere iki gruba ayrılmasına yol açtı. Kaum Tua grubu yerleşik dinî gelenek ve göreneklerin devamını, mutlaka bir mezhebe bağlılığı sürdürme-yi ve ictihad kapısının kapandığını savunurken Kaum Muda bu alanda reform yapılmasını ve müslüman halkın içtimaî ve dinî hayatının geliştirilmesini hedeflemekteydi.

Aynı dönemlerde Cava adasında da yenilikçi fikirleri savunan hareketler ortaya çıkmaya başladı. Bu yöndeki ilk teşebbüs, Arap asıllı Endonezyalılar tarafından 1905 yılında Cakarta'da dinî eğitimin gelişmesini sağlamak için Cem'iyyetü'l-hayr adında bir cemiyetin kurulmasıdır. Daha sonra Cakarta'da bir okul açan ve aynı zamanda İstanbul'a da öğrenci gönderen bu cemiyet, faaliyetlerini dinî derslerin yanında diğer kültür derslerinin de okutulduğu modern okullar açarak sürdürdü. Hareketin liderlerinden Sudan asıllı Şeyh Ahmed Surkatî, "seyyid" unvanı taşıyan Arap arkadaşlarıyla fikrî anlaşmazlığa düşünce 1915'te Cem'iyyetü'l-ıslah ve'l-irşâd adıyla ayrı bir cemiyet kurdu. Bu cemiyet de Cava'nın çeşitli şehirlerinde Endonezyaca, Arapça ve Hollandaca eğitim veren modern medrese tipinde okullar açtı.

Cavalılar arasındaki ilk yenilikçi hareket, pesantren eğitimini tamamladıktan sonra üç yıl Mekke'de tahsil gören Hacı Abdülhalim'in 1911'de Batı Cava'nın Macalengka şehrinde, daha sonra Persyarikatan Ulama'ya (ulemâ birliği) dönüşen Hâcetü'l-kulûb adında bir cemiyet kurmasıyla başladı. Bölgedeki birçok âlimi bünyesinde toplayan bu cemiyet, yenilikçi dinî düşünce ile gelenekçi düşünce akımları arasında orta bir yol takip etti. Batı Cava'da kurulan diğer önemli bir cemiyet de 1923

yılında Hacı Zemzem ve Hacı Muhammed Yûnus gibi tüccarların öncülüğünde oluşturulan ve bilhassa Bandung ve çevresinde faaliyet gösteren Persatuan Islam idi. Bu hareket doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dönüşü savunmaktaydı. Âyet ve hadisler yeni şartlara uygun olarak yorumlanabilir ve yetkili âlimler tarafından yeni ictihadlar yapılabilirdi. Persatuan Islam muska kullanımı, tedavi için sihire başvurma, evliyadan şefaat dileme ve onların türbelerine karşı aşırı tazim gibi anlayış ve uygulamaları reddetti. Hareket davetçi ve tebliğci yetiştirmek amacıyla çeşitli kolejler açtı ve Pembela Islam adlı bir dergi ile birçok risâle ve kitap yayımladı. Ayrıca çalışma grupları oluşturarak müslüman toplumun İslâmî yönden bilinçlenmesini sağlamaya gayret etti.

1912'de kurulan ve Endonezya'nın ilk millî hareketi sayılan Sarekat Islam adındaki teşkilât da dinî bakımdan yenilikçi bir çizgi takip etmekteydi. Sömürge hükümetince başlangıçta sadece Yogyakarta bölgesinde faaliyet yapmasına izin verilen Sarekat Islam, 1916 yılından sonra mahallî bir teşkilât olmaktan çıkıp ülke çapında faaliyet gösteren siyasî bir teşkilâta dönüştü ve 2 milyon üyesi olduğunu ileri süren bir halk hareketi haline geldi. Ayrıca ilk defa Endonezya için muhtariyet fikrini ortaya atarak Hollandalılar'la iş birliği yapmama politikasını benimsedi; zamanla tam bir siyasî parti hüviyeti kazanıp faaliyetlerini bu alanda yoğunlaştırdı.

Fakat Cava'da yenilikçi dinî düşüncenin iyice kökleşmesinde ve bütün Endonezya adalarında gelişmesinde en önemli rolü, 1912 yılında Kiai Hacı Ahmed Dahlân tarafından Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde kurulan Muhammediyye adlı teşkilât oynadı. Bir din görevlisinin oğlu olan Ahmed Dahlân, iki defa gittiği Mekke'de kaldığı süre zarfında özellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelî âlimlerinin fikirlerinden etkilendi; aynı zamanda o dönemde Mısır ve Hindistan'da ortaya çıkan yenilikçi fikirlerin tesiri altında kalarak Endonezya Müslümanlığını dış tesirlerden, İslâm'ın özüne aykırı yerli örf ve âdetlerden korumak, İslâm akîdesini modern düşüncenin ışığında yeniden düzenlemek ve din eğitiminde köklü değişiklikler yapmak amacıyla faaliyete başladı. Ancak onun bu faaliyetleri başlangıçta muhafazakâr çevrelerin muhalefetiyle karşılaştı. Buna rağmen kendini yavaş yavaş kabul ettiren Ahmed Dahlân, geleneksel dinî eğitim kurumlarının Batı tipi sömürge okullarıyla rekabet edemeyeceğini görerek 1911 yılında Yogyakarta'da dinî ilimlerin yanı sıra

tarih, coğrafya, matematik, biyoloji, felsefe gibi derslerin de okutulduğu Muhammediyye Medresesi'ni açtı. Ayrıca misyoner teşkilâtlarının müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerini gidermek üzere ertesi yıl bir grup arkadaşıyla birlikte Muhammediyye teşkilâtını kurdu. Teşkilâtın geniş bir alanda faaliyet gösterme arzusundan tedirgin olan Hollanda sömürge hükümeti, 22 Ağustos 1914 tarihinde Muhammediyye'nin

kuruluşunu resmen tanımasına rağmen faaliyet alanını Yogyakarta bölgesiyle sınırlandırdı. Teşkilât bütün Endonezya adalarında faaliyet gösterme iznini ancak 1920'de alabildi. Bundan sonra faaliyetlerini Cava'nın dışındaki adalara da yayan Muhammediyye, ortak İslâmî miras vasıtasıyla farklı bölgelerin insanlarını birleştirerek sadece Cava'da değil bütün Endonezya'da faaliyet gösteren millî bir teşkilât haline geldi. Ahmed Dahlân 23 Şubat 1923'te öldüğü zaman Muhammediyye, kendisini dinî hayatın yenileşmesine ve müslüman toplumun sosyal bakımdan gelişmesine adayan modernist bir İslâmî hareket olarak toplumda güçlü bir şekilde yerleşmişti. Nitekim Ahmed Dahlân'ın vefatı sırasında teşkilâtın Cava'daki şube sayısı on beşe, üye sayısı da 3346'ya ulaşmıştı.

Muhammediyye'nin bünyesinde zamanla çeşitli sosyal alanları kapsayan birçok alt birim kurulmuştur. Teşkilâtın önemli bir faaliyeti de modern eğitim araç ve gereçlerini kullanan çağdaş dinî eğitim kurumları açması idi. Muhammediyye okullarında temel dinî ilimlerin yanı sıra Arapça, Hollandaca, İslâm tarihi, matematik ve felsefe gibi dersler okutulmaktaydı. Böylece modern eğitim araçlarının kullanıldığı, kitap geçme yerine sınıf geçme sisteminin uygulandığı, ezbercilik yerine akıl yürütmeyi esas alan bir eğitim ve öğretim metodu başlatıldı.

İslâm dünyasının çeşitli yerlerinde ortaya çıkan ıslah hareketleri gibi Muhammediyye de İslâmiyet'in Kur'an ve Sünnet'te yer alan iman ve ibadetle ilgili temel prensiplerine sıkı sıkıya bağlılığı savunmuş, eğitim ve sosyal alanlarda çağın gereklerine uygun yeni kurumların oluşturulmasını hedeflemiştir. Bu çerçevede tevhid inancına vurgu yaparak animizm, Budizm ve Hinduizm gibi daha önce bölgede etkisini gösteren diğer dinlerden gelen hurafelerle mücadele etmeyi temel görevlerinden biri saymıştır. Allah'tan başka varlıklara tâzimde bulunmayı ve onlardan yardım beklemeyi, bazı mahallî halk doktorlarının tedavi yöntemlerini, falcılık,

sihirbazlık, muskacılık ve büyücülüğü şiddetle reddetmiş, ölenin ardından mezarın üzerinde yapılan telkini bid‘at kabul etmiş, doğum, ölüm ve düğün yıldönümlerinde icra edilen geleneksel törenlere karşı çıkmıştır. Muhafazakârların dört mezhebin koyduğu fıkhî hükümlerde ısrar etmesini de tenkit eden Muhammediyye bu yöndeki katı tutumları benimsememiştir. Taklidi reddederek ictihadı savunmuş ve dinî ilimlerde yeterli bilgi sahibi olmuş her müslümanın ictihad yapabileceğini, müslümanların İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'i dönemin ve çağın gereklerine uygun olarak tekrar yorumlamaları gerektiği fikrini savunmuştur. Nitekim "Kur'an ve Sünnet'e dönüş" Muhammediyye'nin temel sloganlarından biridir.

Diğer hareket ve teşkilâtların çoğu etkilerini zamanla kaybederken Muhammediyye daha çok dinî, içtimaî ve eğitimle ilgili alanlara ağırlık veren modernist eğilimli İslâmî bir hareket olarak bugün ülkenin çeşitli yerlerinde camileri, mescidleri, okulları, üniversiteleri, çocuk yuvaları, klinik ve hastahaneleri, yurtları, büro ve toplantı salonları bulunan bir gönüllü kuruluş şeklinde faaliyetlerine devam etmektedir.

Malezya. Malezya'da XIX. yüzyılın sonlarına doğru İngiliz sömürge yönetiminin tam olarak yerleşmesi yeni ekonomik faaliyet şekilleri, şehirleşme ve yaygın eğitimin başlaması gibi hususların uygulamaya konmasıyla birlikte Malaylar arasında bir şuurlanma hareketinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Diğer taraftan XX. yüzyılın ilk otuz yılında çok hızlı ve yoğun biçimde ülkeye gelip yerleşen birkaç milyon Çinli ve Hintli göçmenin zamanla bazı bölgelerde nüfus çoğunluğuna sahip olması, başlangıçta işçi olarak çalışan bu göçmenlerin ticarete atılarak zengin bir toplum haline gelmeleri Malaylar arasında büyük bir rahatsızlık meydana getirdi ve bu toprakların gerçek sahiplerinin kendileri olduğu bilincine varmalarını sağladı. Malaylar'ı hem geri kalmışlıktan hem de dinî değerlerin erozyonundan kurtarmak için ıslahat taraftarı müslüman aydınlar çeşitli girişimler başlattılar. Müslüman aydınlar, gelişmenin ancak modern eğitim sistemiyle mümkün olabileceğini savunuyor, dinî ve içtimaî alanlarda yenilik yapılarak geleneksel anlayışın ve hurafelerin terkedilmesi ve İslâmiyet'in ilk kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dönülmesi çağrısında bulunuyorlardı. Bu anlayış, muhafazakâr ulemâ kesiminin ve geleneksel din eğitimi kurumlarının muhalefetiyle karşılaşmasına rağmen

bilhassa eğitim görmüş genç nesiller üzerinde etkili olmaktaydı.

Malezya'da yenilikçi İslâmî düşüncenin geliştiği en önemli bölge Malaka, Penang ve Singapur'dan oluşan Boğazlar bölgesiydi. 1867 yılında İngilizler tarafından kurulan Boğazlar bölgesi, işçi ve sermaye akımının yanı sıra modern düşüncelerin Malay yarımadasına girmesinde bir kapı vazifesi görmüştür. İngiliz yönetimi altındaki Singapur, Hollandalılar'ın hacca getirdikleri kısıtlamalar sonucunda XIX. yüzyılın ikinci yarısında Endonezyalı hacılar için hac limanlarından biri haline gelmişti. Singapur aynı zamanda önemli dinî eğitim merkezlerinden biriydi ve bu önemini XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürdü. Malaylar arasında özel bir statüye sahip olan ve kendilerine daima hürmet edilen Hadramutlu şeyhler ve seyyidler de din eğitimi alanındaki faaliyetleri ve inşa ettirdikleri camilerle dinî hayata canlılık getiriyorlardı. Takımadalardan, Ortadoğu ve Hindistan'dan gelen müslümanlar yeni fikirleri tartışmakta, Arapça dinî eserleri Malayca'ya tercüme etmekte, dergi, kitap ve gazete basımına büyük önem vermekteydiler. Böylece ilk olarak Singapur'da gelişmeye başlayan yenilikçi hareketler ticaret, hac ve eğitim yoluyla ülkenin diğer yerlerine de yayıldı.

Yenilikçi dinî düşünce akımının gelişmesinde, bilhassa aslen Sumatralı olan Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin Ezherî'nin büyük rolü vardır. Sumatra'nın Bukittinggi şehrine bağlı Ampek Angkok kasabasında doğan Şeyh Tâhir, ilk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra öğrenim amacıyla Mekke'ye gitti. 1900 yılında Mekke'den dönüşünde Malezya'ya yerleşti. Bu arada İslâm dünyasının önemli merkezlerini ve bazı Batı ülkelerinin başşehirlerini ziyaret ederek bilgisini ve kültürünü geliştirdi. Singapur'da 1906-1908 yılları arasında Malay dilinde yayımladığı el-İmâm adlı dergi geleneksel İslâm'ı sürekli sorgulayan bir yayın organı idi. Dergi dünyadaki önemli olaylar ve güncel konular, özellikle İslâm dünyasındaki gelişmeler, sosyal, kültürel ve dinî meseleler hakkında yazılar ihtiva etmekteydi. Dinle ilgili olan hususlarda dergi genellikle Muhammed Abduh'un görüşlerinden ve el-Menâr dergisinden alıntılar yaparak çözüm yolu önermekteydi. Hatta Şeyh Tâhir, Ezher'e karşı duyduğu sevgi ve bağlılıktan dolayı ismine "Ezherî" nisbesini eklemişti. Daha çok şehirlerdeki eğitim görmüş kişiler arasında okunmasına rağmen dergi, modern programlara sahip medreselerin açılmasıyla geniş halk kitleleri üzerinde de etkili oldu; aynı zamanda

Endonezya’da da büyük bir okuyucu kitlesi buldu. Şeyh Tâhir, Singapur’da 1908 yılında Raca Hacı Ali b. Ahmed adındaki Arap asıllı bir müslümanla birlikte el-İkbâlü’l-İslâmiyye adıyla bir okul açtı.

Fakat bu okul, malî zorluklar sebebiyle birkaç yıl sonra Endonezya’nın Riau adasına taşındı ve burada Şeyh Tâhir’in katılımı olmaksızın eğitim faaliyetlerine bir süre daha devam etti.

Islahçı eğilime sahip diğer bir âlim de el-İmâm dergisinin yazarlarından Seyyid Ahmed el-Hâdî’dir. Penanglı Arap asıllı bir aileden gelen Seyyid Ahmed, Muhammed Abduh ile Cemâleddîn-i Efgānî’ye karşı büyük bir hayranlık duymaktaydı. Malaylı müslüman kadınların haklarının savunuculuğunu da yapan Hâdî, 1926’da çağdaş fikirleri savunan el-İḫvân adlı Malayca bir dergi çıkarmaya başladı. Bu dergideki yazıların bir kısmı İslâm birliği, Malay birliği ve sömürge aleyhtarlığı gibi konuları işlerken bazıları da Arapça’dan Malayca’ya çevrilmiş dinî muhtevalı makalelerdi.

Bu dergilerin özellikle federal Malay eyaletlerinde temsilciler bulundurması ve bir kısım din âlimlerinin yenilikçi müslüman aydınların açtıkları okullara ilgi göstermesi sonucunda yeni İslâmî fikir ve görüşler şehirlerin dışında da taraftar buldu. Sultanlıkla yönetilen eyaletlerde ise daha çok geleneksel dinî anlayış güçlü idi. İslâm diniyle ilgili bütün işlerden sorumlu olan sultanlar, yenilikçi fikirlerin yayılmasını önlemek amacıyla dinî muhtevalı yayınların kendi eyaletlerine girmesini yasaklıyor, yabancı eğitimcilere zorluklar çıkarıyorlardı. Bu arada sürekli seyahat eden tüccarlarla memleketlerine yeni fikirlerden etkilenmiş olarak dönen Malaylı öğrenciler mahallî din görevlilerine ve tarikat şeyhlerine karşı bir tavır almışlardı. Sumatra adasında olduğu gibi Malay yarımadasında da yenilikçi dinî düşünceleri yaymaya çalışanlar zamanla Kaum Muda, muhafazakâr kesimler ise Kaum Tua olarak adlandırıldı.

1920’li yılların sonlarına doğru Kaum Muda taraftarı aydınlar İslâm birliği, Malay birliği gibi siyasî ve millî konuları gündeme getirerek sömürge aleyhtarlığı fikirleri de toplumda işlemeye başladılar. 1930’lu yıllarda Kaum Muda, sömürge yönetimine karşı okumuş kesimlerin millî ve dinî duygularını uyandıran bir muhalefet hareketini simgelemekteydi. Ancak daha sonraki yıllarda Batı eğitimi almış Malaylı aydın çevrelerin sayısının

artmasıyla birlikte siyasî ve millî niteliğe sahip teşkilâtlar kurulmaya başlandı. Yenilikçi müslüman aydınların bazıları bu teşkilâtlar içerisinde görev alırken bazıları da bağımsızlık sonrasında modernist eğilimli çeşitli dinî teşekküller oluşturdular.

BİBLİYOGRAFYA

R. van Niel, The Emergency of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960; Solichin Salam, K. H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia, Djakarta 1963; Abdul Mukti Ali, Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thought in Indenosia, Jogyakarta 1969; H. M. Federspiel, Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia, Ithaca 1970; W. R. Roff, "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century", CHIs., II/A, s. 155-181; Harry J. Benda, "South-East Asian Islam in the Twentieth Century", a.e., II/A, s. 182-206; Taufik Abdullah, Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933, Ithaca 1971; Deliar Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia (1900-1942), London 1973; Musthofa Kamal Pasha - Chusnan Jusuf, Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam, Yogyakarta 1977; J. L. Peacock, Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam, Menlo Park 1978; F. R. von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", Islam and Development (ed. J. L. Esposito), Syracuse 1980, s. 163-180; a.mlf., "Malaysia: Islam and Multiethnic Politics", Islam in Asia (ed.. J. L. Esposito), New York 1987, s. 177-201; John Funston, "Malaysia", The Politics of Islamic Reassertion (ed. Mohammed Ayoob), London 1981, s. 165-189; S. Soebardi - C. P. Woodcroft-Lee, "Islam in Indonesia", The Crescent in the East (ed. R. Israeli), London 1982, s. 190-195; Ronald Provenccher, "Islam in Malaysia and Tailand", a.e., s. 140-155; M. H. Nakamura, The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town, Yogyakarta 1983; İsmail Hakkı Göksoy, Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği, Ankara 1995, s. 27-36; a.mlf., "Malezya'da İslamiyet", Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Isparta 1995, s. 193-252; a.mlf., "Endonezya'da Çağdaş

İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi", a.e., sy. 3 (1996), s. 115-169.

İsmail Hakkı Göksoy

ISLAHAT

(إصلاحات)

Özellikle Osmanlılar'da çeşitli alanlarda yeniden yapılanma, bozulan kurumları çağdaş ihtiyaçlara göre eski haline getirme ve yenileme faaliyet ve düşüncelerini ifade eden terim.

Osmanlı devlet teşkilâtı ve kurumlarında yapılan ıslahat (reform) faaliyetlerini iki dönemde incelemek mümkündür. Bunlardan biri yaygın olarak bilinen, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve özellikle XIX. yüzyılda Avrupa ön planda tutularak girişilen ıslahat çalışmaları, diğeri ise o döneme kadar Osmanlı Devleti'nin kendi değer ve dinamikleri çerçevesinde genel olarak Türk-İslâm geleneği çizgisindeki faaliyetlerdir.

Osmanlı Devleti'nin yükselme ve olgunluk döneminde esas yapısı, eski Türk töresiyle İslâm devlet ve medeniyet geleneğinin terkibi sonucunda oluşmuştur. Burada padişah merkez olmak üzere divan teşkilâtı ile devletin idare, hukuk, maliye ve bürokrasisini teşkil eden dört rükün (erkân-ı erbaa) anlayışı esastır. Osmanlı geleneğinde bu zümreler "seyfiye, ilmiye, kalemiye" terimleriyle ifade edilmiş, ayrıca bunlar değişik yetki ve sorumlulukları açısından "ehl-i örf" ve "ehl-i şer'" tabirleriyle metinlerde yer almıştır. Ziraat, ticaret ve sanatla meşgul reâyâ karşısında yönetici zümreyi ifade eden "askerî" terimi, bu dönem Osmanlı teşkilâtının üzerinde çok durulan bir kavramı olmuştur. Ancak bu temel yapıda zaman zaman birtakım aksamalar görülmüşse de esaslı bir ıslahat anlayışı ve düşüncesi XVII. yüzyıldan itibaren etkili olmaya başlamıştır. Klasik devir olarak adlandırılan dönemdeki teşebbüsler belirli kurum veya alanları kapsamış, genel bir nitelik kazanmamıştır.

İlk devre ıslahatının mahiyeti hakkında fikir vermek açısından Fâtih Sultan Mehmed'in uygulamaları örnek olarak gösterilebilir. Fâtih Sultan Mehmed'in, kendisinden önceki Osmanlı sultanları tarafından çeşitli sebeplerle ileri gelenlere temlik edilerek mülk ve vakfa dönüşen mîrî araziyi, askerin malî kaynak ve gücünün zayıfladığı gerekçesiyle yeniden

eski haline getirtmesi önemli bir ıslahat idi. Ancak vakıf ve mülkleri ellerinden alınan çoğu ulemâ, şeyh menşeli etkili zümre Bayezid'in taht mücadelesinde bu hususu pazarlık konusu yaparak yeniden eski topraklarını elde etmişlerdi. Aynı konuda daha küçük çaplı olmak üzere Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanûnî Sultan Süleyman döneminde de (1520-1566) bazı yeni tedbirler alınmıştı. Benzer münferit bir uygulama ise ilmiyede olmuş, bu mesleğin temel ilkesi olan mülâzemet sisteminin bozulması ve yanlış uygulanması danişmendlerin toplu şikâyetlerine yol açmış, Kanûnî, 944'te (1537) çıkardığı fermanla o sırada kazasker olan Ebüssuûd Efendi'den sistemi yeniden düzene koymasını istemiştir. Bu dönemde bozulma olmasa bile yanlış veya eksik bir teamülün yerine daha mükemmelinin konulması da bir ıslahat kabul edilebilir. Nitekim XVI. yüzyıl ortalarında Nevbaharzâde defterdar olunca divan teşrifatına göre defterdarın nişancıya "tasaddur" etmesi gerekirken o sırada nişancı olan hocası Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin

önüne teşrifatı çiğnemek pahasına da olsa oturamayacağını söylemesi üzerine çıkarılan bir fermanla bundan böyle defterdar ve nişancıdan hangisi kıdemli ise onun divan protokolünde önde gelmesi ilkesi benimsenmiştir.

Erken dönemde Osmanlı devlet teşkilâtının başka alanlarında da yeni düzenlemeler yapıldığı bilinmektedir. Özellikle XVI. yüzyılda kazâ sisteminde Rumeli'de dokuz, Anadolu'da on ve Mısır'da altı olmak üzere tamamıyla Osmanlılar'a has dereceler teşkil edildiği gibi, üç ve beş dereceli iken yeni gelişmeler dikkate alınarak biraz daha sonra on iki dereceli medrese teşkilâtı geliştirilmiş ve bunlar arasında yatay geçişleri de düzene koyan entegre bir yapı oluşturulmuştu.

Diğer taraftan Osmanlı teşkilâtında bu düzenlemeler yapılırken devletin karşı karşıya kaldığı yeni iç ve dış gelişmeler dolayısıyla XVII. yüzyıl başlarından itibaren idarî, iktisadî ve ilmî hayatta bir değişme, yozlaşma farkedilmiştir. Devrin ıslahat risâlelerinde hep eski özlemi dile getirilmiş, XVIII ve XIX. yüzyılların aksine ıslah modelleri yine kendi bünyesi içinde aranmışsa da bu değişim sebebiyle yeniden eski seviyeye ulaşma tavsiyeleri geçersiz bir bakış açısı halinde kalmıştır. Bununla beraber Selânikî'nin "hasbihal", "havâdis-i rûzgâr" başlığı altında yaptığı değerlendirmelerde karamsar fıtratı ile bir daha eski seviyenin yakalanamayacağının

üzüntüsünü yaşamakta olması da dikkat çekicidir. Bu dönemde Osmanlı iktisadî ve içtimaî yapısındaki bazı gelişmeler geleneksel müesseseleri temelden sarsmıştır. XVI. yüzyıl başlarından itibaren hissedilen ve asrın sonunda hızlanan nüfus artışına karşılık özellikle ziraî ekonominin aynı oranda büyümemesi, Şehzade Bayezid olayında şehzadenin etrafında oluşan saruca ve sekban taifesinin daha sonra başı bozuk, işsiz yurtsuz bir duruma düşmesi, aslında ilimle alâkası olmayan bazı gençlerin bir yolunu bularak Anadolu medreselerine suhte olarak kaydolmaları gibi Osmanlı geleneğinde daha önce bilinmeyen olayların yaşanması büyük karışıklık yaratmıştır. İlmiye mesleğinde ayrıca dejenerasyona sebep olan hususların başında II. Murad'ın Molla Fenârî evlâdına verdiği, daha sonra bütün ulemâ çocuklarına "mevâlîzâde kanunu" adıyla tanınan ayrıcalıkların geldiği bilindiği halde cesaretle üzerine gidip kaldırılamamış ve bu uygulama ilmiye mesleğinin giderek artan bir şekilde kanayan yarası olmuştur.

İçteki bunalım yanında doğuda Safevî, batıda Habsburg ile yapılan uzun süreli, birçok yerde gereksiz savaşlar Osmanlı maliyesini büyük sıkıntıya düşürmüş, ayrıca Osmanlı piyasasına akan ucuz Amerikan gümüşü ekonomiyi etkilemiş ve daha önce Osmanlı toplumunun asker ve reâyâ olarak bilmediği bir enflasyon paniğine sebep olmuş, fiyatlarda büyük artışlar meydana gelmişti. Selânikî'nin bu sıralarda 1008'de (1600) görgü şahidi olarak belirttiğine göre yiyecek ve giyeceğe güç yetmez olmuş, halk şiddetli ihtiyaç içinde kıvranmaya başlamış, ahlâk bozulmuş, arpanın kilesi 60 akçeye, etin okkası 20 akçeye, pabuç 100, çizme 200 akçeye satılır olmuş, yetkililerin koyduğu narh kimse tarafından dinlenmemiştir. Hatta daha da kötüsü, akçe tağşîşi sebebiyle esnaf akçeyi kabul etmeyip ancak altın ve kuruş ile alışveriş eder olmuştu (Târih, s. 853).

Bir taraftan sabit gelirli reâyâ ve asker zümresi aldığı mallara daha fazla para öderken devlet masrafları için yeni gelir kaynakları aramaya koyulup fevkalâde dönem vergisi olan avârız türü vergileri düzenli hale getirmişti. Bütün bu vergileri ödeyemeyen halk kitleleri çiftbozan olarak bağlı olduğu toprağı terke başlamış, böylece etrafta korkunç zararlar ve ziyanlar yapan muazzam bir aylaklar zümresi oluşmuştu. Ehl-i örf zümresi masraflarını karşılamak için kanunnâme sınırlarını zorlayarak reâyâdan cebrî paralar almaya, Anadolu'da Şehzade Bayezid olayından beri sayıları giderek artan yeniçeri, sipahi, saruca ve sekbanlar daha önce tamamen yabancı oldukları

ticaret, vergi tahsildarlığı, mültezimlik gibi işler yapmaya ve temsil ettikleri gücü kullanarak halkı ezmeye başlamışlardı. Reâyâdan kitleler halinde gelen şikâyetler karşısında devlet "adaletnâme" denilen reâyâyı koruyucu sert fermanlar çıkarttı. Bu durum devlet-sipahi-reâyâ âhenginin bozulması ve temel ilke olan "dâire-i adâlet" kavramının tersine dönmesi olarak yorumlanmıştır. Her biri başlı başına birer çöküntü sebebi olarak takdim edilen bu olumsuz gelişmeler şeklen aynen devam eden devlet müesseselerini de derinden etkilemişti.

Diğer taraftan bu dâhilî sebepler yanında dışarıda oluşan siyasî ve iktisadî sebepler de bulunmaktadır. Gelişmelere Osmanlı-Avrupa mukayesesi penceresinden bakıldığında 1566-1593 arasında Avrupa ile uzun bir barış dönemine girilmiş, bu dönemde Avusturya önemli ölçüde toparlanma, askerini yeniden düzenleme ve ateşli silâhlar ve harp teknolojisinde kendisini yenileme imkânı bulurken Osmanlı Devleti, İran'la savaş sebebiyle toparlanma bir tarafa sosyal ve ekonomik bakımdan büsbütün yıpranmıştır. Bu durum 1593-1606 arasındaki Uzun Harp döneminde Osmanlı tarafının bariz bir şekilde ateşli silâhların kullanımında geri kalışı olarak kendini göstermiştir. Bunu bizzat savaş meydanında gözlemleyen Hasan Kâfî Akhisârî yana yakıla bu geri kalmışlığı dile getirmiştir. Öte yandan Portekiz, Hollanda ve İngilizler'in okyanuslarda ticareti geliştirmesiyle Osmanlılar'ın hâkim oldukları geleneksel ticaret yollarının önemini tedrîcen kaybetmesinin iktisadî ve içtimaî hayatı etkilediği; ayrıca İran'da Şah Abbas, İspanya'da II. Philip, İngiltere'de I. Elizabeth gibi hükümdarlar ülkelerinde köklü reformlar ve kalkınmalar kaydederken Osmanlı Devleti'nde III. Mehmed'den itibaren genç, hatta çocuk yaşta hükümdarların iş başına gelmesiyle devlet otoritesinin saray mensubu kadınların, ocak ağalarının ve onlarla iş birliği içinde olan bazı ulemânın eline geçmesine yol açtığı üzerinde de durulur ve bunlar diğer sebeplerle birlikte bozulmanın âmilleri olarak öne sürülür.

Devlet Kanûnî'nin saltanatının sonlarından itibaren farkettiği, ancak teşhiste zaman zaman yanıldığı türlü olumsuzlukları gidermek için yeni hukukî ve idarî düzenlemelere gitmeye başladı. III. Murad (1574-1595), III. Mehmed (1595-1603), I. Ahmed (1603-1617) dönemlerinde peş peşe çıkarılan, çok ayrıntılı bir şekilde konuları ele alan adaletnâmeler devletin bu ıslahat girişiminin sonucu idi. Devlet şer'-i şerif ve kanun hâkimiyetini

sağlama, askerin sayısını ve yetki dışı faaliyetlerini sınırlandırma, sadrazamın otoritesini güçlendirme ve bilhassa reâyâyı koruma hedefini güdüyordu. Bunun yanında devlet ilmiyeyi, seyfiyeyi nizam altına almak için başka ferman ve kanunlar da çıkarıyordu. İlmiyede mülâzemet sistemini ve mevâlîzâde kanununu yeni baştan düzenleme gayretleri, artan talep karşısında memuriyet sürelerinin sınırlandırılması, pâye sisteminin kapsamının genişletilerek daha yaygın kullanılması ve bürokraside yeni kalem ve bürolar ihdası gibi düzenlemeler yapıyordu. Başlı başına bir muamma olan vakıf sisteminde yeni nezâretler ihdas ederek denetimi daha etkin hale getirmeye çalışıyordu.

Osmanlı sisteminde çok önemli yeri olup bu kargaşadan en çok etkilenen timar ve toprak düzeninin ıslahı için sık sık yoklamalar yapılıyor, defterler kontrolden geçiriliyordu. Sadrazam Kuyucu Murad Paşa, devlet teşkilâtında uzun yıllar çalışmış Ayn Ali Efendi'yi defter eminliği görevine getirmiş, Ayn Ali, toprak ve timar sistemiyle ilgili ünlü eseri Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defteri Dîvân'ı yazarak I. Ahmed'e takdim etmişti. Bu eserdeki teklif ve çareler dikkate alınarak timar sisteminde ıslahata girişildi. Bundan bir süre sonra Osmanlı toprak sistemi ve problemleriyle ilgili olarak Avni Ömer Efendi Kānûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkānî adlı eserini yazarak devrin padişahı IV. Murad'a takdim etmiştir. Osmanlı toprak sistemini yirmi beş ayrı statüde inceleyen ve muhtemelen Sultan Murad'ın isteği üzerine yazılan eser hükümdarın toprak ve timarla ilgili düzenlemelerinde yardımcı olmuştur. Devlet yetkilileri yanında devrin bazı ilim ve fikir adamları, kalem er-babı da bu olumsuzlukları tesbit, ıslah ve ortadan kaldırmak için irili ufaklı birçok risâle kaleme alıyorlardı. Esasen bunlar birbirinden ayrı olmayıp devletin ıslahat teşebbüslerinde Ayn Ali, Koçi Bey ve Avni Ömer Efendi örneklerinde olduğu gibi kalem erbabının yazdıkları çok defa devletin ıslahat girişimlerine temel teşkil ediyordu.

Erken dönemdeki ıslahatla ilgili fermanlarda mutlaka birtakım gerekçeler belirtilmiş olmakla birlikte bu dönemde geleneksel anlamda ıslahat risâlesi yazılması âdeti henüz yerleşmemiş, ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslahat risâleleri kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde Lutfî Paşa'nın Âsafnâme'si, en yetkili kalemden çıkmış muhtasar fakat gerçekçi bir ıslahat risâlesidir. Paşa risâlenin yazılış sebebini, "... bu hakire vezîriâzamlık mansıbın ferman buyurduklarında zamanede bazı âdâb u

erkân ve kānûn-ı dîvânîyi evvel gördüklerime muhalif ve perişan gördüğüm için ... bu risâleyi telif edip...” ifadesiyle bunun bir ıslahat risâlesi olduğunu ifade etmiştir. Eser bir giriş ve dört bölüm halinde düzenlenmiş, bölümler içerisinde vezîriâzamın yetki, sorumluluk ve münasebetleri, daha sonra kara ve deniz seferleri, hazine ve maliye meseleleri, reâyâ ve seyyidşerif gibi bazı imtiyazlı zümrelerin durumu vâkıfane değerlendirilmiştir. Buradaki tesbitler, çare ve teklifler daha sonra Nahîfî’nin Nasîhatü’l-vüzerâ’sı, Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın Nesâyihu’l-vüzerâ ve’l-ümerâ’sı gibi eserlere önemli ölçüde malzeme teşkil etmiştir. Sarı Abdullah Efendi de IV. Mehmed adına Nasîhatü’l-mülûk tergīben li-hüsni’s-sülûk adıyla bir risâle yazmış, iki bölümden oluşan eser daha sonra Osmanzâde Ahmed Tâib tarafından Telhîsü’n-nesâyih adıyla ihtisar edilerek basılmıştır (İstanbul 1283).

Gelibolulu Mustafa Âlî’nin 1581 yılında kaleme aldığı Nushatü’s-selâtîn ise siyasetnâme türünün bu dönemde gerçek bir örneğini teşkil etmektedir. Oldukça kapsamlı olan eser, Osmanlı hânedanı ve padişahlarından bahseden girişten sonra dört bölüm ve bir sonuç olarak düzenlenmiş, ilk üç bölümde sultanların yetki sorumlulukları, kanuna aykırı ortaya çıkan konular, devlete zarar veren hususlar ele alınmış, son bölümde kendi hayatı ve olaylar karşısındaki hissiyat ve müşahedeleri dile getirilmiştir. Sonuç kısmı tavsiye ve temennileri ihtiva etmektedir. Âlî’nin Mevâidü’n-nefâis fî kavâidi’l-mecâlis’i de benzer türden bir deneme olmakla birlikte ele aldığı konular itibariyle toplumsal ağırlıklı bir muhtevaya sahiptir. Nitekim sosyal konulara, toplumsal gelişmelere çok önem veren müellif Kahire’de bulunduğu sırada oraların örf ve âdetlerini, halkını Hâlâtü’l-Kāhire mine’l-âdâti’z-zâhire adlı çalışmasında tahlil ve tasvir etmiştir.

Bu dönemdeki ıslahat çalışmalarını sadece müstakil olarak yazılmış risâlelerden ibaret saymak yanlış olacaktır. Aynı dönemlerde yazılmış Osmanlı tarihlerinde siyasî, askerî ve içtimaî olaylar anlatılırken münasebet düştükçe her tarihçi kendi düşünce ve anlayışı çerçevesinde gelişmeleri teşhis edip bozuklukları gidermek için önerilerde bulunmuştur. Âlî’nin Künhü’l-ahbâr’daki dikkate değer gözlemleri yanında çağdaşı Selânikî Mustafa Efendi, XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait tarihinde bir risâle hacmini hayli aşacak ölçüde oldukça sıhhatli tesbitlerde bulunmuştur. Selânikî, ulemânın aslî görevi olan emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker görevini

yapmadığını, protokol ve israfa düşkün hale geldiğini, ümerânın gayretini yitirip mal toplama hırsına düştüğünü, hediye, câize ve bahşiş adıyla rüşvet aldıklarını, mansıpların para ile alınıp satılır olduğunu anlatır. Bu nevi ahlâkî değerlendirmeler yanında Selânikî saltanat ve hilâfet telakkilerinde değişim, vezâret ve beylerbeyilik sayısındaki artışın kötü sonuçları, devlet erkânı arasındaki rekabetin idarede açtığı yaralar, kardeş katlinin nasıl yozlaştırıldığı, birtakım şahsî hesaplarla lüzumsuz yere ve hazırlıksız olarak girilen İran savaşlarının sonuçları, reâyânın ihmali gibi konuları yalın ifadelerle yana yakıla anlatmakta, bunların ıslahı için bazı teklifler sunmakla birlikte gelecek için pek ümitli olmadığı intibaını vermektedir. Selânikî tenkitlerinde insafı elden bırakmamış, nitekim bozuklukların ortaya çıkışında dönüm noktası kabul ettiği III. Murad dönemini şiddetle eleştirirken padişahın “kaht-ı ricâl” ve diğer konulardaki çaresizliğini ve samimi yakınmasını etraflıca vermiştir (Târih, s. 425-432).

Daha sınırlı olmakla birlikte Peçuylu İbrâhim, Hasanbeyzâde Ahmed Paşa ve Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi’nin XVII. yüzyıl ortalarına kadar gelen tarihlerinde de aksaklıklar ve alınacak tedbirlerle ilgili benzer pasajlar bulmak mümkündür. Bu açıdan, Kâtib Çelebi’nin daha sonra temas edilecek ıslahat risâleleri dışında Fezleke’si ve bilhassa Naîmâ’nın tarihi çok keskin gözlemler, değerlendirmeler içermektedir.

Islahat risâleleri arasında haklı bir şöhreti olan Koçi Bey Risâlesi, muhtevasının zenginliği yanında eserin önemini arttıran asıl nokta buradaki fikir ve önerilerin arzlar halinde IV. Murad ve Sultan İbrâhim’e sunulmuş olması ve bizzat padişah tarafından uygulanmasıdır. Eserin muhtevası başlıca yönleriyle rüşvet, sadrazamın bağımsızlığı, saray nüfuzunun kaldırılması veya asgariye indirilmesi, ulemânın sadece liyakat esas alınarak yükseltilmesi, haksız ve sık azlin önlenmesi, timar tevcihlerinin liyakate göre yapılması, timar topraklarının her ne şekilde olursa olsun vakıf, mülk, paşmaklık haline getirilmemesi, beylerbeyilerin yoklamalarını düzenli yaparak timarları lâyık olanlara vermeleri, cebelü sayısının arttırılarak merkez ve eyalet birlikleri arasında denge sağlanması, kapıkulu konusunda “kānûn-ı kadîm”e aykırı bid‘at uygulamaların lağvedilmesi, saraydan çıkmaların yedi yılda bir düzenli yapılması gibi müşahhas ve gerçekçi önerilerdir.

Diğer taraftan geleneksel teşhisin ötesinde konuya gerçekçi yaklaşan yazarlar da bulunmaktadır. İlmiye mesleğinden gelen Hasan Kâfî Akhisârî (ö. 1024/1615) çeşitli medreselerde müderrisliklerde bulunmuş, birçok eser telif etmiştir. Devlet düzenine dair önce Arapça yazdığı, daha sonra çok beğenilmesi üzerine III. Mehmed'in buyruğu ile Türkçe'ye tercüme ettiği Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem'i

girişten sonra bir mukaddime, dört bölüm ve sonuç halinde düzenlemiş, girişte geleneksel tasnife uyarak toplumu ümerâ, ulemâ, ziraat erbabı (reâyâ) ve ticaret-sanat erbabı olarak dört sınıfa ayırmıştır. Dört bölüm içerisinde ise devlet nizamıyla ve yöneticilikle ilgili vasıflar, istişare ve re'yin önemi, harp aletlerinin kullanılmasının lüzum ve önemi, zafer ve hezimetin sebepleriyle ilgili konular işlenmiş, sonuçta ise barış ve antlaşma konusu değerlendirilmiştir. Yazıldığı dönemden itibaren ilgi çeken ve daha sonraları çeşitli Batı ve Balkan dillerine tercüme edilmiş olan eserde ateşli silâhlar ve harp teknolojisiyle ilgili gözlemler çok dikkat çekicidir. Hasan Kâfî, düşmanların yeni silâhları yapıp kullanmakta çok ileri gittiklerini ve bu yeni toplar, tüfeklerle savaştıklarını, Osmanlı ordusunun ise o tür yeni silâhları, hatta geleneksel harp aletlerini bile kullanmada çok ihmalkâr olduğunu ve bunun sonucu olarak cenge dayanamayıp savaştan kaçtığını anlatmaktadır (İpşirli, TED, sy. 10-11 [1981], s. 268). Hasan Kâfî, asker ve silâh adedinin zaman zaman yoklanmasının önemli olduğunu söylemekte, çok defa ibret verici örneklerini Osmanlı öncesi İslâm dünyasından vermektedir.

XVII. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan ve muhtemelen Kemankeş Mustafa Paşa'ya sunulan anonim Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn, şekil ve muhteva özellikleriyle geleneksel ıslahat risâlelerinden ayrılmaktadır. Elli iki başlık altında düzenlenmiş olan eseri başlıca ilmiye, seyfiye ve kalemiye ile ilgili konular, malî, içtimaî-iktisadî mevzular ve bunlara dair yorumlar olmak üzere birkaç ana konuda toplamak mümkündür. Çağdaşı diğer risâlelerin aksine burada eski özlemi olmadığı gibi kānûn-ı kadîm yerine yeni düzenlemeler önerilmektedir (Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, s. 93-94, 111). Birçok konuda farklı yaklaşımıyla dikkat çeken eserde, özellikle ilim erbabına dinî ve hukukî görev imkânı olmadığında bunların taşrada timarlı sipahi zümresine ilhak edilmelerinin hem kendilerine iş imkânı olması, hem de asker ve timar

erbabının eğitim seviyesinin yükselmesine yardımcı olacağı gibi Osmanlı sistemini temelden etkileyebilecek bir görüş de yer almaktadır. Aslında bu geleneksel timar sisteminin tasfiyesi anlamına gelmektedir.

XVII. yüzyıl ortalarında Kâtib Çelebi, ilmî çalışmaları ve eserleri yanında çok yönlü ıslahatçı kişiliğiyle de dikkati çekmektedir. Onun değişik alanlardaki ıslahat önerilerini ayrı ayrı kitap ve risâleler halinde toplamış olması, o devri bir görgü şahidi ve yorumcunun kaleminden tanımaya vesile olmuştur. Kâtib Çelebi'nin, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk'ı ağırlıklı olarak sosyal içerikli bir eserdir. XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda çatışmalara kadar varan, büyük sosyal çalkantılara sebep olan yirmi bir konu ele alınmış, bizzat görgü şahidi olarak tahlil edilmiştir. Diğer taraftan Kâtib Çelebi, ilmiye ve medrese eğitimi konusunda gözlenen gerileme ve bozulmanın sebepleri konusunda daha önceki tesbitlerden oldukça farklı bir yorum yapmaktadır. Ona göre "felsefiyattır" gerekçesiyle mevâkıf derslerinin ve aklî ilimlerin kaldırılması medreseleri büyük bir gerilemenin içine sokmuştur. Kâtib Çelebi kendi dönemindeki dinî ve içtimaî karışıklık ve tartışmalara şahit olmuş, çok sathî ve basit bilgilerle toplumun yaşadığı kargaşayı ve medrese mezunlarının bunlar karşısında çok yetersiz kaldığını, çözüm getiremediğini görmüş, bunun üzerinde düşünmüş, medresenin bir çözüm üretememesini tahlil etmiş ve düşünceye, yoruma, felsefeye ağırlıklı olarak yer veren bir programın eskiden bulunduğu halde artık uygulanmamasının buna sebep olduğunu tesbit etmiş ve bunu etraflı bir şekilde örneklerle ispat etmeye çalışmıştır. Fikrî plandaki gerileme ve ıslahat ihtiyacı Mîzân'da müşahhas olarak tasvir edilmiştir. Kâtib Çelebi'nin burada Osmanlı ilim hayatı için yaptığı tahliller çok realist görünmektedir. Eser kendi çağında değişik yorumlara yol açmış, bunun üzerine Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'den mütalaa sorulmuş, o da bu kitapla ilgili fetvasında, "Allah müellifine en güzel mükâfatı versin, bu risâlede halkın ahvali için uzlaştırma, irşad ve itidal vardır" şeklinde kanaatini ifade etmiştir.

Kâtib Çelebi bir mukaddime, üç fasıl halinde düzenlediği diğer eseri Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel'in mukaddimesinde tavırlar nazariyesini, bölümlerde ise reâyâyı, asker ahvalini ve hazineyi değerlendirmiş, devlet idaresi ve toplumsal barışın esası olarak bu tür eserlerde daima ön plana çıkarılan "dâire-i adâlet" formülüne vurgu yapmıştır. Kâtib Çelebi, derya

ahvali ve deniz seferlerine dair fikirlerini denizcilik tarihiyle ilgili Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr adlı eserinde dile getirmiş, çeşitli denizlere, sahillere, adalara hâkim olan Osmanlı Devleti için denizin önemini, "Hafî olmaya ki bu Devleti Aliyye'de rükn-i a'zam ve şanına takayyüd ü ihtimâm elzem olan umûr deryâ ahvâlidir" ifadesiyle belirtip bunun gerekçelerini saymıştır. Eserin son bölümü olan yedinci bölümde kaptan ve korsanlar için kırk öğüt sıralamıştır.

Devrin aydınlarının siyaset ve bürokrasi kadrolarının tesbit ve önerilerinin ne ölçüde gerçekçi ve isabetli olduğu sorusu önemle üzerinde durulması gereken bir husustur. Muhteva açısından tahlil yapıldığında kendi dönemlerinde aydınların her zaman derinlemesine analiz ve sentezler yapamadıkları, bozulma sebepleri ve bunları gidermek için ileri sürdükleri çarelerin esas itibariyle geleneksel "siyasetnâme", "nasîhatü'l-mülûk", "nasîhatü'l-vüzerâ" edebiyatında anlatılanlara birçok bakımdan benzediği gözlenmektedir. Geleneksel olarak hassasiyetle vurgulanan rüşvet ve zulmün yaygınlaşması, adalet kavramının sarsılması, müesseselerin iyi işlememesi, yetki ve sorumluluk sahibi kimselerin ihmal veya menfaat sebebiyle bunun gereğini yerine getirmemeleri, askerin disiplinsizliği ve kalitesinin düşmesi gibi sebepler müelliflerin müştereken saydıkları konulardır.

Islahat konusunda yöneticilerin iradesi yanında ulemâ ve askerin durumu ve tutumu, bunların ayrı ayrı tavırları kadar ittifak ve ihtilâfları da önemlidir. Ulemânın bu konularda verdiği fetvalar başta olmak üzere eğitim ve kazâ alanlarındaki rolleri ve padişah hocası ve müşavir olarak ifa ettikleri hizmetler, müesseselerin teşkilinde ve ıslahındaki rolleri önemlidir. Islahat ve yeniliklerdeki öncü konumları XIX. yüzyıl da dahil olmak üzere Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir. Yenilik ve ıslahatın meşruiyet kazanması ve kamuoyu oluşturularak halka mal olması açısından ulemânın desteğine daima ihtiyaç duyulmuştur. Ancak muhalefet eden ve bu yönde kamuoyu oluşturan ulemâ da daima görülmüştür.

Askerin durumu ise daha farklıdır. Osmanlı Devleti'nin bir gazâ devleti olarak kurulmuş olması askerîlik vasfını ön plana çıkarmış, bu durum ıslahata ilk defa askerî kurumlardan başlanmasına, gerileme ve Batılılaşma dönemlerinde yapılan ilk ıslahatların da bu alanda olmasına sebebiyet

vermiştir. Ancak bu uygulamalar çok defa askerin muhalefetine yol açmış, bu yüzden II. Osman meselesi, Patrona Halil ve Kabakçı Mustafa ayaklanmalarında olduğu gibi kanlı olaylar yaşanmıştır.

Mühtedî ve yabancı uzmanların ıslahat konusundaki katkı ve yardımları üzerinde de durmak gerekir. Başlangıçtan beri Osmanlı Devleti ve toplumunda çok değişik konularda Batılı ve Balkan kökenli mühtedîlerden yararlanılmıştır. Nitekim Kâtib Çelebi'nin bazı eserlerinin hazırlanmasında Latince ve Yunanca eserlerden, Batı ve Hıristiyanlık hakkında bilgi edinmede Fransız asıllı papaz Şeyh Mehmed İhlâsî Efendi'den faydalanması, Macar asıllı mühtedî İbrâhim Müteferrika'nın başta matbaa olmak üzere yeni kurumların ve bilgilerin Osmanlı'ya aktarılması, Humbaracı Ahmed Paşa ve benzeri uzmanların orduya yaptıkları hizmetler ilk planda zikredilebilecek hususlardır.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin yükselme ve olgunluk dönemlerinde oluşan aksaklıkların tesbiti, bunların sebepleri ve çareleri konusu o dönemlerin yazarları kadar bugünün aydınlarının da çok farklı görüş ve fikir ileri sürdüğü sosyal ve entelektüel tarihin önemli bir konusudur. Risâle sahiplerinin realist tesbitleri yanında birçok defa geleneksel ifadelerin dışına çıkamadıkları, hâricî gelişmeleri yeteri kadar değerlendiremedikleri, yaşadıkları olayların tesiri altında fazlaca kaldıkları anlaşılmaktadır. Lutfî Paşa ve Koçi Bey'in İstanbul'a geldiklerinde her şeyin daha iyi olduğunu, aradan geçen birkaç yıl zarfında ise değişip bozulduğunu söylemeleri bu yanlış algının tipik iki örneğidir. Yönetimin ağır sorumluluğunu üstlenmiş devlet adamı ve idareci kadronun ise daha realist ve pragmatik bir yaklaşım içinde olduğu, Batı ve Doğu'daki dış gelişmelerin bütünüyle değilse de önemli ölçüde farkına vardıkları, gerek bu ülkelere gerekse stratejik konuma sahip sınır eyaletlerine gönderilen fermanlardaki tesbitlerden ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), s. 257, 290, 356, 366, 417, 425-432, 458, 478, 511, 516, 716, 853; Âlî, Nushatü's-selâtin (nşr. Andreas Tietze, Mustafā ʿAli's Counsel For Sulṭans of 1581), Wien 1981, I-II, tür.yer.; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, tür.yer.; Defterdar Mehmed Paşa, Nesâyihü'l-vüzerâ, Ankara 1990, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 473-486; a.mlf., "Kanûn-ı Osmânî Mefhûm-ı Defteri Hâkanî", TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 381-399; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 70; Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1971, s. 175-263; Halil İnalcık, The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600, London 1973, tür.yer.; a.mlf., "Adaletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 49-145; Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, önsözler, ayrıca bk. tür.yer.; Fazlurrahman, "İslâm'da İhya ve Islahat Hareketleri", İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (trc. Turan Koç), İstanbul 1989, IV, 177-201; Mübahat S. Kütükoğlu, "Lütfü Paşa Asafnâmesi", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 58-99; Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri", TDEK2, I, 491-506; Feridun Emecen, "Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, s. 45-54; Faik Reşit Unat, "Ahmed III Devrine Ait Bir Islahat Takriri", TV, I (1941), s. 107-121; B. Lewis, "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire", St.I, IX (1958); a.mlf., "Ottoman Observers of Ottoman Decline", IS, I/1 (1962), s. 71-78; Agah Sırrı Levend, "Siyasetnameler", TDAY Belleten (1962), s. 167-194; Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desentralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler", TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 657-708; Mehmet İpşirli, "Mustafa Selanikî and His History", TED, sy. 9 (1978), s. 441-472; a.mlf., "Hasan Kâfî El-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem", a.e., sy. 10-11 (1981), s. 247-278; a.mlf., "Nahîfî'nin Nasîhatü'l-vüzerâ'sı", a.e., sy. 15 (1997), s. 17-27; a.mlf., "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler", Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 273-285; İlber Ortaylı, "Reforms of Petrine Russia and the Ottoman Mind", JTS, XI (1987), s. 45-48; M. Tayyib Gökbilgin, "Nizâm-ı Cedîd", İA, IX, 309-318; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", a.e., XII/1, s. 319-325; Melikoff, "Lale Devri", EI² (İng.), V, 641-644.

Mehmet İpşirli

XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Kadar.

XVIII. yüzyıldan itibaren Tanzimat devrine kadar gelecek yenilenme ve yeniden yapılanma girişimlerinin itici gücünün, savaşın reformlarının motoru olduğu söylenen Büyük Petro örneğinde olduğu gibi öncelikli olarak savaşlardaki başarısızlıklarda ve toprak kayıplarında yattığını ileri sürmek yanlış değildir. Yenilenme zaruretinin bu noktada yoğunluk kazanması, yapılmak istenilenlerin genelde askerî sahaya inhisar etmesini kaçınılmaz kılmış olmakla beraber giderek yenilenmenin genel bir yeniden yapılanma safhasına intikal ettiği dikkati çeker.

Köprülüler devrinde veya Halil Hamîd Paşa örneklerinde olduğu gibi askerî saha dışında da genel bir iyileştirme düşüncesi sıkça görülmektedir. Savaşın başarılı bir şekilde sürdürülmesi için özellikle malî durumun ıslahına ağırlık veren ve devlet gelirlerinin arttırılmasına çalışan Fâzıl Mustafa Paşa reâyânın durumunu iyileştirici tedbirler almış, genel af ve vergi muafiyetiyle Sırbistan ve Bosna'da yerinden kaçan reâyânın geri dönmesini temin etmiştir. Nizâm-ı cedîd tabiri genel icraatını niteleyen bir tanımlama olarak ilk defa ortaya çıkar. Ordunun ve özellikle yeni bir kanunnâme ile donanmanın ıslahına Amcazâde Hüseyin Paşa zamanında başarı ile devam edilmiştir. Şehid Ali Paşa'nın kapitülasyonların kaldırılmasını düşündüğü ise bilinmektedir. Halil Hamîd Paşa genel bir değişimi arzular: Ziraata önem verilerek millî gelirin arttırılması, idaredeki her türlü kötü uygulamaların önlenmesi, yeniçerilerin disiplin altına alınması, Fransızlar'ın yardımı ile ordunun, İsveç'in desteğiyle donanmanın çağdaş bir yapıya kavuşturulması. Karadeniz'in bütün devletlere açılarak Rusya'nın yeni elde ettiği geniş ticarî imtiyazlarına bir darbe vurulması düşünülür.

1768'de başlayarak Küçük Kaynarca ile (1774) sona eren ve kısa fâsılalarla araya giren, ancak mütareke olarak algılanan barış dönemlerine rağmen savaş hazırlığı ve özellikle Kırım krizi ve ilhakının baskısı altında geçen, nihayet 1787-1788'de başlayarak 1791-1792 Ziştovi ve Yaş antlaşmaları ile yirmi dört yıl sürmüş olarak sona eren büyük Rus ve Avusturya savaşları devri, devletin bütün müesseseleriyle yeniden yapılanma zaruretini açıkça gözler önüne serer. 1699 Karlofça Antlaşması ile başlatılması yaygın hale gelen genel zafiyetin bir doruk ve dönüm noktası olduğu yargısı muhakkak

ki gözden geçirilmeye muhtaçtır ve bu anlamda yeni bir devrin ve idrakin tam bir teslimiyetle kabul edildiği dönemeç Küçük Kaynarca ile başlatılmalıdır.

Kırım'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılması ve nihayet Rusya tarafından ilhak edilmesi (1783), 2 milyona varan bir müslüman nüfus barındırması açısından genel amme vicdanında kolayca sineye çekilecek bir kayıp olarak algılanmamış ve özellikle bu mesele ile ilgili olarak ağırlığı kuvvetli bir şekilde hissedilmeye başlanan ve Kırım'ın Rusya'ya terkedilmesine karşı devlet ricâlini genel bir ayaklanma ve padişahın tahttan indirilmesiyle tehdit eden ulemânın -bu konuda sadrazamla tartışan ve takip ettiği yumuşak siyasetini tekdir derecelerinde sert bir şekilde tenkit eden Şeyhülislâm İvazpaşazâde İbrâhim örneğinde olduğu gibi (Vâsıf, Târih [İlgürel], s. 234)- şiddetli tepkisiyle karşılaşılmıştı. Böyle olmakla beraber Rusya'ya karşı savaş hazırlıklarının sürdürülmesi için girişilen reform teşebbüslerinin malî kaynaklarının temini hususunda, bilhassa Halil Hamîd Paşa'nın icraatının bu çevrelerce desteklendiğini ve ulemânın devletin yenilenme zaruretini idrak ve gerekenlerin yapılması istikametinde belirli bir programa sahip olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir. Kırım ile

ilgili olarak genelde şeyhülislâm konaklarında icra edilen meşveret meclislerinin, ulemânın Kırım ile ilgili hassasiyetini açığa vurmakla ve siyasî gelişmelere uygun gerçekçi bir politika takip etmek isteyen sivil politikalarla tam bir uzlaşı içinde olmamakla beraber çıkış yollarını gösteren bir işarette bulunmak kabiliyetini de gösteremediği bir gerçektir. Askerî ıslahat ve düzenlemelere karşı yeniçerilerin çeşitli sebeplerden ötürü duymakta oldukları rahatsızlık, ulemânın bu hassasiyetiyle birleşerek köklü reform teşebbüslerinin karşısında bir engel teşkil edecektir. Özellikle ağır askerî harcamalar için yapılması düşünülen malî reformların bu her iki kesimin sürdüregeldiği imtiyazlarını ve bilhassa vakıf gelirleri üzerindeki kontrollerini ve paylaşımlarını tehdit edebilecek ve suistimallerine son verebilecek boyutlar taşıması bu direnişi daha da katılaştırmaktaydı. Dârendeli Mehmed Paşa'nın kısa süren sadâretinde (1777-1778) bu istikamette atılan adımlar, özellikle ulemânın nüfuzunun kırılmasına ve devletin vakıf gelirlerinden istifade etmesine çalışılması tepki ve direnişle karşılanmıştır. Köprülü Mehmed Paşa zamanında yapıldığı gibi, ekonomik gücü kırılarak siyasî etkinliğinin kısıtlanması türünden teşebbüslerden

olmak üzere tasarruflarında bulunan zengin kaynakların bilhassa savaş hazırlıkları masraflarında kullanılması amacıyla ellerinden alınması hedef olarak gösterilmiş olmakla beraber Rusya'ya karşı takip edilen siyaseti yumuşak bulan ulemânın savaşçı bir siyaset için gereken parasal kaynakların temini için bu anlamda bir fedakârlığa yanaşmayı kabul etmemesi daha ilerideki yıllarda da kendini gösterecektir. Dârendeli, Rumeli Kazaskeri Murad Molla gibi nâfiz şahsiyetleri sürgüne yollamayı başarmakla beraber düşündüğü reforma ciddi bir atılımda bulunamadan ve neticede hem büyük zenginlikler içeren vakıflara hem de ulemâya tahsis edilen yüklü arpalıklara dokunamadan azledildi. Ulemânın kontrolünde bulunan gelirlere ve sonsuz zenginliklere sahip vakıfları cihad gayesiyle dahi kullanmayı başaramayan devletin savaş içinde "ecânibden istikrâz" teşebbüslerinde bulunması ve bu arada müttefiki Prusya'dan da borç para istemesi karşısında (1790) kralın, ölüm kalım mücadelesi vermekte olan bir devletin akılcı bir işletme ile semeresinden istifade edemediği ve belirli bir kesimin elinde heba edilmekte olan bu sonsuz zenginliklere el atamamasını acı bir şekilde tenkit ettiği bilinmektedir (Zinkeisen, VI, 769). Ancak II. Mahmud devrinde (1808-1839) gerçekleşecek ve Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından hemen sonra kurulan yeni ordunun masraflarını karşılamak üzere, dolayısıyla cihad amacıyla vakıf zenginliklerinden istifade edileceği ve bunun için bir nezaretin kurulacağı ana gelinceye kadar bu durumda pek fazla bir değişiklik olmamıştır.

Yenilenmenin özellikle merkezde Yeniçeri Ocağı tarafından muhalefetle karşılandığı, ancak ordunun Avrupa tarzında eğitim ve teşkilâtlandırılmasının boyutunun merkez dışı diğer askerî kuvvetlere de teşmil edilmesi gerektiği görülmekteydi. Bilhassa teknik hizmet veren sınıfların eğitilmesi hayatî bir konu idi. Disiplin ve tâlim, ocakların insan yapısı ve ekonomik dayanaklarının değişmesiyle de ilgili olarak zayıflamış ve zamanla yeni çağdaş eğitim usullerini benimsememeleri yanında eski usullerle yapılan eğitimlere de yanaşmaz olmuşlardı. Bu konulardaki zafiyet halleri, son büyük Rus ve Avusturya savaşlarında çeşitli kesimlerce yeterli bir açıklıkla dile getirilmiştir. Ordu ile sefere çıkan Sâdullah Enverî ve Ahmed Vâsıf gibi devrin tarih yazıcılarının veya olayları İstanbul'da zapteden Ahmed Câvid'in kayıtları, Canikli Ali Paşa'nın aynı zamanda eski tarz nasihatnâmelerin son örneğini veren Tedâbîrü'l-gazavât'ı (telif tarihi 1776) yanında devlet ricâli arasında fikir ve kalem adamı kimliğiyle önemli

bir yer tutan Ahmed Resmî Efendi gibi, devri olaylar içinde bizzat yaşayarak gerçek duruma vâkıf olmuş olanlar, yenilenmenin özellikle askerî sahada başlaması gerektiği hususunda hemfikir idiler. Koca Râgıb Paşa gibi devletin genel zafiyetini idrak ile savaşlardan kaçınan bir siyaset takip etmeyi akılcı bulan veya III. Mustafa gibi bütün bu zafiyet noktalarını hissedip "cihanın yıkılmasının kendi devrinde başlamadığını" ifade ile teselli bulan teslimiyetçi bir düşünüşün, savaşlarla yoğrulmuş olan bir devrin ricâl ve düşünürlerine verebileceği fazla bir şey yoktur. Yenilenme ile ilgili fikir beyanı, edebî bir kalem denemesinin çok ötesinde genelde daha tatbik safhasına gelemeden müellifleri için hayatî bir tehlike taşımaktaydı.

Ahmed Resmî, savaş içinde hazırladığı lâyihalarla (1769, 1772) aksaklıklara ve yapılması gerekenlere temas etmiş ve Kaynarca sonrası kaleme aldığı özellikle Hulâsatü'l-i'tibâr adlı eseriyle de (telif tarihi 1783) yakın geçmişi hemen unutmuş görünerek yapılan haksız tenkitlere cevap vermeye, dolayısıyla bu antlaşmanın mimarı ve imzacısı olarak bir noktada kendini müdafaa etmeye çalışmıştır. Sadrazam Halil Paşa'ya sunduğu ilk lâyihasında on üç madde halinde genelde iâşe ve asker toplama sisteminin tamamen çökmüş olduğunu dile getirmekte, esâme yolsuzluklarına, disiplinsizlik ve eğitimsizliğe değinmekte, savaşın bu ilk senesi içinde alınması gereken tedbirlere olumsuzlukları vurgulamak suretiyle işaret etmekteydi. Söylediklerinin ileride III. Selim'in girişeceği büyük düzenlemelerin ana konularını teşkil etmesi bir rastlantı değildir. Ele aldığı konuları cesur, yalın ve açık bir dille ve tenkit öğesi yüksek bir tarzda ifade etmesi, Osmanlı siyasî literatüründe yepyeni bir devrin başladığının da delili sayılır ve basmakalıp görüşlerden, padişahı merkez alan fazilet ve adalet söylemlerinden kopuşu temsil eder (Aksan, s. 192). III. Selim devrinde (1789-1807) takdim edilen lâyihaların, hatta muhteva zafiyetlerini daha da açığa çıkartan bir yalınlık içindeki genel üslûbu, Zebîre-i Kuşmanî ve özellikle Sekbanbaşı Risâlesi olarak bilinen metnin pervasız ve yer yer saldırgan ifadesi, bu tür metinlerdeki üslûp değişikliğinin artık yerleştiğinin bir göstergesidir. Nitekim Rus kuvvetlerine karşı hücuma geçirilmek istenen askerin perişan halini tasvir ile düşman karşısında sebat etmeleri için son bir defa daha uyarılmasını hedef alan ve orduda bulunan Vâsıf'ın kaleminden (Hırsova, 6 Temmuz 1791), dolayısıyla resmî bir elden çıkan "Sâniha" metni (bk. Vâsıf, vr. 93a-96a; Cevdet, V, 122-126) kullandığı sert ve

alışılmamış -veya artık alışılmaya başlanmış olan-ifade kalıpları itibariyle, eğer kendi kaleminin de katkısı olmamışsa, daha sonraları (1803) telif edilen Sekbanbaşı Risâlesi ile büyük bir benzerlik içindedir. Bu tür metinlerin daha evvelki yüzyıllardakinden ayrılan âdâb dışı yeni ifade tarzı ve sertliği, yenilenme zarureti ve bunun idrakindeki inatçılığın sebebiyet verdiği bir sinirlilik halini ifşa eder. Nitekim devrin yenilikçi genel görüşlerine uyumsuzluk sağlayarak aksi davranışlarda bulunan veya aykırı fikirler ileri sürmeye cüret edenlerin en hafif tabiriyle “ahmak ve eşek” azarlamalarına mâruz kalmakta olduklarının belirtilmiş olması (Ömer Fâik, vr. 4a), “eşek”, hatta “pek eşek herif” olma hali ile sıfatlandırmanın Paris’te bulunan Seyyid Ali (1797-1802) ve Abdürrahim Muhib Efendi (1806-1811) örneklerinde olduğu gibi artık bizzat padişah lisanında dahi yerleşik bir alışkanlık haline gelmesi (Karal,

Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları, s. 179, 182) bu hususu ayrıca teyit eder.

Ahmed Resmî’nin 1772’de Bükreş’te mütareke görüşmeleri sürerken kaleme alarak Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa’ya sunduğu ikinci lâyihası genelde Avrupa ilişkileriyle ilgili görüşler içerir. Ahmed Resmî’nin, Çariçe II. Katharina’nın çevresindekilere kıyasen Osmanlı ricâlinin ve askerinin yeteneksizliği ve yetersizliği hakkındaki tenkitleri artık fazla bir özgünlük taşımamaktadır. Ancak aşırı genişlemenin getirdiği sakıncalar, tabii sınırlar içinde istikrar, Avrupa devletler dengesine katılma ve hıristiyan devletlerle yeni ve çağdaş ihtiyaçları karşılayabilecek biçimde ilişkiler kurma gereğine işaret etmesi çarpıcıdır. Özellikle Hulâsatü’l-i‘tibâr’da dile getirdiği barışın gerekliliği ve yararları, eski gazâ telakkisiyle düşmanlara karşı durulamayacağı, aklın ve devlet çıkarlarının doğrultusunda politikalar takip edilmesi hususundaki tesbitleri önemlidir ve bu görüşleri itibariyle Ahmed Resmî’yi Nizâm-ı Cedîd devri uygulamaları ve fikirlerinin öncüleri arasında görmek gerekir.

Nizâm-ı Cedîd Lâyihalarında Islahat Düşünceleri. Prusya ile yapılan ittifakın yardımıyla Avusturya cephesinde savaşın fiilen sona ermesi ve Rusya ile sürmekte olan mücadeleye başarı ile devam ederek Kırım’ın da geri alınması azminde olan III. Selim’in cephedeki ordu ricâline karşı inatla sürdürdüğü baskı nihayet Maçin sahrasındaki genel meşverette (13 Ağustos 1791) direnişle karşılanmış ve askerin disiplinsizliği ve bu durumda nizamlı

düşman kuvvetleri karşısında kıyamete dek başarılı olunamayacağının itirafı ile barışa karar verilmesi talebi umumi bir mahzar ile padişaha duyurulmuştur (Cevdet, V, 122-125; mahzar metni için bk. Mehmed Edib, vr. 110a-112a). Ordunun padişah emrine rağmen savaşılmayacağını ifade eden ve Osmanlı tarihinde emsali bulunmayan bu genel boykot hadisesi, askerî sistemin çöktüğünün tartışmasız bir delili olarak başlatılacak askerî düzenlemelerin zaruretini ifade eden bir kanıt niteliğinde kullanılacak ve daha sonraları, meselâ Sekbanbaşı ve Kuşmânî risâlelerinde yapıldığı gibi (Koca Sekbanbaşı Risalesi, s. 61; Dihkānîzâde Ubeydullah Kuşmânî, vr. 24a, 32a) bu düzenlemelere karşı muhalefet edeceklerin de daima yüzlerine vurulacaktır. Böylece askerin Avrupa orduları tarzında eğitilmesi, III. Selim'in bütün sahalarda yenilenmeyi öngören düşüncelerin serdedilmesi istikametindeki talebine rağmen en önde gelen bir mesele olarak bu amaçla hazırlatılan lâyihaların ana konusunu teşkil etti. Ricâl ve ulemâdan, hizmete alınmış yabancılardan, yabancı devlet elçisi veya el-çilik mensupları dahil olmak üzere çeşitli kesim ve kimselerden talep edilen ve sayıları şimdiye kadar belirtilenlerden daha fazla olduğu tesbit edilen lâyihalar, yapılması gerekenler hakkında değişik fikirler içermekle beraber genelde askerî reformlar ve bunların malî kaynakları hakkında ortak bir yoğunluk arzeder. Düşünceler, özellikle Yeniçeri Ocağı ve dolayısıyla eski askerî kurumların nasıl ıslah edilebileceği ve bunlara çağdaş Avrupa düzeyinde bir reformun nasıl kabul ettirileceği noktasında farklı tedbirler öne sürmekle birlikte bunların çağın ihtiyaçlarına cevap verme yeteneğini kaybetmiş oldukları hususunda ittifak halindedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması mümkün görülmezse de çağdaş bir düzenlemeye yanaşabileceklerine de ihtimal verilmez. Bu durumda ayrı bir ordu teşkili tek seçenek olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, bu yeni ordunun nasıl tertip edilmesi gerektiği, insan ve malî kaynaklarının nasıl sağlanması icap ettiği hakkında genelde sağlam bir fikir belirmez. Yapılacak reformlarla Kanûnî Sultan Süleyman devrindeki parlaklığa erişileceği görüşü bizzat padişahın kaleminde ifadesini bulmakla beraber (BA, HH, nr. 9410) mânevî bir itici güç ve heyecan aşılamak isteyen bir ideal olmaktan fazla bir kıymet taşımaz.

Lâyihalarda, Avrupa'da tatbik edilmeye başlanan yaygın askerlik uygulamasını andırır bir fikir Koca Yûsuf Paşa dışında pek temsil edilmez. Genelde devşirme usulü ile bilhassa Anadolu'da belki de son savaşların ortaya çıkardığı çok sayıdaki yetim ve kimsesiz, fakir halk tabakasının

çocuklarının toplanması (özellikle Abdullah Birrî) teklif olarak ileri sürülür ve geçerlilik kazanır. Toplanacak bu gibilere eski ocak mensupları ile temas imkânı verilmeden, dolayısıyla onların kötü huylarından etkilenerek zamanla tâlim terbiye ve disiplin dışına çıkmalarına yol açmamak için şehrin o zamana göre boş, ücra ve sapa olarak tanımlanan mahallerinde inşa edilecek kışlalarda barındırılması ve eğitilmesi önemli bir husus olarak öngörülür. Nitekim bu amaçla kurulacak kışlaların (Hasköy Lağımcı ve Humbaracı kışlaları, Taksim ve Levent kışlaları, Üsküdar ve Selimiye kışlaları) yerlerinin tesbitinde bu görüşlerin etken olduğu ve yine Hasköy'deki kışlalar bünyesinde açılan Mühendishâne'nin yer seçiminde Ebûbekir Râtib Efendi'nin (Büyük Lâyiha, vr. 24b) ve Ignatius d'Ohsson'un (Beydilli, TD, XXXIV [1984], s. 268; a.mlf., Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 30, 36-45) tavsiyeleri doğrultusunda hareket edildiği anlaşılmaktadır.

Avrupa tarzındaki bir eğitimin nasıl yapılacağı ve özellikle eski kurumlara bunun nasıl tatbik edileceği, eski usulleriyle bile tâlimlere yanaşmayan yeniçerilere bunun nasıl kabul ettirileceği zihinleri en çok işgal eden bir konu olmuştur. Yeni usullerdeki eğitimin Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar dayanan eski tarz eğitimin bir uzantısı olduğu söylemiyle yeniçerilerin ikna edilmesi, ileri sürülen teklifler arasında önemli bir yer tutmakla beraber bu açık kandırmacaya yanaşılacağına da pek ihtimal verilmemekteydi. Bu durumda, III. Selim devri askerî ıslahatının II. Mahmud devrinde yapılacak olanlara kıyasen mümeyyiz vasfını teşkil eden uygulamaya, dolayısıyla ilgası mümkün görülemediğinden şimdilik eski ocakları kendi haline terk ile ileride bunların varlıklarına son verilebileceği ümidiyle düzenli bir askerî kuvvet oluşturulması yoluna zorunlu olarak sapılmıştır. Eski askerî ocakların varlıklarının devamına izin verilmesi ise reformların sonuçsuz kalmasına yol açacak gelişmeleri olgunlaştıracaktır. Avrupa ordularının, Osmanlı ordularının eski alışkanlıklarının aksine yaz ve kış aylarında cepheleri terketmeyerek savaşı sürdürmeleri, son savaşlarda acı tecrübeleriyle gözlenen bir husus olduğundan bunun önlenmesi için yapılan teklifler, Avrupa'daki ordu teşkilâtlanmalarından bilgi düzeyi itibariyle ne kadar uzak kalındığının başka bir örneğini verir.

Bununla beraber lâyihalar işe yarar ve isabetli fikirlerden de tamamen yoksun değildir. Özellikle Rus cephesinin takviyesi önem arzettiğinden

Dobruca bölgesinin Anadolu'dan "şecâati ile mâruf" aşiretlerin nakledilerek iskânı ve Rumeli'deki Tatarlar'ın örgütlenmesi gibi uygulanması zor da olsa yerinde sayılacak önermeler yanında, ilk hamlede oluşturulacak tâlimli askerle önce Rumeli'nin mütegallibe ve eşkıya elinden kurtarılması için yeniden fethini ve tanzimini, asayişin temini suretiyle ahalinin nefes alıp ekonomik durumunun düzeleceği ve bu halin gelir artışına yol açacağından askerî harcamalara kaynak yaratılmış olacağı, dolayısıyla askerî ıslahata kolaylık geleceği hususundaki görüşleriyle Nizâm-ı Cedîd

devrinin önde gelen simalarından, tâlimli asker nâzırı ve irâd-ı cedîdin ilk defterdarı olacak olan Çelebi Mustafa Reşid Efendi ayrıca dikkati çekmektedir.

Avrupa'dan askerin eğitilmesi amacıyla uzmanlar getirtilmesi, tâlimnâmelerin ve teknik kitapların tercümesi, gereken alet ve edevatın tedariki, Avrupa'ya birinin gönderilerek tâlimli asker hususunu incelemesi ve disiplinin nasıl sağlanmakta olduğunun araştırılması uygulamaya konulacak tekliflerdendir ve eğitimli asker ve disiplinin sağlanması yanında Avrupa'daki bu konularla ilgili olarak bütün katedilen gelişmeler ve yapılmış olanlar, Ebûbekir Râtib Efendi'nin büyük lâyihasının konusunu teşkil etmiştir.

Son savaş esnasındaki malî sıkıntı sebebiyle gündeme gelen, vakıf zenginliklerinden cihad amacıyla istifade edilmesi düşünceleri Defterdar Şerif ve Tatarcık Abdullah Efendi lâyihalarında yer bulur. Şerif Efendi'nin defterdar sıfatıyla bu noktaya parmak basmasını tabii karşılamakla beraber askerî işlerin tanziminde büyük katkıları görülen Abdullah Efendi'nin ulemâ kimliğiyle böyle bir konuyu dile getirilmiş olması anlamlıdır. Abdullah Efendi, askerî masrafların "zevâid-i evkāf ve sâir itlâfâttan" karşılanabileceğini, Şerif Efendi ise yine önce evkafın tahrir ve zaptını ve suistimalin önlenmesini ve böylece evkaf zevâidinin meydana çıkartılmasını, ancak bunların devlet tarafından el konulmayarak ihtiyaç duyulduğunda ve daha sonra geri ödenmek şartıyla borç alınarak "istikrâzen umûr-ı cihâdiyyeye sarfolunmasını" teklif etmektedir ki kısa bir dönem öncesinin bu netameli konusunun böylece dile getirilmiş olması önemlidir.

Yapılacak reformlarla ilgili olarak yabancı uzman subayların fikirlerinden

de istifade edildiği bilinmektedir. Altı ay süreli temel eğitim ve silâh sistemleri üzerinde önerilerde bulunan Brentano yanında (Öğreten, s. 95-98; ayrıca, TSMA, nr. E 447/2), isimleri bilinen lâyiha sahipleri arasına girmemiş başkaca Fransız uzmanların da varlığı tesbit edilebilmektedir ve bu danışma sürecinin ilerideki senelerde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Prusya elçisi Knobelsdorf, 1802'de yukarıda adı anılan ve bu tarihte reîsülküttâb olan Mustafa Reşid Efendi'nin talebi üzerine bir lâyiha hazırlamıştır. Elçi, Avrupa tarzında disiplinli ve eğitilmiş bir ordunun mevcudiyetini hayatî bir zaruret olarak görmekte ve bunu içeride asayişin, dışarıda da saygınlığın sağlanmasının tek vasıtası olarak kabul etmekteydi.

Risâlelerdeki Islahat Düşünceleri. Nizâm-ı Cedîd ıslahatını tanıtıcı, müdafaa edici ve tamamlayıcı mahiyetteki risâleler sayıca fazla olmamakla beraber içerdikleri görüşler ve tartışmalar açısından ayrı bir başlık altında ele alınmalarını gerektirecek bir önem arzederler. Islahatı tanıtıcı mahiyette olmak üzere Fransızca kaleme alınan ve yeni kurulan matbaada basılan iki risâle, Mühendishâne'nin genç mühendislerinden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'in önemli simalarından Mahmud Râif efendilere aittir.

Mahmud Râif'in Nümûne-i Menâzım-ı Cedîd-i Selîm Hânî olarak adlandırılan Türkçe yazma metni kendi elinden çıkmış olmakla beraber Tableau des nouveaux reglemens de l'Empire Ottoman unvanı ile Fransızca hazırlanarak basılan nüshanın (1798) bir başkası tarafından tercüme edildiği tesbit edilmiştir (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 155-159). Telif ve basım tarihi itibariyle öncü olan bu risâlenin, yapılan yeniliklerle ilgili olarak çıkarılan kanun ve nizamnâmeleri özetler halinde vermekte olduğu bilinmektedir. Seyyid Mustafa'nın risâlesinde de (Diatribe de l'ingénieur Séid Moustapha sur l'état actuel de l'art militaire du génie, et des sciences à Constantinople, 1803) yapılan yenilikler örneklenir ve gerekliliği savunulur. Fikirler aşamasında çağdaş görüşleri dile getiren hususlar ise her iki risâlenin mukaddime kısımlarında yer alır. Seyyid Mustafa özellikle müsbet ilimlere olan ilgisini ve verdiği önemi dile getirir. Öklid daha önceleri bilinmekle beraber Pascal, Wollf, Ozanam ve Belidor gibi çağdaş düşünürlerin isimleri ilk defa onun risâlesinde zikredilir. Her ikisi de Fransızca öğrenmenin gereği üzerinde durur, "vatan" mefhumunu (patrie) modern kavramı içinde kullanma öncülüğünü taşır ve çağdaş ilimlerin ancak yurt dışında öğrenilebileceğine

dair olan kanaatlerini açığa vurur. Hatta Avrupa'ya gidebilme hayali içinde olduklarını ifade etmekten kaçınmazlar. İlk dâimî elçiliklerin ihdasında Avrupa'ya gidecek gönüllü adam bulma zorlukları hatırlandığında bu son hususun ayrı bir değer taşıdığı açıktır.

Seyyid Mustafa, vaktiyle var olan üstünlüğün kaybedilmiş olmasını müsbet ilimlerde görülen geri kalmışlıkla izah eder. Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin, Avrupa'daki gelişmelerin ve elde ettikleri üstünlüğün temelinde bunun yattığına inanmaktadır. Avrupa'nın ilminden ve askerî eğitim usullerinden istifade etmekten kaçınılmış olmasını ve diğer milletlere benzemenin "dine dokunur" bir husus olarak gösterilmesini, "cümleye farz olan mukābele bi'l-misl kaidesine" riayet edilmemiş olmasını geri kalmışlığın sebepleri arasında sayarak devrin genel telakkisine karşı cesurca bir tavır almaktan kaçınmaz.

Yenilenmenin zaruretini öne çıkararak bu faaliyetleri müdafaa eden risâleler içinde yer alan, gerek Sekbanbaşı Risâlesi olarak tanınan Hulâsatü'l-kelâm fî reddi'l-avâm ve gerekse Zebîre-i Kuşmânî (telif tarihi, 1806) genelde yenilenmeyi, henüz kısa sayılabilecek bir zaman önce sona ermiş olan savaşlardaki perişanlığı öne çıkararak savunmayı tercih eder ve hâlâ yaşamakta olanlarca bile unutulmuş gibi görülen bu perişanlığın yüze vurulmasını en susturucu bir cevap olarak addeder. Dolayısıyla yine bilhassa askerî sahada yapılanların gerekliliği ve haklılığı ana konuyu teşkil eder. Bu anlamda düşünce olarak yeni bir şey ileri sürülmez ve açıkça görülen ve bilinen bütün zafiyete rağmen yeniliklerin hâlâ genel bir kabul görmemiş olmasına duyulan tepki sebebiyle sert bir dil ve üslûp kullanılır. Ancak bunların sebepleri, özellikle yenilenmeye karşı oluşan tepkilerin dinî bir niteliğe bürünmüş olmasının etkenleri ve bu tepkinin muhatap kesimlerin ekonomik çıkarlarının zedelenmesinden doğan ana sebepleri sorgulanmaz ve tahlil edilmez.

Sekbanbaşı Risâlesi'ni de kullandığı anlaşılan Kuşmânî, özellikle yenilenmenin dine aykırı olduğu noktasında yoğunlaşan muhalif propagandayı göğüslemeyi üstlenmiş görünmektedir. Bu anlamda yoğun bir şekilde tâlim ve çağdaş savaş ilminin gerekliliğini savunur ve Nizâm-ı Cedîd'e dil uzatanlara karşı âyet ve hadislerle karşılık verir. Nizâm-ı Cedîd askerinin Avrupa tarzındaki kıyafetler taşımasının küfür addedilmesine

karşı çıkarak, bilhassa muhalefetin istismar ettiği trampet çalınması ve Avrupa tarzında donanım ve eğitim gibi hususları savunur ve bunları dinen câiz bulur. Devrin önde gelen ulemâsından olup daha sonraları Nizâm-ı Cedîd aleyhine bir tavır takınacak olan Münib Efendi'nin trampet çalınmasının şer'an câiz olduğuna dair bir risâle kaleme aldığı hatırlanacak olursa (Cevdet, VIII, 159) bu konu üzerinde uzunca durmasının önemi daha iyi anlaşılır.

Kuşmânî'nin trampet çalınmasıyla ilgili olarak söyledikleri meseleyi modern orduların teknik bir zarureti olarak kavradığının işaretidir. Trampet yeni ordunun bir haberleşme vasıtasıdır, dolayısıyla askere "bermuktezâ-yı hâl davranmasını" ihbar eden, "ahvâlât-ı cengi ta'lîm" ve "hud'ât-ı harbi tefhîm" eden "umûr-ı cengin ruhu mesâbesindeki" bir alettir. II. Mahmud devrinde Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra kurulan yeni ordu bünyesinde mehtere yer verilmemiş olması da aynı teknik sebebin kaçınılmaz bir sonucu olmuştur.

Yapılan yenilikleri cihad hazırlıkları olarak takdim eden ve dinen de câiz olduğunu delillendirmeye çalışan, dolayısıyla Yeniçeri Ocağı'nı "yalandan Bektâşîlik davasında olan dâll ve mudıller" türünde çeşitli ağır tanımlamalarla suçlayan Kuşmânî'nin ileri sürdüğü bütün aklî ve naklî delillerden sonra nihayet ülü'l-emre itaatin farz olduğu üzerinde durması anlamlıdır ve Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra bu konuda, yirmi beş hadis üzerinde tertip edilerek Arapça ve Türkçe olarak basılmış müstakil bir risâle hazırlayan Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin yazdıkları ile (Hulâsatü'l-burhân fî itâati's-sultân, İstanbul 1247) birlikte mütalaa edildiğinde umumi efkârın yenilenmeye meyledilerek yönlendirilmesi ve disipline edilmesinde dinî hislerden istifade edilmek istendiği, ancak bunun aynı şekilde muhalif kesim tarafından da aksi yönden siyasete çekilmiş olarak istismar konusu yapıldığı ve dinin her iki taraf elinde hedefin mubah bir silâhı olarak kullanılmakta olduğu görülür.

Yenilenme düşünce ve uygulamalarının çeşitli yönlerdeki eksiklerini dile getiren ve tamamlayıcı fikirler ileri süren risâleler arasında Mehmed Emin Behîc'in Sevânihu'l-levâyih'i (telif tarihi, 1802) ve Ömer Fâik'in Nizâmü'l-atîk'i (telif tarihi, 1804) önemli bir yer tutar. Ömer Fâik, yenilenme meselelerinin konuşulduğu bir mecliste, Nizâm-ı Cedîd devrinin önde gelen

simalarından III. Selim'in sırkâtibi Ahmed Efendi'nin işareti üzerine düşüncelerini kaleme almış olmakla beraber yenilenme ile ilgili olarak girişilen işlerde "mûceb-i mazhar-ı tevfîk-i rabbânî olacak esbâba tevessül" edilmediği gibi genel telakkiye aykırı fikirler ileri sürmüş olduğunu düşünerek ve bu yüzden kendisine "bermuktezâ-yı mizâc-ı vakt ahmak ve eşek" diyeceklerinden emin olarak yazdıklarını kimseye göstermeye cesaret edememiştir (Nizâmü'l-atîk, vr. 4a). Bu ifadesi ve tereddüdü karşısında Ömer Fâik Efendi'nin girişilen ıslahat hareketinde mânevî kalkınmaya da yer verilmesini istediği anlaşılmaktadır. Bu anlamda, yenilenmeye karşı çıkan kesimlerin hassasiyet gösterdikleri bir konuyu sahiplenmiş görünmektedir. Risâle, bu düşüncesine uygun olarak dokuz madde halinde "tedbîrât-ı ma'neviyye" ve yirmi üç madde halinde "nizâm-ı sûriyye"den oluşmak üzere otuz iki madde halinde kaleme alınmıştır. Bununla beraber Ömer Fâik de askerî alanda alınan tedbirleri ve yapılan yenilikleri gerekli ve isabetli bulmaktadır. Ayrıca Sekbanbaşı Risâlesi'nden istifade ettiği de anlaşılmaktadır.

Mânevî Tedbirler. Ömer Fâik, mânevî tedbirler kısmına "Devleti Aliyye'nin Devleti Muhammediyye" ve III. Selim'in de "emîrü'l-mü'minîn" olduğunu tasrihle başlar. Bu vurgulama eserini halk arasında dolaşan söylentileri, askerlerin konuştuklarını, kahvehanelerde yapılan devlet sohbetlerinde duyduklarını ve sağlam havadisleri zaptederek kaleme aldığını ifade eden ve bu anlamda umumi efkârın düşüncelerini aksettiren Câbî Ömer Efendi'nin tarihinde kaydettiği, "Bu devlet ne Devleti Aliyye ne de Devleti Osmâniyye'dir, buna Devleti Muhammediyye derler" şeklindeki kaydı ile birlikte mütalaa edildiğinde (Târih, vr. 72b-73a) genel bir eksikliği ve hassasiyeti veya reformcuların kendilerini iyi izah edememelerinden kaynaklanan bir yanlış anlamayı dile getirdiğine şüphe yoktur. Bu girişin tabii sonucu olarak devletin idaresinde şer'î hükümlerin geçerliliğine ve devlet işlerinin "şer' ü kānûna mutabakat üzere" yürütülmesinin zorunluluğuna dikkati çeker. "İcrâ-yı şerîat ve îfâ-yı adâlet" ile devletin düşmanlarına başarı ile karşı koyacağı ve memleketin mâmur bir hale geleceği fikrindedir. Bu hedefe erişilmesi için ortaya koyduğu düşünceleri ise şöyledir: "İlm-i dîne rağbet ıslâh-ı âleme sebeb" olacağından camilerde "fıkh-ı şerîf" okutturulması ve ahalinin dinî yönden aydınlatılması ve bunun "itâat-i devlet ve duâ-yı pâdişâhî"ye müncer olacağı. Başta İstanbul olmak üzere Rumeli, Anadolu ve Arabistan'da (Irak ve Suriye vilâyetleri)

“meşâyih tarikinden ve kûşe-i ihtifâ olan dervişandan müessirü’l-enfâs” olanların tesbitiyle bunların “istimdâd-ı taleb-i duâlarını” temin etmek. Bu görüşünü tekit babında devletin kuruluşundan kendi zamanına kadar gelen meşhur evliya ve meşâyihin isimlerini sayar ve etkinlikleriyle ilgili geniş örneklemelerde bulunur, bu tür “esbâb-ı ma‘neviyye”ye daima teşebbüs edilmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Ricâl ve kibâr konaklarında bulunan imamlara, hânenin sair müstahdemi gibi muamele edilmemesi lâzım geldiği ve “imama ta‘zîm ü hürmet zâtına değil hâmil olduğu Kur’ân-ı azîmüşşân” sebebinden olduğu. Fakirlere, düşkün ihtiyarlara ve muhtaç yetimlere gizlice yardım yapılması, borç sebebiyle hapishanelere düşmüş olanların borçlarının ödenerek âzat edilmesi ve böylece hayır dualarının alınmasına çalışılması. “Ulemâ-yı zâhiriyye” ve “talebe-i ilm” korunmalı, sayılarının arttırılmasına çalışılmalı ve teşvik edilmeli. Ömer Fâik’in bu hususta söyledikleri son derece çarpıcıdır: İstanbul medreseleri ilm-i şerîf tahsil eden talebeler cihetiyle boş kalmıştır. Ruûs imtihanına girenlerin sayısında otuz sene öncesine kıyasen büyük bir azalma vardır. Selâtin camilerinde verilen derslerin sayıları üç beş adede inmiş olup bunlar da eskiden okutulan derslerle mukayese edildiğinde “etfâl mektebi dersi gibi” kalmaktadır. “Ehl-i ilm tenâkus bulup cehele ile ehl-i ilm emr-i maâşda ve kadr ü i‘tibârda müsâvî” olmuştur. Ömer Fâik’in, Tatarcık Abdullah Efendi’nin de değindiği (TOEM, VII/41 [1332], s. 273), mülâzemet ve ruûsların para gücü ile elde edilmesi veya ulemânın küçük yaştaki çocuklarına verilmesi gibi kötü uygulamalara yaptığı tenkit, Cevdet Paşa tarafından da, “Artık âlim ve cahil belirsiz oldu” (Târih, I, 112; krş. ayrıca Neumann, s. 110) tesbitiyle teyit bulur ve yapılan bu değerlendirmeler güncel bir anlam taşır (bu hususta ayrıca bk. Beydilli, Türk Bilim ve Matbaaçılık Tarihinde Mühendishâne, s. 67-68, 75). Aşağıda temas edileceği üzere aynı noktalarda Behîc Efendi’nin de acı gözlemlerde ve ağır tenkitlerde bulunması bu konudaki yargıları genel bir tesbit haline getirmektedir. “Zarûret-i mîriyye var” diyerek müsâderede bulunulmamalı ve “Beytülmâl-i müslimîn hilâf-ı şer‘ mâl-i mevrûs ve eytâm malıyla mahlût” olmamalıdır. Son harpler sebebiyle genel bir yoğunluk kazanan bu kötü uygulama, Behîc Efendi tarafından da dile getirilmiş bir husus olarak tenkit konusu yapılmış ve III. Selim’in de dikkatini çekmiştir (Karal, Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları, s. 83). Bu kötü uygulamaya ise nihayet Tanzimat Fermanı ile son verilecektir.

Maddî Tedbirler. Ömer Fâik Efendi’nin sûrî tedbirler hususunda söyledikleri ve ıslahat hakkında düşündükleri ise

risâlesini ortaya çıkarmamış olmasına teessüf edilecek derecelerde önemli ve özgün tesbitler içerir. Öncelikle “Enderun ve Bîrun ve mukarrebân-ı saltanat” olan ricâlin nizam ve intizamları üzerinde durur. Bu hizmetlerin liyakat kesbetmiş zevatla görülmesindeki zarurete dikkat çeker ve bilhassa “mukarrebân-ı saltanat”ın uyum içinde hizmet vermesini bekler. Burada, büyük bir kısmı hükümet üyesi olmamakla beraber yenilenmenin öncülüğünü yapmakta olan ve resmî bir mesuliyet taşımadıkları halde işlere müdahale eden, birbirleriyle nefsaniyete düşen ve görkemli yaşamları ile umumi efkârın tepkisini çeken Nizâm-ı Cedîd ricâlinin, dolayısıyla “atabekân-ı saltanat” olarak anılan ricâlin söz konusu edildiği anlaşılmaktadır. Lâyiha sahiplerinden yalnızca Tatarcık Abdullah Efendi’nin temas ettiği tashîh-i sikke maddesi üzerinde kısaca dahi olsa durmuş olması, ilerideki yıllarda şıkk-ı sâlis defterdarlığı vazifesine getirilmiş olan bu zatın malî konulara olan vukufunun işaretini taşır. Bu anlamda tasarrufa riayet, gösteriş, özenti ve israftan kaçınılması ve bunun sebep olduğu ekonomik yıkıntılar hakkındaki düşünceleri uzun bir yer işgal eder. İthal kürk kullanımına şiddetle karşı çıkar ve Rusya’nın gelirlerinin büyük bir kısmını müslümanların bu kürk tutkunluğundan elde ettiğini kaydeder. Kıymetli taşlarla süslü çubuk, ağır elbise ve şal masrafları, evlerde ve hatta gemilerde, hulâsa olur olmaz her yerde bolca kullanılmasını tenkit ettiği altın tılâsı, yine altınla tezhip edilerek fiyatları iki üç kat artan kitaplar, Avusturya ve İngiliz malı sofra ve mutfak takımları, çeşitli bahanelerle hediye verme âdetleri tenkiden dile getirdiği hususlardır ve genelde ihtiyaçların yerli mallardan karşılanması düşüncesindedir. Behîc Efendi dışında Tatarcık Abdullah Efendi’nin lâyihasında da yer alan bu son konu üzerinde III. Selim’in de hassasiyetle durduğu bilinmektedir. Bâbıâli kalemlerinde yetişmiş memur kifayetsizliği ve bunların maaşlarındaki yetersizlik giderilmesini istediği diğer bir husustur. Aynı konu, aşağıda belirtileceği üzere Behîc Efendi tarafından çarpıcı örneklemelerle önemle ele alınmıştır. Kırım ve Özi düşman elinde olduğundan Rus tehdidi karşısında özellikle Karadeniz Boğazı cihetinin tahkimine öncelik vermekte olan Ömer Fâik Efendi, donanmanın yalnızca İstanbul’da üslenmiş olmasını hatalı bulur, sahillerdeki limanların tanzimiyle buralarda deniz üsleri kurulmasını teklif eder. Boğazların

tahkimi ve Boğaz dışında donanma üsleri oluşturulması önerilerindeki isabet, iki yıl kadar sonra (1806) patlayacak olan Rus ve İngiliz savaşları esnasında İngiliz filosunun Bozcaada'da üslenmesi ve Çanakkale'yi zorlayarak İstanbul önlerine gelmesiyle (20 Şubat 1807) ortaya çıkacaktır. Mültezim ve cizyedarların çeşitli suistimallerle reâyâyı ezdiğine temas ederek reâyânın korunması ve durumlarının iyileştirilmesi için tedbirler alınmasını öngören Ömer Fâik'in Bâbıâli tarafından yazılan emirlerin kısa, öz ve anlaşılır derecede sade ve "ıstılâhât-ı beyhûde ile tatvîl-i kelâm" olunmayarak "muhtasar ve müfîd" yazılması gerektiğini, zira bunları "cahil nüvvâb"ın okumaktan, ahalinin ise anlamaktan âciz olduğunu ifade etmesi, ahalinin daha rahat anlamasını sağlamak için "açık ve kaba Türkçe" kullanılmasını ve olur olmaz maddeler için fermân-ı âlî yazılmamasını önermesi ayrıca Behîc Efendi'nin de temas ettiği konular olarak dikkat çekicidir. Müslümanların servetiyle iş gören ve bunların ağır faizler altında "müflis ve medyun olarak" perişanlığına sebebiyet veren sarrafların, Canikli Ali Paşa'nın daha 1776'da ilk defa olmak üzere dikkatleri çekerek uyardığı (TAD, VII/12-13 [1969], s. 159-160) yıkıcı faaliyetlerinin önlenmesi gibi konular üzerinde de duran Ömer Fâik, vakıf gelirlerinden istifade edilmesi meselesini ele alan nâdir düşünürler arasındadır. Vakıf zenginlikleri korunmalı, iyi işletilmeli ve yağmalanmamalıdır. Devlet vakıf gelirlerinden, bilhassa "deryâ-yı ummân olan evkāf-ı Haremeyn-i şerîfeyn" gelirlerinden ihtiyaç halinde faydalanabilmelidir. Ömer Fâik, bu zenginliği devletin sıkıntılarını giderebileceği ayrı bir fon olarak düşünmekte ve şeyhülislâmın fetvası ile buralardan borç alınabileceğine işaret etmektedir.

Islahat düşüncelerindeki kapsam ve özgünlük itibariyle diğerlerinden ayrılan ve Nizâm-ı Cedîd düzenlemelerinin eksikliklerine ve diğer yapılması gerekenlere farklı yaklaşımlarla temas etmiş olarak yalnız III. Selim devrinin önde gelen ıslahatçılarından değil, aynı zamanda ve bu anlamda Alemdar Mustafa Paşa'nın da yakınlarından ve akıl hocalarından (Rusçuk yâranı) olan Mehmed Emin Behîc Efendi'nin fikirleri üzerinde önemle durulması gerekir. Sevânihu'l-levâyih adlı eseri bu konuda yazılmış olanların hepsine takaddüm eder.

Dinî Eğitim ve İlmiye Teşkilâtı. Behîc Efendi görüşlerinin izahına, bütün meselelerin temelinin ve yapılacak işlere revaç veren kaynağın ilâhî kanun olan "şerîat-ı garrâ ve sünnet-i seniyye" olduğunun tasrihiyle başlar. Bu

anlamda Nizâm-ı Cedîd reformlarını, Kuşmânî'nin ifadesiyle "İhdâs-ı küffârdır ki isti'mal edenler dahi onlarla beraberdir" (Zebîre-i Kuşmânî, vr. 10b) diyerek küfür addeden ve Frenkleşme ile aynı gören, hatta, "Bizlere göre kâfir olmak ve kefere memleketine gitmek Nizâm-ı Cedîd olmaktan ehvendir" (a.g.e., vr. 36a) ifadeleriyle tepkilerini tutarsız bir ifrat derecesine getiren yeniçeri muhalefetinin bu zannına bir cevap niteliği taşır. Bu bağlamda din işleri, dinî eğitim ve adalet mekanizması üzerinde önemle durur. Devrin diğer kaynakları arasında sıkça dile getirilmekte olan ve yukarıda Ömer Fâik'in de değindiğine işaret edilen bu konulardaki tesbitleri nelerin düzeltilmesi icap ettiğine dair yapılmış doğrudan birer öneri mahiyetindedir. Behîc Efendi'ye göre, Anadolu'da ve özellikle hemen Edirnekapı'dan başlamak kaydıyla Rumeli'de İslâmî akaidin ve bilimlerin öğrenilmesi tamamen durmuş gibidir. Cami ve mescidlerde cemaat, medreselerde talebe yoktur. Mahkemeler adaletle iş görmemekte ve ahalinin hakkı teslim edilmemektedir. Gerçek din adamı, müftü ve vâizlerin varlığından eser kalmamış, ortalığı ulemâ kıyafetinde cahiller kaplamıştır. Kadılar ve nâibler ise usûl-i dîniyyeden olan fıkh-ı şerîfi bilmemekte, bilenler de rüşvetle iş görmektedirler. Daha XVI. yüzyıl sonlarında Hırzü'l-mülûk müellifi tarafından da yapılmakta olan bu yöndeki şikâyetlerin (Majer, s. 148) hemen aynı ifadelerle dile getirilmekte olması, eğitimden uzaklaşma ve rüşvet olgusunun bir genelleme yapmamak kaydıyla çok eskilere dayandığını ve ciddi bir mesele olarak algılandığını gösterir. Bununla beraber Behîc Efendi'nin, kadı ve nâiblerin bu tutumlarının âyanın bunları ve mahkemeleri kendi çıkarlarına göre yönlendirmelerine yol açmakta olduğunu ve dolayısıyla mahkemelerin âdil ve güvenilir olmaktan çıktığını vurgulaması, devrinde yaygınlaşan bir uygulamanın ve genel bir bozulmanın tesbitinden başka bir şey değildir. Dinî eğitim ve onun ayrılmaz aracı olan Arapça'nın öğrenilmesi için sarf, nahiv, meânî ve mantık kitapları ve İslâmiyet'i öğretecek birkaç çeşit Türkçe risâle ve Arapça ve Farsça bazı manzum ve mensur na't-lar süratle tertip edilerek 3-4000 adet olmak üzere hemen basılmalıdır. Behîc Efendi'nin, dinî eğitimin yaygınlaştırılması

için din kitaplarının da matbaada basılmasına dair olan bu teklifinin olumlu sonuçlar verdiği ve dinî konularda ilk defa olmak üzere matbaada kitap basıldığı bilinmektedir. Nitekim Birgivî ve âmentü risâleleri 1803 Eylülünde basılmıştır (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 136, 143, 255, 327). Müslüman halkın cehaletten

kurtarılması için din kitaplarının basılmasını özellikle talebenin de istifade edeceği bir husus olarak gören Behîc Efendi, günlük maişetini güçlükle temin etmekte olan talebenin en az 500 kuruş tutan kitap masraflarını karşılayamadığını, ancak bunların basılmaları halinde gerekli kitapların 150-200 kuruş arasında bir masrafla sağlanabileceğini kaydetmektedir. Bunun, kitap ihtiyacının ucuz olarak karşılanması yanında matbaanın da iş yoğunluğu içinde çalışmasını temin edeceğine işaret etmesi ayrıca önemlidir. Mühendishâne Matbaası, risâlenin telifi sırasında Üsküdar / Harem'de yaptırılan yeni bir binaya taşınmış (Aralık 1802) ve önceki yıllarda faaliyetinde bir durgunluk görülmüş olduğundan satışı garanti kitapların basımı işletmecilik yönünden ayrı bir önem taşımaktaydı. Behîc Efendi'nin bu önerisi ayrıca bu anlamda da isabetlidir (krş. a.g.e., s. 136-137).

Dinî konularla meşgul olmak üzere şeyhülislâm ve diğer bazı âlim ve fâzıl zevatın imtihanları neticesinde belirlenecek birer şahsın vilâyetlere müftü ve birer şeyhin de vâiz olarak tayini; medrese, cami ve mescidlerde yapılacak, ders, vaaz ve nasihatlere, mekteplerde verilecek İslâmî bilgilere ve memleket ahvaline dair nizamnâmeler tertip edilmesi ve bunların basılarak zikredilen müftü ve vâizlere dağıtılması öngördükleri hususlar arasındadır. Kadı ve nâibleri denetlemek üzere Anadolu ve Rumeli için önde gelen ulemâdan ilgili kazaskerlerden ayrı olarak iki nâzır seçilip vilâyetlere tayin edilmeli ve bunlar söz konusu müftülerle birlikte teftişlerde bulunmalı, cami ve mescid imamları ve hademesi üç ayda bir denetlenmeli, din işlerini özendirici ve devlet işlerini de kolaylaştırıcı bir istikamette vazife görmelerini temin etmek üzere bunlar için özel nizamnâmeler hazırlanmalı ve basılarak kendilerine dağıtılmalıdır. Bu tedbirler kötü uygulamaları önleyecek ve ahali arasındaki fesadın ortadan kalmasını temin edecek, bunları zaman içinde memleket meseleleri hakkında sağlam görüşleri olan ve meşveret meclislerinde kendilerinden istifade edilen bir zümre haline dönüştürebilecektir. Behîc Efendi, bu gibi tedbirlerin genel olarak devlete itaatin sağlanmasına yardımcı olacağını savunan Ömer Fâik ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Behîc Efendi'nin mansıpların ehline verilmesini, herkesin kendi vazifesini en iyi şekilde ifaya çalışmasını, konusunda uzmanlaşmasını ve sahası dışındaki işlere koşulmamasını istemesi, vaktiyle işe göre adam tayin

edilmesi ve rütbe verilmesi halinde herkesin kendi mârifet ve tarikine heves edeceği gibi hususlara temas eden ve bu yönde düzenlemeler yapılmasını isteyen Canikli Ali Paşa gibi (TAD, VII/12-13 [1969], s. 154, 156) aynı sorunları uzun seneler farkı ile dile getirmekte olması, bu tür meselelerin müzmin bir hal almış olduğunu ve devlet düzenini uzun yıllar tahrip ettiğini gösterir.

Merkezî İdarede Yeni Teşkilâtlanma. Behîc Efendi devlet işlerinin tek elden ve merkezden yürütülemeyeceği kanaatindedir. Özellikle kethüdâ beylik, şıkk-ı evvel ve irâd-ı cedîd defterdarlıkları, reîsülküttâblık ve hububat nâzırlığı gibi nezâretlere riyaset edenlerin, geceleri konaklarına kadar taşan bir iş yoğunluğu ve çeşitliliği ve ziyaretçiler dahil olmak üzere kalabalık bir insan trafiği içinde bulunduklarına ve bunaldıklarına, dolayısıyla sıhhatle iş göremediklerine dikkati çeker. Çözüm olarak bütün bu nezâretlerde yapılacak işlerin nihaî olarak karara bağlanacağı ve alınması gerekli tedbirlerin onaylanacağı, on seçkin ve "akīl ricâlden" oluşan, "kalb-i devlet" olarak nitelediği bir heyetin vücuda getirilmesini önerir. Bu düşüncesiyle Behîc Efendi'nin Avusturya, Prusya ve Rusya'da görüldüğü gibi, çeşitli iş bölümleri içinde müstakillen vazife gören birkaç başvekil ve bir iç kabine veya gizli kabine örneklerinden esinlenmiş izlenimi veren bir düşünce ile, son zamanlarda haklarında çeşitli şikâyetler sürdürülmekte olan mevcut "atabekân-ı saltanat" uygulamasını doğrudan tenkit eden bir intiba vermekte ve sorumluluk taşımak kaydıyla nezâretler üstü son bir karar mercii olarak vazife görecek olan böyle bir heyetin resmî bir görev, sorumluluk ve kimlik üstlenmeden hükümet işlerine müdahale eden "atabekân-ı saltanat"ın yerine geçmesini önermekte olduğu anlaşılmaktadır. Birbirlerine tahakküm etmemeleri için eşit yetki ve rütbe ile donatılacak olan bu zevatın oluşturacağı "hey'et-i şûrâ" ele alacağı konuları, "Hak ve bâtıl zıddıyla zâhir olur" ilkesi doğrultusunda serbestçe ve açık fikirlilik içinde tartışacak ve nezâretlerde alınacak kararların isabet derecelerini sorgulayıp ve bunlara dair kararlarını ittifakla almış olarak onayladıktan sonra uygulanmak üzere sadrazama takdim edecektir. Devlet düzeninin bozulmasına sebebiyet verebilecek gelişmeleri önlemenin, işlerin düzgün ve istenilen istikamette yürütülmesine nezaret etmenin bu heyetin ana vazifesi olarak görülmekte olması ve "hey'et-i şûrâ" olarak nitelenmesi, hükümetin üstünde bir onay ve denetim meclisinin önerilmekte olduğu izlenimini uyandırmaktadır ve bu haliyle II. Mahmud devrinde kurulan çeşitli

meclislerin habercisi gibidir.

Taşra İdaresinin Yeniden Düzenlenmesi. Vilâyetlere tayin edilen vüzerânın da dinî ve idarî bilimlere vâkıf olmasını zaruri gören Behîc Efendi bunların keyfî idareye sapmalarını, delil, tüfenkçi, sekban ve iç ağası namıyla başlarına topladıkları kapu halkının ahaliyi ezdiğini ve çeşitli isimler ve ihtiyaç bahaneleriyle paralar sızdırdığını dile getirdikten sonra bu durumun düzeltilmesi için Anadolu ve Rumeli'ye merkezleri Kütahya ve Manastır olmak üzere iki genel vali tayin edilmesini önerir. Bu valiler için dinen ve siyaseten uymaları icap edecek ilkeleri ihtiva eden bir tâlimatnâme hazırlanarak uygulanmak üzere kendilerine teslim edilmelidir.

Hâcegân ve Kâtiplerin Eğitilmesi. Behîc Efendi'nin, devlet işlerini zabt ve tahrir etmekte olan bu zümre hakkında söyledikleri genel zafiyetin bir başka önemli vechesini aksettirir. Temel ilkesi, devlet kalemlerinde çalıştırılacak elemanların eğitimli olması gerektiğidir. Kâtiplerin, vazifelerinin öngördüğü evsaftan yoksun olmaları sebebiyle on beşyirmi sene içinde kalemlerin tamamen çökme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağını ve emirlerle tahriratın meâlini anlar adam kalmayacağını belirtir ve sayıları 500'e varan hâcegân kitlesi içinde iş gören kırk kişinin ancak çıkabileceğini çarpıcı bir şekilde ifade eder. Öngördüğü çözüm ise kalemlere ciddi bir imtihandan geçirilmeden iltimasla hiç kimsenin alınmamasıdır. Mevcut kâtiplerin eğitimini sağlamak üzere Bâbıâli civarında Arapça ve Farsça bilen iki başhoca ve diğer on beş hocadan oluşan bir okul açılmasını, bunların ilm-i inşâya, te'lîf-i kelâma ve tebyîze liyakat kesbetmeleri dışında kalemlerdeki iş türüne göre de yetiştirilmelerini ister. Arapça-Farsça dışında edebiyat, Avrupa ve Osmanlı tarihi, coğrafya, siyaset bilimi

öğrenilmesini öngördüğü dersler arasındadır. Bu konularla ilgili kitaplar telif ve tercüme edilerek hazırlanmalı ve matbaada basılarak istifadeye sunulmalıdır. Devlet kalemlerinde istihdam edilmek üzere istidatlı gençlerin yetiştirilmesi için de Bâbıâli ve Bâb-ı Defterî civarında bir medresede ilmen önde gelen şahsiyetlerin ders verecekleri ayrı bir okulun açılmasını düşünür. Burada, camilerde olan diğer müderrisler gibi işi "mugalataya boğmayarak" talebenin anlayacağı tarzda dersler verilmelidir. Arapça, Farsça, Türkçe tahrir, tercüme tekniği, coğrafya, tarih, hesap ve hendese öngördüğü dersler arasındadır.

Devlet dairelerine kabul edileceklerin soyu sopu belli, iyi ailelere mensup olmaları gerektiği hususu Behîc Efendi'nin üzerinde önemle durduğu bir başka konudur ve bu münasebetle önemli bir meseleye parmak basar. Hali vakti yerinde, soylu ve iyi aileler özenle eğittikleri, zekâ ve kavrayış kabiliyetleri yüksek çocuklarının devlet kapısında çalışmasına taraftar değildir. Behîc Efendi'ye göre bunun sebebi, siyasete atılmanın getirdiği tehlikelerde ve müsâdere uygulamasında yatmaktadır. Herhangi bir sebepten ötürü azil, sürgün ve siyaseten katil yanında mal ve mülke de el konulması bu tür aileleri genelde siyasetten uzak tutmaktadır ve dolayısıyla meydan "esâfil"e kalmaktadır. Bu sebeple bu ailelerin çocuklarını ilmiye sınıfına dahil etmeyi tercih ettiklerini söyleyen Behîc Efendi bu durumun sakıncaları üzerinde durur. II. Mahmud'un, "ehl-i ırzın kendi kazanlarını kapılarının önüne çıkarmadıkları sürece işlerin düzelmeyeceğini" vurgulaması hatırlanacak olursa bu konunun arzettiği önem daha uzun süreler gündemde kalmış olmalıdır ve zamanımıza kadar gelen güncel bir boyut taşır. Siyaseten katil, sürgün ve müsâdere konularının ise Tanzimat Fermanı'nın ana ilkeleri arasında yer aldığını bu bağlamda hatırlamak ilgi çekicidir. Fermanın ana ilkelerinin bir evvelki devrin sakıncalarını gördüğü tecrübelerinin bir neticesi olduğu anlaşılıyor. Bununla beraber III. Selim devrinde Behîc Efendi'nin bu görüşüne olumlu cevap verecek bir gelişmenin yaşandığı ve müderrris Kadı Abdurrahman Paşa, müderristen Kaptanıderyâ Abdullah Râmiz Paşa ve Tahsin Efendi, Kapan nâzırı müderris Abdüllatif Efendi gibi ilmiye kökenli pek çok zevatın siyasete soyundukları ve ıslahat düzenlemelerini üstlenmek üzere önemli vazifelere getirildikleri gözlenmektedir. Ancak Nizâm-ı Cedîd'in fiyasko ile sona ermesi üzerine bunların da hayatlarını kaybettikleri ve müsâdereye uğradıkları, hatta ilmiye mensubu olmalarının dahi hayatta kalmalarını sağlayamadığı ve Kapan nâzırının başına geldiği gibi bir gün için olsun kâğıt üzerinde kimliği askeriyeye tahvil ile idamdan kurtulamadıkları bilinmektedir (Cevdet, VIII, 179).

Yabancı Dil Eğitimi. Lisan öğretilmesindeki zaruret ilk defa olmak üzere açıkça Behîc Efendi tarafından dile getirilir. Yalnızca devletler arası ilişkilerini yürütmek ve Avrupa ahvalini takip edebilmek için değil yenilenme faaliyetleri için gerekli çeşitli eserlerin de kullanılabilmesi ve tercümelerinin sağlanabilmesi için lisan öğrenilmesini vazgeçilmez bir şart

olarak görür ve her lisanda müslüman tercümanlar yetiştirilmesindeki zaruretin altını çizer. Çözüm olarak Şark dillerinin öğrenilmesinde ve "dil oğlanları"nın yetiştirilmesinde Avrupa devletlerinin yüzyıllar öncesinde başvurdukları bir çareyi önerir ve Üsküdar Harem'deki matbaa binası gibi büyük ve müstakil bir bina yapılarak burada bir dil okulunun açılmasını gündeme getirir. Bu konudaki zafiyet II. Mahmud devrinde de devam etmiş, nihayet 1821'de Bâbıâli'de Tercüme Odası'nın açılması ile lisan eğitimi için ilk âcil adımlar atılmış olmakla beraber Behîc Efendi'nin önerdiği gibi müstakil bir okulun açılması söz konusu olmamıştır.

Adalet Mekanizmasının Islahı ve Hukuk Dilinin Sadeleştirilmesi. Behîc Efendi bu konular üzerinde de ısrarla durur. Olur olmaz şeyler için ferman çıkarılması ve fermana muhtaç kılınmasını tenkit eder. Ferman iktizâ eden hususlarda da dil meselesine tekrar temas eder ve fermanların dil bilgisinin sorgulandığı bir imtihan kâğıdı değil neyin yapılıp yapılmaması gerektiğini açıkça bildiren belgeler olduğuna ve bu sebeple ifadenin sadeliğine ve anlaşılır olması hususlarına özellikle dikkat çeker. Ömer Fâik'in de işaret ettiği gibi genelde kadı ve nâiblerin fermanların meâllerini anlayamadıklarını belirtir. İfade ağırlığından dolayı II. Mahmud'un imamı Zeynelâbidîn Efendi'nin Rus savaşı esnasında cepheden gelen bir meserret mektubunu (Eylül 1828) padişah huzurunda okumaktan âciz kalıp gerisini bizzat II. Mahmud'un yüksek sesle okuyarak tamamlaması hadisesi hatırlanacak olursa bu konuda söylenenlerin pek abartılı olmadığını ayrıca teyit etmek mümkündür (Abdullah Molla, vr. 6b; krş. Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 327). Hukuk davalarının fermana ihtiyaç göstermeyecek bir şekilde vilâyet mutasarrıflarının buyrulduları ile halledilmesini önerir. Cüz'î meseleler için ferman çıkarılmasına gerek olmadığı fikrinden Alemdar Mustafa Paşa'nın da etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır (Cevdet, VIII, 4).

Behîc Efendi verilmekte olan cezaları caydırıcı bulmamaktadır. Şeriata uygun olarak verilen cezaların Türkçe bir ceza kanunu kitabı halinde devlet memurları, askerler, tüccar ve ahali için ayrı bentler halinde tanzim ve tedvin edilerek hazırlanmasını ve basılarak dağıtılmasını ister. Kanunların ifade ve ibarelerinin herkesin anlayabileceği bir açıklığa kavuşturulmasını, bir başka deyişle hukuk dilinin sadeleştirilmesini önerir. Avrupa'dan etkilenmiş olarak Beyazıt veya Cağaloğlu civarlarında kışla gibi büyük,

gösterişli ve müstakil bir adliye sarayı yapılması, kadılar tarafından görülmekte olan davaların zabıt ve ilk işlemlerinin tamamlanmasından sonra muhakemelerin bu binada görülmesini ve verilecek cezaların suç mahallinde icrası gibi ayrıntılarıyla ilgili olarak düşündüklerini belirtir.

Ekonomik Kalkınma. Beykoz'da açılan ilk kâğıt imalâthanesinin fikir babası ve işleticisi de olan Behîc Efendi'nin (a.g.e., VIII, 107) ekonomik hayatın düzenlenmesi ve imalât sektörünün desteklenmesi konularındaki görüşleri çeşitli boyutlar içerir. Ekonomik hayatta başkalarına muhtaç olmayacak bir hale gelmenin devletin ve memleketin kuvvetlenmesinin tek yolu olduğunu vurgulaması, XVIII. yüzyıl Aydınlanma devrinde Avrupa hükümdarlarının genelde benimsemiş ve uygulamış oldukları ekonomik görüşlerine katıldığını gösterir. İmalâtın arttırılması ve ticaretin geliştirilmesi devlet ve milleti zenginliğe götüren tek yoldur. Ekonomik kalkınma, zanaatkâr ve sanatkârların korunması ve teşviki, imalât sektörünün düzenlenmesiyle ilgili fikirlerinden ötürü Behîc Efendi'yi modern anlamdaki millî ekonomi düşünürlerinin öncüsü olarak kabul etmek mümkündür.

Behîc Efendi, Avrupa devletlerinin ekonomik kalkınmaya ve ticarete öncelik verdiklerine işaret eder ve özellikle Rusya'da görülen gelişmelere dikkati çeker. Büyük Petro'nun yürüttüğü reformlar ve bu reformlar neticesinde Rusya'nın nasıl kuvvetlendiğine temas ettiğinde Rus ve müslümanlar arasında entelektüel bir

kıyaslamaya gider. Bu mukayese reform düşüncelerini takip ettiğimiz müellifler içinde emsalsizdir. Müslümanların "medenîsi şöyle dursun ednâ bedevîsi"nin bile Avrupalılar'dan çok daha yetenekli olduğunu ileri sürer ve "başlarına tokmak ile darb olunsa pek kolay maddeyi on yılda öğrenmeğe isti'dâddan berî hayvân-ı bîiz'ân olan, hatta cemî-i milel-i Efrenciyye'nin erzeli olan Moskov tâifesi" yargısı bu konuda söyleyeceklerinin özüdür; bu ise "Yenilenme ve yeniden yapılanma işini bu evsafta olan Ruslar başardıktan sonra bizler nasıl başaramayız" anlamında müslümanlara yöneltilmiş bir mesajdır. Behîc Efendi'nin bu sözleriyle, Avrupa'daki teknik ve sanayi alanındaki gelişmeler karşısında yılgınlığa kapılan okurlarına yalnız kuru bir cesaret vermeyi amaçladığını sanmak hatalı bir değerlendirme olurdu. O buna samimiyetle inanmakta ve akılcı tedbirlerle

kısa zamanda Avrupa'ya yetişmenin mümkün olduğuna olan inancını dile getirmekteydi. Memleketin insan yapısı, zengin kaynakları ve geniş toprakları kendisini böyle bir inanca sevketmektedir. Son yıllarda başarılmış olan yenilikleri ise bu yargısının oluşmasında başlıca etken olarak görür.

Ekonomik tedbirler cümlesinden olmak üzere önce, ileride Tanzimat Fermanı'nın da ana konularından birini teşkil edecek olan vergi konusunu ele alır ve öncelikle vergilerin zabtı ve kayıp vermeden toplanması hususuna eğilir; bu amaçla üç seneden önce azledilmemek kaydı ile her vilâyete birer defterdar tayin edilmesini önerir ve defterlerin muntazam tutulmasının gereği üzerinde durur. Defterdarların kaydıhayat şartıyla tayinlerini öneren Canikli Ali Paşa'nın yanında (bk. TAD, VII/12-13 [1969], s. 153) bunlara uzun sayılabilecek belirli bir süre için hizmet imkânı verilmesi muhakkak ki daha gerçekçi bir görüştür. Halkın gereksiz vergi yükü altında ezilmesine ve âyanlar tarafından istismar edilmesine engel olunmasını ister. Hint kumaşlarına ve Avrupa'dan gelen çeşitli mallara itibar edilmesinden kaçınılması, dolayısıyla yerli malı kullanılması genelde hep önerilen bir konu olmuştur ve Behîc Efendi de aynı fikirdedir. Ancak bu işin zorla değil özendirerek yapılması taraftarıdır. Böyle bir alışkanlığın halka da aşılanabilmesi için başta hükümdar olmak üzere en üst kesimden başlayarak yerli malı kullanımının yaygınlaştırılmasını ve teşvik edilmesini ister. III. Selim'in de aynı görüşü paylaştığı bilindiğinden bu konuda fazla bir problem görülmezse de tatbikinin kâğıt üzerinde kaldığı ve Avrupa mallarına olan düşkünlüğü gemlemenin o kadar kolay bir iş olmadığı, Paris'te sefâret amacıyla bulunan (1803-1806) Hâlet Efendi'ye yapılan ve kendisini bunaltan sonu gelmez siparişlerden anlaşılmaktadır (Karal, Halet Efendinin Paris Büyük Elçiliği, s. 25-30).

Yerli imalât sanayiinin kurulması önerileri arasında ağırlıklı bir yer tutar. Yünlü kumaş, kadife, atlas, kâğıt, saat, cam, ayna, mineli eşya vesair züccaciye, madenî eşya ve çeşitli aletler, hulâsa Avrupa ve Hindistan'dan gelen bütün malların üretimi için ayrı ayrı birer imalâthane kurulmasını ister ve hatta bütün bunların 150 yıl önce yapılmış olması icap ettiğini esefle vurgular. Bu işletmelerin başında bulunanların başarısız olmaları halinde yalnızca vazifeden alınmalarıyla iktifâ edilmesini ve başkaca bir cezaya çarptırılmamasını istemesi dikkat çekicidir. Bu son noktada sürgün, müsâdere ve idam cezaları gibi yine Tanzimat Fermanı ile ortadan

kaldırılması söz konusu edilecek olan, devlet kapısında hizmet almanın caydırıcı uygulamalarından vazgeçilmesi gerektiği anlamının saklı olduğu açıktır.

İthalâtla uğraşan ve az bir sermaye ile celbettikleri eşyayı sekiz katı fiyatla satarak fahiş kazanç sağlayan ve devletin güçlenmesini arzu etmeyen, beratlı gayri müslim ve müste'min tüccarların tutumlarını eleştirmesi ayrıca dikkat çekicidir. Behîc Efendi'nin düşünceleri doğrultusunda Âzadlı'da bir yünlü kumaş imalâthanesinin açılmış olduğu (1804) ve o sıralarda Beykoz'da açılan kâğıt imalâthanesinin başında bulunan Behîc Efendi'nin de bu konu ile yakından ilgilendiği ve hatta bu işletmenin de başına geçirilmesinin düşünüldüğü bilinmektedir (bk. TSMA, nr. E 1524/3).

Behîc Efendi, imalât sanayiinin denetlenmesi ve işlerinin esnaf kethüdâları ve lonca ustaları dahil olmak üzere her türlü engellemeden uzak ve planlı bir şekilde yürütülebilmesi için -günümüzdeki Sanayi Bakanlığı'nı hatırlatan-müstakil bir nezâret kurulmasını ve buna bir nâzır tayin edilmesini, bu işlerle ilgili olarak yeni kanunnâmeler hazırlanmasını, esnaf teşkilâtını ve ticareti düzenleyen eski kanunların gözden geçirilerek çağın ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak kalan hususların ortadan kaldırılmasını gerekli görür.

Zamanının diğer ricâli yanında ıslahat düşünceleri bakımından özgün ve daha kapsamlı ve köklü tedbirler teklif etmiş olarak sivrilen, alışılmış ve bilinenlerin dışında fikirler üreten ve bunları bizzat yürütmekten çekinmeyen, siyaseten de etkin bir şahsiyet olan, III. Selim'i tekrar tahta çıkarmak amacıyla Alemdar Mustafa Paşa önderliğinde IV. Mustafa'ya karşı yapılan darbede öncü bir rol üstlenen Behîc Efendi, Avrupa'daki gelişmeleri ve uygulamaları yenilenme ile ilgili teklif ve örneklemelerine katmış olarak devrin değişik fikirler ileri sürenlere karşı bilinen tavrından nasibini almış; ancak bu defa muhtemelen Avrupaî fikirlerinden ötürü "hoppa" (TSMA, E 1524/3) ve "acayip mizaçlı" (TSMA, E 4776) nitelemeleriyle tanımlanmıştır. Âkıbeti, diğer Nizâm-ı Cedîd ricâli gibi oldu ve yeniçerilerin takibinden kurtulamayarak öldürüldü (1809).

Dış Siyaset, Sefâretnâmeler ve Büyük Lâyihalar. III. Selim devri dış siyasette yeni düşünce ve uygulamaların geçerlilik kazandığı gerçek bir

yenilenme dönemi olmuştur. Devletler arası münasebetlerde yeni düşünceler, eşitlik ve mütekabiliyet esası ve Avrupa devletler hukukuna girme teşebbüsleri, Prusya, İsveç, İngiltere, Rusya ile yapılan ittifaklar, İspanya ile yakınlaşma, ihtilâl Fransa'sına karşı takınılan tavır, savaşan devletlere karşı ilân edilen tarafsızlık ve denizlerde tarafsızlık ilkeleriyle kendini gösterir. Londra, Paris, Berlin, Viyana gibi önemli merkezlerde dâimî elçiliklerin açılması ve bunların Rusya, İsveç gibi diğer Avrupa devlet merkezlerine de teşmil edilmesinin düşünülmesi bu gelişmelerin en önemlileri arasında yer alır. Dış politikadaki bu tür değişiklikler devrin önde gelen isimlerinden Râşid, Âtıf, Ebûbekir Râtib ve Mahmud Râif gibi reîsülküttâbların düşünce ve uygulamalarından doğmuş olmakla beraber Avrupa ile bu tür bir yakınlaşmaya girilmesinin zaruretine çok daha önceleri Ahmed Resmî tarafından işaret edilmiştir. Siyaset icra etme yeni bir tarza bürünür ve eski uygulama ve davranışlardan süratle uzaklaşılır. Avrupa siyasî ahlâkına uyum sağlamak ve taklit etmek kaçınılmaz olur. Politika, Behîc Efendi'nin açıklayıcı kaydıyla zamanla her ne kadar "kizb ü hîle" anlamında kullanılır bir kavram haline gelmişse de asıl mânası "siyaset işleri ve devlet tedbiri" (umûr-ı siyâsiyye ve tedbîr-i müdün) demektir. Böyle olmakla beraber Osmanlı siyasî ricâlinin de Avrupa'da cârî olan usulleri kullanması,

siyasî ahlâkını değiştirmesi, "kizb ü hîle"ye tevessül ile sırasında "bazı müphem sözler irad edip diplomat ağızı satmaları" (Cevdet, VI, 285) gerektiğinde -Talleyrand'ın Seyyid Ali Efendi'ye yaptığı gibi- karşısındakileri aldatmaları, yalan söylemeleri icap etmekteydi. Bu yeni düşünceleri uygulamak uzun zamanlar Osmanlı siyasetçilerini acemilik içinde bırakacak, "diplomat ağızı satarken" yüzlerinin kızarması daima kendilerini ele verecektir. Avrupa'ya gönderilen bu devir elçileri reel politika ile tanışıp yeni politika alışkanlıkları edinirken, düşüncelerde de önemli değişiklikler meydana getirdiler ve Osmanlı dış politikasının giderek çağdaş bir telakkiye erişmesinde etkili oldular. Devletler arası ilişkilerde dostlukların değil yalnızca çıkarların söz konusu edildiğinin ve şahsî ahlâkla devlet ahlâkının farklı olduğunun keşfi, acı tecrübelerden geçerek uzun tereddütlerden sonra ancak yaygın bir kabul bulabildi.

Başlangıçtaki bütün bu zafiyete rağmen bu devir sefâretnâmeleri yenilenme ve yeniden yapılanma fikirlerinin oluşmasında önemli bir yer tutar; bunları

kaleme alanlar da genelde Nizâm-ı Cedîd devrinin önde gelen simaları ve reformların da uygulayıcıları olmuşlardır. Bu eserler yenilenmenin doğrudan birer öneri kaynakları değildir. Ancak Avrupa'daki gelişmeleri belirlemek suretiyle öne çıkardıkları ile yenilenme fikirlerinin oluşmasına dolaylı biçimde katkıda bulunurlar ve nelerin dışarıda nasıl olduğu ve dolayısıyla da içeride aynı şeylerin neden yapılması icap ettiği noktalarında örnek ve ilham kaynağı teşkil ederler. Şehir düzenleri, ulaşım örgütü, hükümet şekli ve işleyişi, ordu ve donanma, üretim ve ekonomik hayat, halkın yaşayışı ve durumu, adalet teşkilâtı, sağlık, askerî ve sivil eğitim müesseseleri hakkında kaydettikleri, yenilenmenin eğilmesi gereken ana konularının neler olabileceğine dair yapılmış dolaylı birer atıftır. Bu anlamda bu tür eserlerde doğrudan bir mukayese ve önermeye pek rastlanmaz. Reform teklif ve düşünceleri örnekleme yapılan konuların içinde gizlidir. Askerî konuların bilhassa öncelikli bir yer tutması kaçınılmazdır. Avusturya örneğinde olmak üzere düzenli ve eğitimli ordu, en ince ayrıntılarına kadar Ebûbekir Râtib tarafından (1792) ele alınmıştır. Bu anlamda Rusya'daki gelişmeler ise Mustafa Râsih'in lâyihasına (1793) konu teşkil etmiştir. İngiltere Mahmud Râif tarafından gözlemlenmiş, parlamentonun işleyişi ve idarî mekanizma, Londra şehir idaresi ve limanı, ticareti ve özellikle donanma ve tersanesi hakkındaki anlatımdan (1799) herhalde büyük ölçüde istifade edilmiştir. 1806-1811 yılları arası Fransa'da bulunan Abdürrahim Muhib Efendi gözlemlerinde seçicidir. Yenilenme faaliyetlerinde devletin işine yarayacakların ve yapılması gerekenlerin âdeta bilinçli bir dökümünü verir ve Avrupa'da kullanımda olan yeni buluşlara özellikle yer ayırır.

Mustafa Râsih, Rusya'da yeniden yapılanmayı başaran Büyük Petro'nun bütün Avrupa'yı dolaşarak incelemelerde bulunduğunu ve yapılması gerekenleri tesbit ettiğini söylerken Avrupa'nın bu anlamda tetkik edilmesi gerektiğine dolaylı olarak işaret etmekteydi. Petro'nun eski düzeni tamamen değiştirecek köklü reformlara girişmiş olduğunun ve eski askerî düzeni ilga ile ordunun çağdaş ve eğitimli bir hale getirdiğinin belirtilmesi yine bu anlamda Osmanlı ıslahatçılarına yapılmış bir hatırlatmadır. Avrupa'da kullanılmakta olan kâğıt para, içinde bulunulan malî darlığa ferahlık getirebilecek bir çözüm olarak görülmüş olmasından ötürü hemen bütün sefâretlerde önemli bir yer işgal eder. Mesaj açık olmakla beraber bunun tatbiki mümkün görülmemiştir.

Ebûbekir Râtib ve Râsih efendilerin özellikle imalât sektörüyle ilgili geniş tesbitleri Behîc Efendi tarafından açık teklifler olarak tekrarlanmıştır. Askerî ihtiyaçlar için kurulan mîrî imalâthaneler her ikisinde de ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Bu tesbitlerin Nizâm-ı Cedîd askerinin techizinde, Baruthâne ve Tophane'nin yenilenmesinde önemli örnekler oluşturduğu açıktır. Askerî eğitim ve bu ihtiyacı karşılamak üzere mühendishânelerin açılması üzerinde önemle durulmuş konulardandır. Râsih Efendi'nin, Rusya'nın tesbit ettiği gelişmelere erişebilmesini ancak yetmiş seksen senelik bir istikrarlı çalışmanın neticesi olarak görmesi, reformlara inat ve ciddiyetle devam edilmesi gerektiğinin bir uyarısıdır. Râsih de Behîc gibi devletin kısa zamanda güçlenmesi için bütün maddî ve İslâm dininin bahşettiği mânevî unsurlara fazlasıyla sahip olunduğuna samimi olarak inanır. Ancak Avrupa'nın, özellikle de Rusya'nın katettiği mesafenin ciddiye alınmasında gaflete kapılmamasının ve çağa ayak uydurulmasının lâzım geldiğine işaret etmekten de kendini alamaz. Bu uyarı genelde bütün sefâretnâmelere hâkim olan sonuç mesajı gibidir. “Heman Cenâb-ı Hak Devleti Aliyye'yi kâffe-i umûr-ı nizâmiyye-i mülkiyye ve askeriyyenin hüsn-i tesviyye ve tensîkine muvaffak ve kuvvet ü kudreti saltanat-ı seniyyeyi a‘dâ-yı dîn ve düşmânân-ı bedâyîn üzerlerine gālib-i mutlak eyleye” (Sefâretnâme ve Lâyiha, vr. 67b) ortak temennisi, yenilenme ve yeniden yapılanmanın ana hedefini gösteren bir tariften başka bir şey değildir.

Nizâm-ı Cedîd Sonrası ve II. Mahmud Devri. Nizâm-ı Cedîd'in tam bir fiyasko ile neticelenmesi, ıslahat düşüncelerini sona erdirmemiş olmakla beraber yeni şartlar bunların su yüzüne çıkmasını uzun zaman engellemiştir. Alemdar Mustafa Paşa darbesi yenilenmeyi kesintiye uğradığı noktadan devam azmini taşır; eğitilmiş asker uygulaması tekrar canlandırılır ve Nizâm-ı Cedîd'i sona erdiren derebeyi âyan, yeniçeri ve ulemâ dayanışmasına, âyanların mevcut olan güçlerini merkezî otoriteye hâkim kılan bir ittifakla yeni bir şekil vermeye çalışır. Siyasî otoriteyi tanımlama ve sınırlama teşebbüsü olarak meydana getirilen Sened-i İttifâk'ı düşünce itibariyle Behîc, Râmiz, Tahsin, Refik gibi Alemdar'ın akıl hocaları olan eski Nizâm-ı Cedîd ricâlinin eseri olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Sened, Alemdar'ın kısa süren sadâreti sebebiyle uygulanma imkânı bulamadıysa da II. Mahmud'u yeterince tedirgin edip ona bundan sonraki yıllarda da bu

unsurların bertaraf edilmesi istikametinde sistemli bir siyaset geliştirme zaruretini ilham etmiş olmalıdır. Avrupa'da olduğu gibi çağdaş bir devlet teşkilâtının merkezî otoritenin kuvvetlenmesiyle sağlanabileceği gerçeği II. Mahmud'un bu sahadaki faaliyetlerinin ana fikrini teşkil etmiştir.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ile ıslahat düşünce ve uygulaması yeni bir ivme kazanmıştır. "Usûl-i nizâm-ı müstahsene", bu tarihle başlayan yeni devrin teşebbüs edeceği yeniden yapılanma faaliyetlerini tanımlamada kullanılan bir tabir olmuştur. Nizâm-ı Cedîd başlangıcında olduğu gibi birtakım lâyihalarla neler yapılması gerektiği hakkında düşünceler bu devirde de gündemde olmakla beraber pek önemsenmez. Dîvân-ı Hümâyun mühimmenüvîsânından Debbâğhâne eski nâzırı Râgıb Efendi'nin (Karal, TV, I [1942], s. 356-368) veya Keçecizâde İzzet Molla'nın lâyihaları (İÜ Ktp., TY, nr. 9670; telif tarihi, 1827), gerek içerik gerekse öngördükleri itibariyle Nizâm-ı Cedîd'le ilgili olarak kaleme alınan metinlerin son zayıf örneklerini verir. Bunların mülkî idare ve ekonomik alanlardaki iyileştirme düşünceleriyle

II. Mahmud'u etkilemiş oldukları söylenemez ve bu tip sıradan önermelerin artık radikal tedbirler almaya yönelecek olan padişahın yeniden yapılanma düşüncelerine katkıda bulunduğunu düşünmek mümkün değildir. Bununla beraber İzzet Molla'nın bazı tesbitleri ilgi çekicidir, ancak Behîc Efendi'den sonra artık fazla bir özgünlüğü kalmamıştır. Bir meclisi şûrâ teşkili ve paşakapılarındaki gelen giden kesafetinin iş yapmaya vakit bırakmadığının ifadesi bu anlamdadır. "Kefere devletlerinin nizâmâtı Devleti İslâmiyye'ye galiptir" yargısının açıkça ifade edilmesi belki artık pek yeni bir tesbit sayılmazsa da "usûl-i Efrenciye'ye bizim usulümüz mugayirdir dememek icap ettiği" ve "Efrenç kitaplarının tercüme ile şer'e muvafık olanların icrası"; "Nizâmâtı biz onlar kadar düşünemeyiz"; "Onların şer'e dokunmaz nizâmlarını maslahatımıza uydurmalıyız" önermeleri yeni devrin dayanacağı ana telakkiyi ortaya koyması bakımından önemlidir. Artık eski ile yola çıkıp onu muhafaza ve yeni ile uzlaştırma arayışları sona ermiştir ve devletin içinde bulunduğu şartlar dahilinde tekrar böyle bir denemeye vakit de kalmamıştır. Yeniyi tek kaynak olan Avrupa'dan aynen almak, eski tecrübelerin ışığında kaçınılmaz gibi görünmekte ve bu teslimiyet Avrupa karşısında duyulan bâriz bir ezikliğin ve kompleksin izlerini dışa vurmaktadır. "Zulmet-i küfr ile verilen nizamın" başarıları karşısında

“şeref-i nûr-i îmân ile” girişilecek işlerde çok daha fazla başarılı olunacağının ifadesi, müslümanların moralini yüksek tutmak için sarfedilmiş bir söz gibi görünmekteyse de bunun gerçekten de böyle olduğunu kanıtlamak mümkündür. İzzet Molla’nın örnek olarak gösterdiği, İslâm dünyası içinde Avrupa tarzında başarılı reformlar yapmış olan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’dan başkası değildir ve böyle bir örnekleme ilk defa yapılmaktadır. Nizâm-ı Cedîd devrinde Rusya’nın ve Büyük Petro’nun yaptıklarına imrenerek bakan ve emsal olarak gösterenlerin aksine nihayet artık müslüman bir devlet adamının icraatlarını öne çıkarma gururu yaşanır: “Mısır’da padişahın orta zekâlı ve okur yazar olmayan bir veziri o eski Mısır’ı yeni dünyaya döndürdü”. Böylece reform fikri Mehmed Ali’nin bu sahadaki icraatından hareketle en parlak örneğini bulmuş olmaktaydı. Avrupa usulünün kabulünü tek çare olarak gören İzzet Molla’nın önceki devirlerde yapılmış olanlara bakılarak devletin yeniden yapılanamayacağını açıkça ifade etmesi, klasikleşmiş bir nostaljik takılma haline gelen Kanûnî Sultan Süleyman devrini ideal alma söylemini bir tarafa bırakarak bu görüşün bir çare olamayacağını belirtmesi ayrıca önemlidir. Nizâm-ı Cedîd devrinde sıkça atıfta bulunulan Kanûnî devri nihayet artık bir ideal olmaktan resmen çıkmış ve gözler tek istikamet olan Avrupa’ya çevrilmiştir.

III. Selim’in şehzadeliğinden itibaren cihangir olacağına inandırılması gibi devleti yenilemek üzere yüzyılda bir gelen büyük müceddit olarak takdim edilmeye başlanan II. Mahmud’un da (Şirvanlı Fatih Efendi, vr. 39a-40a; Esad Efendi, s. 174-178) kendisini devleti kurtaracak tek kişi olarak gördüğüne şüphe yoktur. Devrin iç ve dış güçlükleri ve siyasî baskılarının girişilen reformların bir kısmının şeklî ve yüzeysel kalmasında önemli bir rol oynamış olmasına rağmen bu tip yeniliklerin ilk hamlede göze çarpan ve geniş kitleler üzerinde, girilen yeni yolun psikolojik etkilenmesini sağlayan tedbirler olarak bilinçli bir şekilde düşünülmüş olduğunu da kabul etmek lâzımdır. Devlet memurları ve askerlere öngörülen Avrupa tarzı kılık-kıyafet zorunluluğu, askerî Batı müziğinin yaygınlaşması özellikle bu anlamdadır. Rusya’da Büyük Petro reformlarının da bu sebepten ötürü bu tür biçimsel tedbirlerle başlatıldığı göz önünde tutulmalıdır. Memurların maaşa bağlanması gibi İzzet Molla’nın da dile getirmiş olduğu yeni tedbirler, merkezî otoritesi tahkim edilmiş çağdaş devlet yapılanmasının kaçınılmaz önlemleri cümlesindendir. Vakıfların devlet kontrolüne alınması

çok daha önceleri gündeme gelmiş olarak nihayet tahakkuk eder. Ulemânın denetlenmesi ve devlet siyaseti çizgisinde tutulması, bu kesimin siyaset yanında eski ekonomik gücünü de yitirmiş olmasından ötürü büyük bir mesele olmadan gerçekleştirilir. Çeşitli meclislerin, özellikle hükümet organlarının üstünde nâzım bir rol üstlenecek olan Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ihdası (1838), nihayet Avrupa'daki kabine sistemini hatırlatacak bir hükümet sistemine gidilmesi ve nâzırlardan birinin başvekil sıfatı ile riyâseti üstlenmesi, merkeze bağlı bürokrasisi, sindirilmiş ulemâsı, yeni ordusu, derebeyi ve âyanların ortadan kaldırılması, II. Mahmud'un çağdaş bir devlet mekanizması kurma yolunda önemli yollar katettiğinin göstergesidir. Bütün bu önemli icraatlarında kendisinden başka yönlendirici fikir ve düşüncelerin kimlerin eseri olduğunu tam olarak belirlemek oldukça zordur. Devrin önde gelen isimlerinden Hüsrev Paşa'nın askerî reformları, zaptiye ve asayiş konularındaki katkıları söz konusu olmakla beraber reform anlayışında muhafazakâr görüşe sahip olduğu, ancak II. Mahmud'un düşüncelerine uyum sağlayıp devrin gidişatına ayak uydurmuş olarak şahsî ikbâlini ön planda tuttuğu bilinmektedir. Sâdık Rifat ve Mustafa Reşid paşaların yenilenme ile ilgili düşüncelerinin ise genelde dış siyaset ve içte bilhassa devletin "anayasal" nizamının yeni bir şekil alması anlamında ağırlıklı olduğu gözlenmektedir. Müslüman olmayan tebaanın hukukî durumunun iyileştirilmesi ve bunların müslümanlardan farklı olmadıklarına işaret eden beyanlar, kilise tamir ve inşaatıyla ilgili olarak takip edilen yeni liberal politika, II. Mahmud devri son dönemi düşünce dünyasının katetmekte olduğu merhaleleri göstermesi bakımından önemlidir ve Tanzimat Fermanı'nda bu iki kesimin "kanun" karşısında eşit olduklarının ifadesiyle sonuçlanacak bir gelişmenin varlığına delâlet eder.

Sâdık Rifat Paşa Tanzimat'a giden yolda fikirleriyle öne çıkar ve fermanın ana ilkelerinin belirlenmesinde Reşid Paşa'nın yanında önemli bir yer işgal eder. Viyana'daki ilk sefâreti esnasında (1837) kaleme aldığı düşünceleri arasında Avrupa'da can, mal, ırz ve namusun devlet güvencesi altında bulunduğunu vurgulaması ve bu hususlarda Osmanlı idaresine hâkim olan kötü uygulamaya temas etmesi, "Adalet esâs-ı devlettir" deyişi altında kanunların üstünlüğünden ve bütün devlet adamlarının buna uymaları gerektiğinden, müsâderenin yasaklanmasından, vergi ıslahı ve adaletinden bahsetmesi ve nihayet daha önceki dönemlerde de sıkça dile getirilen bütün bu hususları Avrupa "sivilizasyon"unun bir gereği ve mümeyyiz vasfı

olarak takdim etmesi oldukça önemsenmiştir. “Devletin küfür ile değil ancak zulüm ile yıkılacağı” görüşü çok eski devirlerden beri söylenmekte iken bütün bunların yeni tesbitler olarak algılanmış olması herhalde abartılı bir hatadır. Bu fikirlere ancak, Tanzimat’tan kısa bir zaman önce yapılmış olmalarından ve fermana aksettirilmiş bulunmalarından ötürü ayrı bir değer biçilmesi doğru bir değerlendirme olurdu.

Sonuç olarak III. Selim ve II. Mahmud devri reform düşüncelerinin, geri kalmışlığın ve Avrupa’daki ilerlemelerin yüzyıllar

öncesine uzanan zorlu muhasebesinden çıkartılmış olarak önceki devirlerin deneme ve yanılmalarla geçen uzun macerasının bir mahsulü olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda, Tanzimat’ı hazırlayan fikrî oluşumun ve fermanda sözü edilen ana ilkelerin bu birikimin bir sonucu olduğunu kabul ile bu ilkelerin Avrupa örneklemesinden geldiği hakkındaki yaygın kanaatin sorgulanması gerektiği herhalde yanlış bir tesbit olmayacaktır (daha sonraki ıslahat faaliyetleri için bk. BATILILAŞMA; ISLAHAT FERMANI; TANZİMAT).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 9410; TSMA, nr. E 447/2, 1524/3, 4776; Koca Sekbanbaşı Risalesi (haz. Abdullah Uçman), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 28-96; Ahmed Resmî, Hulâsatü’l-i‘tibâr, İstanbul 1286, s. 3; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), vr. 72b-73a, 302b; Ebûbekir Râtib Efendi, Büyük Lâyiha (haz. Sema Arıkan, doktora tezi, 1996, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), tür.yer.; Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 9673, vr. 93a-96a; a.e. (İlgürel), s. 234; Abdullah Molla, Târîh-i Livâ (haz. Mehmet Yıldız, yüksek lisans tezi, 1995, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), vr. 6b; Keçecizâde İzzet Molla, Lâyiha, İÜ Ktp., TY, nr. 9670; Mehmed Edib, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 3220, vr. 110a-112a; Mehmed Behîc, Sevânihu’l-levâyih (haz. Ali Osman Çınar, yüksek lisans tezi, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Râsih, Sefâretnâme ve Lâyiha (haz. Yılmaz Karakaya, yüksek lisans tezi,

1996, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ömer Fâik, Nizâmü'l-atîk (haz. Ahmet Sarıkaya, lisans tezi, 1979, İÜ Ed. Fak.); Şirvanlı Fâtih Efendi, Gülzâr-ı Fütûhât, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, TY, nr. 484, vr. 39a-40a; Dihkānîzâde Ubeydullah Kuşmânî, Zebîre-i Kuşmânî fî ta'rîfi nizâmı İlhâmî (haz. Ömer İşbilir, yüksek lisans tezi, 1990, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Cevdet, Târih, I, 112; IV, 363; V, 34, 112, 122-126; VI, 7, 30, 32, 285; VIII, 4, 107, 139-147, 159, 179; Lutfî, Târih, I, 290; [Canikli] el-Hâc Ali Paşa, "Tedâbîrü'l-Gazavât" (nşr. Yücel Özkaya), TAD, VII/12-13 (1969), s. 153, 154, 156, 159-160; Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, Hulâsatü'l-burhân fî itâati's-sultân, İstanbul 1247, s. 1-31; Mahmud Raif, Tableau des nouveaux reglemens de l'empire ottoman, İstanbul 1789, s. 3-8; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 174-178; Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5994; E. Münch, Mahmud II. Padischah der Osmanen: Sein Leben, seine Regierung und seine Reformen, nebst Blicken auf die nächste Gegenwart und die Zukunft des türkischen Reichs, Stuttgart 1839, s. 32; Zinkeisen, Geschichte, VI, 22-23, 769; VII, 321-322, 459; G. Rosen, Geschichte der Türkei. Von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 237, 270-273; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Galib Bey), İstanbul 1327, IV, 48 vd.; Enver Ziya Karal, Halet Efendinin Paris Büyük Elçiliği: 1802-1806, İstanbul 1940, s. 25-30; a.mlf., "Tanzimattan Evvel Garblılaşma Hareketleri: 1718-1730", Tanzimat I, Ankara 1940, s. 18-30; a.mlf., Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedid 1789-1807, Ankara 1946, s. 83-85, 125, 179, 182; a.mlf., "Nizam-ı Cedid'e Dair Lâyihalar", TV, I (1942), s. 414-425; II (1942-43), s. 104-111, 343-351, 424-432; a.mlf., "Ragıp Efendi'nin Islâhat Lâyihası", a.e., I (1942), s. 356-368; a.mlf., "Gülhane Hattı Humayununda Batı Etkisi", TTK Belleten, XVIII/112 (1964), s. 586-589; U. Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", Studies in Islamic History and Civilization, Jerusalem 1961, s. 63-96; Ercümend Kuran, Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faâliyetleri: 1793-1821, Ankara 1968; A. Levy, "The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II", Studies in Memory of Uriel Heyd, Jerusalem 1971, s. 13-39; a.mlf., "Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı" (trc. Osman Bayraktar), Modern Çağda Ulemâ (ed. Ebubekir A. Bagader), İstanbul 1991, s. 29-61; S. J. Shaw, Between Old and New The Ottoman Empire under Sultan Selim III: 1789-1807, Cambridge 1971, s. 71-179;

Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1976, s. 37-150; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 15-207; H. G. Majer, "Die Kritik an den Ulema in den Osmanischen Politischen Traktaten des 16.-18. Jahrhunderts", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920 (haz. Osman Okyar - Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 147-155; Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara 1988, s. 21-109; Ahmet Öğreten, Nizâm-ı Cedîd'e Dair Islahat Lâyihaları (yüksek lisans tezi, 1989, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Bekir Günay, Mehmed Sadık Rıfat Paşa'nın Hayatı, Eserleri ve Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1992, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 66, 72, 77-78, 91-99; Tuncer Baykara, Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar, İzmir 1992, s. 1-14, 51-59, 64-68; Christoph K. Neumann, Das indirekte Argument, Ein Plädoyer für die Tanzimat vermittels der Historie. Die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Ta'rîh, Münster-Hamburg 1994, s. 110; V. Aksan, Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi: 1700-1783 (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1995, s. 186-202; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 30, 36-45, 67-68, 75, 136-137, 143, 155-159, 255, 327; a.mlf., "Ignatius Mouradgea D'Ohsson (Muradcan Tosunyan): Ailesi Hakkında Kayıtlar, Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Lâyihası ve Osmanlı İmparatorluğundaki Siyâsî Hayatı", TD, XXXIV (1984), s. 247-314; a.mlf., "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Risâlesi", TED, XII (1987), s. 387-479; Şerif Mehmed, "Lâyiha", TOEM, VII/38 (1332), s. 74-88; Tatarcık Abdullah, "Lâyiha", a.e., VII/41 (1332), s. 257-284; VII/42 (1332), s. 321-346; VIII/43 (1333), s. 15-34; Necdet Kurdakul, "Mehmet Sadık Rifat Paşa", TT, sy. 71 (1989), s. 56-62; C. V. Findley, "Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?", WZKM, LXXXV (1995), s. 41-80; Mehmet Ali Beyhan, "Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılmasına Dair Bir Risale: Gülzâr-ı Fütûhât", Ata Dergisi, VII, Konya 1997, s. 237-250.

Kemal Beydilli

ISLAHAT FERMANI

Tanzimat'ın ilânından sonraki uygulamalarla ilgili olarak özellikle gayri Müslimlere yeni haklar tanıyan 1856 tarihli hatt-ı hümâyun.

3 Kasım 1839'da ilân edilen ve bütün Osmanlı tebaasının kanun önünde eşit sayıldığını, herkesin can, mal ve namus dokunulmazlığının devletin güvencesi altında olduğunu açıklayan Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nu yeterli bulmayan Batılı devletlerin, Osmanlı tebaası müslümanlarla gayri müslimler arasında bazı siyasî ve hukukî farklılıkların bulunduğunu ileri sürerek daha köklü reformlar yapılmasını istemeleri sonucunda hazırlanan ferman olup Osmanlı tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Kudüs ve civarında hıristiyanlarca kutsal sayılan bazı mekânlar (makāmât-ı mübâreke) hakkındaki taleplerinin arzu ettiği şekilde halledilmemesi üzerine Osmanlı Ortodoksları'yla ilgili olarak resmen himaye hakkı verilmesini isteyen Rusya'nın tekliflerinin Bâbıâli tarafından reddedilmesiyle başlayan Kırım Harbi (1853-1856) sırasında Batılı devletlerin reform konusundaki baskıları arttı. Savaşta Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'ni destekleyen Batılı devletler Rusya'nın hıristiyan kozunu kullanarak Avrupa kamuoyunu Osmanlı Devleti aleyhine harekete geçirmesi tehlikesine karşı Bâbıâli'nin mutlaka hıristiyanların haklarıyla ilgili yeni düzenlemeler yapmasını istiyorlardı. Nitekim barış antlaşmasına esas olacak hususları belirlemek üzere Viyana'da toplanan konferansta tesbit edilen dört esastan sonuncusu, gayri müslimleri müslümanlarla eşit haklara kavuşturacak yeni bir ıslahat programının ilânını şart koşuyordu. Gayri müslimlere verilecek haklar, Avrupa devletlerinin müşterek teminatları altına alınmak üzere özel bir madde ile barış antlaşmasına eklenecekti. Bâbıâli, kendi iç meselesi olan ıslahat konusunun antlaşmaya eklenmesinin hâkimiyet haklarına zarar vereceğini, bunun ayrıca devletler hukukuna da aykırı olduğunu ileri sürerek teklifi reddetti. Durumun gerginleşmesi üzerine Fransa'nın tavsiyesiyle hükümet gayri müslimler hakkındaki iyi niyetini göstermek için cizyeyi kaldıracağını, dolayısıyla gayri müslimlerin orduya ve idarî görevlere alınacağını açıkladı. 10 Mayıs

1855'te ilân edilen karara göre gayri müslimler askerlikte miralaylığa, idarede ise birinci dereceye kadar

yükselebileceklerdi. Ayrıca izin almadan kiliselerini inşa ve tamir edebileceklerdi. Fakat karara en büyük tepki gayri müslimlerden geldi. Askerlik yapmak istemeyen gayri müslimler çeşitli yerlerde ayaklandılar. Rumeli'dekilerin çoğu dağlara çıkmak veya komşu ülkelere iltica etmek tehdidinde bulundu. Bunun üzerine hükümet kararını değiştirmek zorunda kaldı. Sınır boylarında yaşayanlar askerlikten muaf tutuldular. Kararda öngörülen gayri müslim asker sayısı önce 15.000'den 7000'e indirildi, daha sonra bundan da vazgeçildi.

Bu ilk deneme gayri müslimlerin ıslahat istemediklerini açıkça ortaya koymaktaydı. Fakat buna rağmen devletler ıslahat konusundan vazgeçmediler. Tekrar toplanan Viyana Konferansı'nda (16 Ocak 1856) padişahın kendiliğinden gayri müslimlere verdiği imtiyazları yine kendiliğinden genişletmesine ve barış antlaşmasından önce ilân etmesine karar verildi. Bunun ise Osmanlı Devleti'nin hükümranlık haklarına ve toprak bütünlüğüne zarar vermeyeceği belirtildi. Bu teklifi Rusya da kabul ettiği için barış antlaşmasına esas teşkil edecek olan dört maddelik Viyana protokolü 1 Şubat 1856'da imzalandı. Hemen arkasından İstanbul'da İngiliz, Fransız ve Avusturya elçileriyle sadrazam ve Hariciye nâzırının katıldığı bir toplantı yapılarak ıslahat programının hazırlıklarına başlandı.

Görüşmelerde önce din ve vicdan hürriyeti konusu ele alındı. Toplantının en aktif üyesi olan İngiliz elçisi Stratford Canning, İslâmiyet'ten ayrılmayı yasaklayan şer'î kanunların da değiştirilmesini istedi. Bâbıâli ise İslâmiyet'i tartışmaların dışında tutarak sadece gayri müslimlerin durumlarının ele alınacağını elçilere bildirdi. Bâbıâli'ye göre şimdiye kadar gayri müslimlere tanınan dinî ve adlî imtiyazlar Osmanlı toplumunu kesin olarak ikiye ayırmıştı. Dinî imtiyazlar yeni düzenlemelerle aynen korunabilirdi. Fakat adlî muhtariyet derecesine varan medenî hukukla ilgili imtiyazlar, Tanzimat'ın öngördüğü kanun önünde eşitlik ilkesine aykırı olduğu için mutlaka değiştirilmeliydi. Elçiler ise Osmanlı toplumunda ayrılığa sebep olan adlî sistemin değiştirilmesini olumlu karşılamakla birlikte gayri müslimler için özel imtiyazlar istemekten de çekinmiyorlardı. Osmanlı toplumunu birbiriyle kaynaştırmaya çalışan hükümet, gayri müslimleri

müslümanlardan ayıracak imtiyazlar vermenin felâket olacağını ileri sürerek teklifleri reddetti. Çok sert geçen müzakereler sırasında birbirinden farklı yirmi bir muhtıra verildi. Sonunda bunlar birleştirilerek yeni bir ıslahat programı hazırlandı ve bir beyannâme şeklinde ilânına karar verildi.

İngiliz elçisi, elçilerin gayret ve müdahaleleriyle meydana getirilen ıslahat programının devletlerin müşterek taahhüdü ve kefaleti altına alınmasını ve barış antlaşmasında da zikredilmesini istedi. Bâbıâli, Viyana'da olduğu gibi bunu hükümranlık haklarına aykırı sayarak kesinlikle reddetti. Bu ihtilâf, Fransız ve Avusturya elçilerinin İngiliz elçisini teskin etmelerinden sonra halledildi. Islahat programının, padişahın kendi arzusu ile gayri müslim tebaasına bazı imtiyazlar verdiği zannını uyandırmak için bir ferman şeklinde ilânına karar verildi. Program hemen bir ferman şekline getirilerek 11 Cemâziyelâhir 1272 (18 Şubat 1856) tarihinde Bâbıâli'de merasimle okundu. Sadrazam Âlî Paşa Paris Kongresi'ne gittiği için sadâret kaymakamı Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın huzurunda yapılan merasime devlet ileri gelenleri, şeyhülislâm, patrikler, hahambaşı kaymakamı, cemaat başkanları ve devletlerin temsilcileri katıldılar. Islahat Fermanı'nın birer kopyası Paris Kongresi'ne katılan devletlere de verildi.

Islahat Fermanı'nın okunmasından bir hafta sonra (25 Şubat 1856) toplanan Paris Kongresi, Viyana protokolünün Osmanlı gayri müslimlerinin geleceğiyle ilgili olan dördüncü maddesini ikinci oturumundan itibaren müzakereye başladı. Devletler, Islahat Fermanı'nın antlaşmada özel bir madde ile yer alması isteklerini tekrar ortaya attılar. Osmanlı baş murahhası Sadrazam Âlî Paşa, "Devletler fermanı senet ittihaz ederler" şeklinde bir ibarenin antlaşmaya eklenmesine şiddetle karşı çıktı. Ancak daha sonra uzlaşma sağlandı. 30 Mart 1856 tarihinde imzalanan Paris Antlaşması'nın dokuzuncu maddesi şu şekilde düzenlendi: Padişah, tebaasının durumunu düzeltmek için kendi iradesiyle ilân ettiği hatt-ı hümâyunun devletlere tebliğini uygun görmüştür. Devletler bu tebliğin kıymetini kabul ve tasdik ederler. Şurası muhakkaktır ki bu tebligat devletlere, padişahın tebaası ile olan ilişkilerine müştereken veya ayrı ayrı müdahale etme hakkını hiçbir şekilde vermez. Böylece Islahat Fermanı'nın antlaşmada ima yoluyla dahi zikredilmesini istemeyen Âlî Paşa'nın büyük çabaları sonunda düzenlenen dokuzuncu maddenin son bölümünün müdahaleyi önleyeceği zannedildi.

Paris Muahedesi'nin imzalanması İstanbul'da memnuniyetle karşılanmasına rağmen Islahat Fermanı'nın meydana getirdiği olumsuz havayı gideremedi. Halk Paris Antlaşması'ndan çok fermanın muhtevası ile meşguldü. Bunun baş kısmında, müttefiklerin yardımlarıyla hâricî durumun düzeldiği şu sırada bütün Osmanlı tebaasının refahını arttıracak ve devletin iç durumunu da kuvvetlendirecek bazı yeniliklere ihtiyaç duyulduğu ifade edilmektedir. Yeni ve hayırlı bir devrin başlangıcı olacağı ümidiyle yapılması düşünülen dâhilî ıslahat aşağıdaki şekilde açıklanmaktadır: Tanzimat Fermanı ile bütün Osmanlı tebaasına verilen imtiyazlar bu defa da teyit edilmiştir. Tamamen uygulanması için gerekli tedbirler alınacaktır. Önceki Osmanlı sultanları tarafından gayri müslimlere tanınan dinî imtiyazlar ve muafiyetler ibka edilmiştir. Ancak her cemaat belirli bir zaman içinde bu imtiyaz ve muafiyetlerini yeni şartlara ve ihtiyaçlara göre tekrar düzenleyecektir. Bunun için hükümetin kontrolünde patrikhânelerde özel meclisler kurulacak ve bu meclislerin kararları Bâbıâli'nin onayından sonra kesinlik kazanacaktır. Patrik seçimleri ıslah edilerek, patriklerin kaydıhayat ile tayinleri usulü uygulanacaktır. Patrik, metropolit, marhasa ve hahamlar görevlerine başlarken devlete bağlılık yemini edeceklerdir. Ruhban sınıfına verilmekte olan "cevâiz" ve "âidat" yasaklanarak bunun yerine patriklerle cemaat başlarına belirli gelirler tahsis edilecek, diğer ruhbana da rütbelerine göre maaş bağlanacaktır. Fakat ruhbanın menkul ve gayri menkul mallarına dokunulmayacaktır. Gayri müslim cemaatlerin işleri, ruhban ve halk arasından seçilecek üyelerden oluşan karma meclislerce idare edilecektir. Aynı din ve mezhepten olan şehir, kasaba ve köylerdeki mâbed, mektep, hastahane ve mezarlık gibi yerlerin tamirine engel olunmayacaktır. Fakat bu gibi yerlerin yeniden inşa edilmesi gerektiğinde hükümetten izin alınacaktır. Ahalisi karışık olmayıp yalnız bir mezhep cemaatinin bulunduğu yerlerde âyinler serbestçe ve açık olarak yerine getirilebilecektir. Değişik din ve mezhepten olan şehir, kasaba ve köylerdeki mâbed, mektep, hastahane ve mezarlık gibi yerlerin tamirleri veya yeniden inşaları hükümetin iznine tâbi olacak, bu gibi yerlerde âyinler belli kurallara göre icra edilecektir. Mezhep mensuplarının sayılarına bakılmadan ibadetlerini serbestçe yapmaları sağlanacaktır. Bir cemaatin din, dil ve ırk

bakımından diğer bir cemaatten aşağı tutulduğunu gösteren bütün tabirler yazışmalardan çıkarılacak, bu gibi tabirleri halkın ve memurların kullanmaları yasaklanacaktır. Osmanlı ülkesinde her din ve mezhebin âyini

serbest olduğundan hiç kimse din ve mezhep değiştirmeye zorlanmayacaktır. Din ve cins farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlı tebaası devlet memurluğuna kabul edilecektir. Kanunî ehliyet ve vasıfları taşıyan herkes hangi din ve mezhepten olursa olsun askerî ve mülkî mekteplerde okuyabilecektir. Ayrıca her cemaat kendi millî dilinde eğitim yapmak üzere okul açabilecektir. Fakat bu okulların programlarının düzenlenmesiyle öğretmenlerinin tayini karma bir maarif meclisi tarafından yapılacaktır. Bu meclisin üyelerini padişah tayin edecektir. Müslümanlarla gayri müslimler arasında veya gayri müslimlerin kendi aralarında çıkacak davalar için karma mahkemeler kurulacaktır. Yargılamaların açıkça yapılacağı bu mahkemelerde gayri müslimlerin de şahitlikleri kabul edilecek ve herkes kendi dinine göre yemin edecektir. Âdi hukuk davaları, eyalet ve sancak karma meclislerinde vali ve kadının da katılmasıyla şer‘î veya adlî hukuka göre görülecektir. Bu meclislerde de yargılamalar açık yapılacaktır. Gayri müslimler arasında çıkacak miras gibi özel davalar tarafların istemeleri durumunda patrikhâne meclislerinde de görülebilecektir. Karma ticaret ve cinayet mahkemeleriyle ilgili kanunlar ve yargılama usulleriyle ilgili nizamnâmeler en kısa zamanda hazırlanarak Osmanlı ülkesinde konuşulan dillere tercüme edildikten sonra yayımlanacaktır. Hapishaneler ıslah edilecek ve her türlü eziyet ve işkenceye son verilecektir. Buna uymayan görevliler cezalandırılacaktır. Hukuk eşitliği ancak görev eşitliğiyle sağlanabileceğinden gayri müslimler de askerlik yapacaklardır. Gayri müslimler bu yükümlülüklerini fiilen yerine getirebilecekleri gibi bedel vermek suretiyle de eda edebileceklerdir. Bunun için gerekli nizamnâme en kısa zamanda hazırlanarak ilân edilecektir. Vilâyet ve sancak meclislerinde üye olan müslümanların ve gayri müslimlerin hakkaniyetle seçilmelerini sağlamak üzere nizamnâmeler hazırlanacaktır. Yerli halkın verdiği vergileri ödemek ve tâbi olduğu hükümlere uymak şartıyla ecnebilerin de Osmanlı ülkesinde emlâk satın almalarına izin verilecektir. Satın alma işlemlerine Osmanlı Devleti ile ecnebi devletler arasında yapılacak düzenlemeden sonra başlanacaktır. Bütün Osmanlı tebaası din ve mezhebi ne olursa olsun aynı vergiyi ödeyecektir. Vergilerin ve özellikle âşârın toplanması sırasında görülen kötü uygulamanın düzeltilmesine en kısa zamanda başlanacaktır. İltizam usulüne tedrîcen son verilerek vergilerin doğrudan doğruya devlet tarafından toplanması sağlanacaktır. İltizam usulünü kendi şahsî çıkarları için kullanan memurlarla idare meclisi üyeleri şiddetle cezalandırılacaktır. Özel nizamnâme ile son zamanlarda yıllık gelir ve giderleri düzenleyen

bütçe sisteminin tamamen uygulanmasına çalışılacaktır. Memurlara tahsis edilen maaşların muntazam bir şekilde ödenmesine başlanacaktır. Bütün tebaayı ilgilendiren konuların görüşüldüğü Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye her cemaatin başkanlarıyla devleti temsilen bir memur tayin edilecektir. Bir yıl için tayin edilen bu üyeler, müzakerelerde görüşlerini serbestçe söyleyebilecekler ve bundan dolayı rencide edilmeyeceklerdir. Rüşvet ve yolsuzlukları yasaklayan kanunlar istisnasız bütün memurlara uygulanacaktır. Paranın değerini yükseltmek ve maliyenin itibarını arttırmak amacıyla banka açmak başta olmak üzere birtakım tedbirler alınacaktır. Ülkenin maddî servet kaynaklarının işletilmesi için gerekli sermaye sağlanacaktır. Ülke ürünlerini nakletmek üzere yollar ve kanallar inşa edilerek, ziraat ve ticaretin gelişmesine engel olan hususlar ortadan kaldırılacaktır. Batı'nın bilgisinden ve sermayesinden de faydalanmanın yolları araştırıldıktan sonra peyderpey tatbik sahasına konulacaktır. Hükümet bu hatt-ı hümâyunda belirtilen hükümlerin uygulanması için görevlendirilmiştir.

Islahat Fermanı Tanzimat Fermanı'na göre daha ayrıntılıydı. Tanzimat Fermanı bütün Osmanlı tebaasını ilgilendiren genel prensipler koyarken Islahat Fermanı tamamen müslüman olmayan Osmanlı tebaası ile ecnebilere ait hükümler içeriyordu. Gayri müslimlerin Osmanlı toplumundaki eski statülerini büyük ölçüde değiştirmekte ve onların durumlarını yeniden düzenlemekteydi. Cemaatleri üzerinde büyük yetkileri olan patriklerin bu yetkileri sadece dinî konularla sınırlandırılıyordu. Gayri müslimlerin cemaat teşkilâtlarında önemli değişiklikler yapılarak sadece ruhbanın değil sivil kesimden çeşitli kimselerin cemaat idarelerine katılmaları sağlanıyordu. Ferman, Osmanlı tebaası gayri müslim unsurların hukukunu müslüman tebaa ile eşit hale getirmek amacını taşımakla birlikte müslüman kesimi doğrudan ilgilendirebilecek, anlamı cümle aralarına sıkıştırılmış hususları da içine alıyordu. Osmanlı ülkesinde her din ve mezhebin icrasının serbest olduğu ve hiç kimsenin din ve mezhep değiştirmeye zorlanmayacağı hükmü sadece gayri müslimleri değil müslüman kesimi de kapsayacak bir ifade şeklinde zikredilmişti. Dolayısıyla daha fermanın neşrinden önce toplanan komisyonda İngiliz elçisinin İslâmiyet'ten ayrılmayı yasaklayan şer'î kanunların değiştirilmesi teklifi bir bakıma satır aralarında da olsa yerini almış oluyordu. Ferman esas itibariyle sadece gayri müslim tebaaya yönelik olarak algılandığından

bu önemli genel nitelikli ifade dikkatlerden kaçmış ve pek iyi kavranamamıştır.

Tanzimat Fermanı ile Islahat Fermanı hazırlanışları bakımından da önemli farklılık arzetmekteydi. Birincisi, dış tesirlerden çok iç dinamiklerin zorlamasıyla Osmanlı devlet adamlarınca hazırlandığı halde ikincisi tamamen dış baskılar sonucunda yabancı temsilcilerle birlikte hazırlanmıştı. Tanzimat Fermanı devletlere tebliğ edilmekle birlikte herhangi bir taahhüde girilmemişti. Fakat Islahat Fermanı'nın Paris Antlaşması'nda özel bir madde halinde zikredilmesi devleti taahhüt altına sokmaktaydı. Bu yüzden Tanzimat Fermanı'nın mimarı sayılan Mustafa Reşid Paşa, Islahat Fermanı'nın ülkeyi tahrip etmek için Avrupa'ya verilmiş bir silâh olduğunu ileri sürüyordu. Bu tâvizleri veren Âlî ve Fuad paşaları da hainlikle itham ediyordu (Engelhardt, s. 124). Aslında Reşid Paşa da Islahat Fermanı'nı destekliyordu. Nitekim ferman hakkındaki düşüncelerini açıkladığı lâyihasında itirazının fermanın geneline değil bazı maddelerine olduğunu belirtiyordu. Paşaya göre müslümanların tepkisi düşünülmeden hıristiyanlara havsalalarının alamayacağı derecede imtiyazlar verilmişti. Islahat, zaman içinde toplumda huzursuzluk yaratacak dış müdahalelere meydan verilmeden yapılması gerekirken bu önemli nokta gözden kaçırılmıştı. Reşid Paşa, eşitliğe dayalı yeni düzenlemelerin içtimaî huzursuzluklara yol açmasından ve bilhassa Anadolu ve Arabistan'da sosyal patlamalara sebep olmasından endişe ediyordu. Hükümeti muhtemel olaylara karşı bir hazırlık yapmadığı için eleştiriyordu. Ayrıca Islahat Fermanı'nın yabancı sefirlerle birlikte hazırlanmış olması ve ayrıca Paris Antlaşması'nda yer almasının Osmanlı Devleti'ni yeni siyasî sıkıntılara sokacağını ileri sürüyordu (Cevdet, I, 75-82).

Beklenenin aksine Islahat Fermanı'na en büyük tepki gayri müslimlerden geldi. Görünüşte hâkim millet müslümanlarla aynı seviyeye gelmelerine rağmen özellikle eşitlik ilkesine karşı çıktılar. Bilhassa Rumlar müslümanların üstünlüğüne razı olduklarını, ancak Ermeni ve yahudilerle bir tutulmalarını asla kabul etmeyeceklerini ifade ediyorlardı. Gayri müslimlerin tepkisine sebep olan hususlardan biri de askerlik yükümlülüğü idi. Din adamları da fermandan hoşlanmadılar. Cemaatlerinden haraç şeklinde aldıkları aidatın kaldırılarak maaşa bağlanmaları, göreve başlarken devlete sadakat yemini etmeleri, din adamlarından oluşan sinod meclisine

halktan da üye seçilmesi gibi hususlar patrik ve metropolitlerin büyük tepkisine yol açtı. Nitekim Islahat Fermanı okunduktan sonra atlas keseye konulduğunu gören İzmit metropolitinin bir daha bu keseden çıkmaması temennisinde bulunduğu söylenir (Engelhardt, s. 125).

Islahat Fermanı ile gayri müslimlere ve ecnebilere özel haklar tanınması, imparatorlukta edindikleri maddî zenginliklerine şimdi politik hakların da ilâve edilmesi müslümanların da tepkisine yol açtı. Bazı müslümanlar, atalarının kanlarıyla kazanılmış olan millî ve mukaddes haklarının kaybedildiğine, hâkim millet olma vasfının yitirildiğine inanıyorlardı. Halk arasında çeşitli dedikodular dolaşıyordu. Elçilerin, “Eski vükelâ işimizi zorlaştırıyordu, yeni vükelâ isteklerimizden daha fazlasını verdi”; Fransız elçisinin, “Bâbıâli’nin bu kadar fedakârlık edeceğini ummuyorduk. Canning ne dediyse hükümet kabul etti” dedikleri rivayeti yayılmıştı (Cevdet, I, 70). Bütün bu tepkilere karşı hükümet ferman hükümlerini Avrupalılar’a ve müslümanlara farklı şekillerde yorumluyordu. Nitekim ferman hükümlerine göre bir gayri müslimin nâzır dahi olabileceğinin söylenmesi üzerine Fuad Paşa itiraz etmiş ve nâzır olmak şöyle dursun Meclisi Vâlâ üyesi bile olamayacağını ileri sürmüştü (a.g.e., I, 71). Cevdet Paşa’nın ifadesiyle bazı “alafranga çelebiler”le bazı devlet ileri gelenleri, Islahat Fermanı’nı Batılı devletlerle ilişkilerin ve ittifakın bir delili olarak görüyorlardı. Bunlar müslümanlarla gayri müslimlerin kaynaşacağını, karışık mahallelerin oluşacağını, emlâk fiyatlarının artacağını ve medeniyetin gelişeceğini söylüyorlardı (a.g.e., I, 68).

Fermanın uygulanması için Bâbıâli’de Sâmi Paşa, Mümtaz Efendi, Subhi Bey ve Ahmed Refik Bey’den oluşan bir ıslahat komisyonu kuruldu. Gerektiğinde Maliye Nezâreti’nden, Tersâne-i Âmire ve Bâb-ı Seraskerî’den de birer üye komisyona çağırılacaktı. Matbu nüshaları bütün vilâyet ve sancaklarla yurt dışındaki temsilciliklere gönderilen fermanın uygulanmasına önce Hudâvendigâr sancağından başlanmasına karar verildi. Uygulamayla ilgili olarak 30 Mart 1856 tarihinde Bâbıâli’de bir danışma meclisi toplandı. Burada ele alınması gereken öncelikli konular tesbit edildi. Önce can ve mal emniyetiyle namus dokunulmazlığı maddesinin hayata geçirilmesi kararlaştırıldı. Bu konuda daha önce çıkarılmış bulunan nizamnâmeler derhal uygulamaya konulacaktı. Fransa’dan alınacak örneklere göre Avrupa standartlarına uygun olarak İstanbul’da bir hapishane

inşa edilecek, işkenceye son verilecekti. İç güvenlik ve asayişle ilgili olarak Avrupa'dan kanun ve nizamnâmeler tercüme edilecek ve karma mahkemelerin kuruluşu en kısa zamanda tamamlanacaktı.

Islahat Fermanı'nın uygulamaya konulmasıyla birlikte ülkenin çeşitli yerlerinde birtakım olaylar patlak verdi. Gayri müslimlere getirilen âyin serbestliği dolayısıyla kiliselerde çan çalınması müslümanların tepkisine yol açtı. Hıristiyanlar arasında müslümanların kendilerine saldıracakları şeklinde çeşitli yalan haberler yayıldı. Eskiden beri yan yana yaşayan iki topluluk birden bire düşman kutuplara ayrıldı. Çeşitli yerlerde müslümanlarla gayri müslimler arasında kanlı çatışmalar başladı. Maraş'taki olaylarda bir İngiliz tüccarı karısı ve çocuğu ile birlikte öldürüldüğü gibi Halep ve Şam'da da ecnebilerin ve gayri müslimlerin evleriyle iş yerleri tahrip edildi (1860). Cidde'de 1858'de çıkan olaylarda yabancı konsoloslar öldürüldü. İsyan İngiliz ve Fransız donanmalarının şehri topa tutmasıyla bastırılabildi. Bilhassa Rumeli, Lübnan ve Girit gibi gayri müslim nüfusun yoğun olduğu bölgelerdeki karışıklıklar Batılı devletlerin müdahalesine sebep oldu. Osmanlı hükümetinin âdeta bir suçlu gibi Avrupa mahkemesine çıkarılması gayri müslimlerin cesaretini arttırdı. Olayları önlemeye çalışan Bâbıâli, Paris Antlaşması'nın dokuzuncu maddesine göre devletlerin iç işlerine karışmaya hakları olmadığını hatırlattı. Fakat Avrupa devletleri, hatt-ı hümâyunun tatbikine nezaret etme hakkını dokuzuncu maddenin kendilerine tanıdığını bildirdiler. Dokuzuncu maddeyi sırf iç işlerine müdahaleyi önlemek için kabul etmiş olan Osmanlı hükümeti aynı maddenin devletlere müdahale hakkı verdiğini böylece öğrenmiş oldu. Paris Antlaşması'nı imzalamış olan devletler, 5 Ekim 1859'da Bâbıâli'ye ortak bir muhtıra vererek Islahat Fermanı'nın uygulama alanına konulamamasından dolayı üzüntülerini bildirdiler. Bundan sonra her devlet, tek başına veya müştereken Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmeye başladı. Rusya Rumeli'deki olayları tahkik için milletlerarası bir komisyon kurulmasını, gayri müslimler için daha fazla teminat veren bir antlaşma yapılmasını teklif etti. Rusya'nın Osmanlı gayri müslimleri üzerinde nüfuz kurmasını istemeyen İngiltere, Rus tekliflerinin Osmanlı nüfuzunu zedeleyeceği gerekçesiyle tepki gösterdi. Fransa ile birlikte sadrazamın Rumeli'de teftişte bulunmasını tavsiye ettiler. Sadrazamın Rumeli tahkikatına başlamasıyla bu olay yatıştırıldı. Bu sırada malî sıkıntı içinde bulunan hükümet, hem gelirleri arttırmak hem de

devletlerin bu konudaki isteklerine cevap vermek amacıyla malî ıslahata girişti. İngiliz elçisi H. Bulwer hazine gelirlerinin arttırılması için Bâbıâli'ye bir proje sundu. Projede Islahat Fermanı'nda vaad edilen, ecnebilere Osmanlı ülkesinde emlâk satın alma veya kiralama izni verilmesi ve yabancı sermaye girişini engelleyen vakıf teşkilâtının değiştirilmesi tavsiye ediliyordu. En önemlisi de Islahat Fermanı'nda olmadığı halde Osmanlı maliyesinin milletlerarası bir komisyonun idaresine bırakılmasının istenmesiydi. Osmanlı hükümeti milletlerarası komisyon fikrine karşı çıkmakla birlikte o sırada oluşturduğu maliye meclisine yabancı uyruklu üç delege aldı. Bu meclis de pek başarılı olamadı. Yabancıların gayri menkul satın almalarına ve vakıf sisteminin değiştirilmesine sıcak bakmayan hükümet bundan sonra devletlerin müdahaleleriyle karşılaştı. Uzun müzakerelerden sonra 1867'de ecnebilerin gayri menkul satın almalarına izin verildiği gibi 1873'te vakıfların mülke tahvili, yani vakıfların da satılabilmesi esası kabul edildi.

Bâbıâli'nin Batılı devletlerin her müdahalesinde yeni tâvizler vermesi yeni müdahaleleri getirdi. Giderek ülke Avrupa devletlerinin kıskacına daha fazla girmiş oldu. Lübnan'da patlak veren olaylar sadrazamın Rumeli'deki teftişi yarıda kesmesine sebep oldu. Bunu fırsat bilen Rusya milletlerarası tahkikat komisyonu kurulması isteğini tekrarladı (Ekim 1860). Rus projesine karşılık İngiltere de yeni bir

ıslahat projesi sundu. Buna göre Meclisi Ahkâm-ı Adliyye ile Meclisi Tanzîmat birleştirilerek yeni bir meclis kurulacaktı. Yüksek devlet memurlarından ve gayri müslimlerden seçilerek beş yıl için tayin edilecek on iki üyeden oluşacak olan bu meclis iyi bir emniyet teşkilâtı kuracak, mahkemeleri ıslah edecek, gayri müslimlerin şahitliğinin kabul edilmesini sağlayacak kanunları çıkaracaktı. Ayrıca âşâr usulünün kaldırılması, müslümanların ve gayri müslimlerin birlikte okuyacakları mekteplerin açılması ve her valinin emrine gayri müslimlerden birer müsteşar tayin edilmesi gibi konularla da uğraşacaktı. Projeye göre elçilikler şikâyetçi oldukları memurların yargılanmasını bu meclise havale edeceklerdi. Gerekli tahkikat sırasında sefâret tercümanlarını yanlarında hazır bulundurabileceklerdi. Kısacası İngiliz projesi daha önce İngiliz elçisinin tepki gösterdiği Rus projesinden daha ağırdı. Osmanlı memurları âdeta konsolos mahkemelerine sevkedilebilecekti. Avrupa müdahalesi dâimî ve

muntazam bir usul haline gelecekti.

Siyasî çevrelerde hayretle karşılanan İngiliz projesi padişahı ve hükümeti de telâşa düşürdü. Bâbıâli'nin itirazı üzerine İngiltere, yeni bir ıslahat programı yapması için Osmanlı hükümetine üç ay süre tanınmasını diğer devletlere teklif etti. Rusya Avrupa delegelerinin hemen toplanmasında ısrar etti. Bâbıâli, devletleri sakinleştirmek için Rumeli teftişinin tamamlanacağını ve ordu kumandanının bu iş için görevlendirildiğini devletlere bildirdi. Şubat 1861'de de yeni bir ıslahat programını kabul etti. Programa göre âşâr usulü değiştirilecek, vergilerin toplanması bir düzene bağlanacak, vilâyetlerde güvenlik sağlanacak ve adliyenin düzeltilmesi için müzakerelere başlanacaktı. Hükümet bu işlerle meşgul olurken devletlerin Lübnan'daki kanlı hadiseler dolayısıyla vâki olan müdahaleleri giderek arttı. Büyük devletlerin hazırladığı 9 Haziran 1861 tarihli Lübnan Nizamnâmesi ile Lübnan, hıristiyan bir mutasarrıfın yönetiminde imtiyazlı müstakil sancak haline getirildi.

Devletler, Paris Antlaşması'nın kendilerine tanıdığı haklardan yararlanarak Islahat Fermanı'nın uygulanması konusundaki müdahalelerini arttırdıkları bir sırada fermanı neşreden Abdülmecid vefat etti (25 Haziran 1861). Âlî ve Fuad paşaların istifa tehditleri üzerine yeni padişah Abdülaziz de Islahat Fermanı'nı teyiden yeni bir hatt-ı hümâyun yayımladı. Islahata devam edileceğinin açıklanması Batılı devletleri rahatlattı. Bâbıâli, Islahat Fermanı'na uygun olarak taşra teşkilâtını yeniden düzenledi. Fransa'daki departman sistemi esas alınarak 1864 vilâyet kanunu uygulamaya konuldu. Yine Fransız eğitim sistemine göre Galatasaray Mektebi Sultânîsi 1868'de açıldı. Müslüman, hıristiyan ve Mûsevî çocuklarının birlikte okumalarına imkân sağlanmaya çalışıldı. Fakat bu okula en büyük tepki yine gayri müslimlerden geldi. Bu dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan reformlardan biri de kiliselerin yeniden teşkilâtlandırılmasıdır.

Islahat Fermanı'na göre kiliselerin yeniden teşkilâtlandırılması Bâbıâli'yi en çok meşgul eden konulardan biri oldu. Rum patriği bir süre tereddüt ettikten sonra hükümetin emriyle Islahat Fermanı'nı kiliselerde ilân etti. Fakat din adamlarından oluşan Sinod Meclisi ferman hükümlerine uymamakta ısrar etti. Bu durum karşısında Meclisi Ahkâm-ı Adliyye, bir nizamnâme hazırlayarak kiliselerin yeniden düzenlenmesi işine hemen

başlanmasını istedi. Hükümetin patrikhâne işlerine doğrudan müdahalesi karşısında Rumlar Avrupa'nın devreye girmesini istediler. Osmanlı hükümetinin gayri müslimlerin imtiyaz ve muafiyetlerini kaldırdığını ileri sürdüler. Bütün tahriklere ve tepkilere rağmen cemaat sistemleri yeniden düzenlendi. Islahat Fermanı hükümlerine uygun olarak 1862'de her cemaate ayrı ayrı nizamnâmeler verildi. Nizamnâmelerle din adamlarının cemaat üzerindeki keyfi tasarrufları önlenmek isteniyordu. Bunun için her gayri müslim cemaatin idaresi laik üyelerden oluşan meclislere bırakıldı. Rum Ortodoks cemaatine verilen nizamnâme ile cemaatin mezhep işlerine bakmak üzere on iki metropolitten oluşan Sinod Meclisi muhafaza edildi. Bu ruhanî meclise karşılık olmak üzere on iki laik üyeden oluşan "millî meclis" ise cemaatin eğitimi, adlî ve idarî işleriyle uğraşacaktı. Ayrıca bu iki meclisten seçilen üyelerle meslek temsilcilerinden oluşan umumi meclis cemaatin önemli işlerini halledecekti. Ermeni cemaatine verilen nizamnâme ile patriğin yetkileri korunmakla birlikte 400 üyeden oluşan bir millet meclisi oluşturuluyordu. Bu meclis kuruluşu ve seçimlerin yapılışı bakımından âdeta Meclisi Meb'ûsan'ı andırıyordu. Meclis, cemaatin günlük işlerini on dört üyeli ruhanî meclis ve yirmi üyeli cismanî meclis eliyle yürütecekti. Ayrıca idarî, malî, eğitim ve hukuk işleriyle ilgili komisyonlar da kuracaktı. Mûsevî cemaati nizamnâmesi de cemaat başkanına yardımcı olmak üzere iki meclis kurulmasını öngörüyordu. Bunlardan biri cemaatin dinî işlerine bakacaktı, yani bir nevi ruhanî mahkeme görevi yapacaktı. Diğeri ise cemaatin idarî işlerine bakacaktı.

Gayri müslim cemaatlere verilen bu nizamnâmeler âdeta onların anayasaları mesabesinde idi. Müslümanlarla gayri müslimleri kanun nazarında eşit hale getirerek tek toplum oluşturmayı amaçlayan Islahat Fermanı gayri müslim toplulukların birliğini dahi koruyamadı. Millî şuura ulaşan cemaatler bağlı oldukları kiliselerden ayrılarak kendi kiliselerini kurmaya başladılar. Islahat Fermanı'na göre bazı davaların patrikhânelerde görülmesine izin verilmesi devletin adlî bağımsızlığı ile çatışan bir husustu. Yine ecnebilere Osmanlı ülkesinde mülk satın alma izninin verilmesi ve vakıfların mülke tahvil edilmesi gibi uygulamalar toplumda büyük yankı uyandırdı. Ülke çeşitli karışıklıklara sahne oldu. Bu karışıklıklar Avrupalı devletlerin çeşitli baskılarına sebebiyet verdi. Bu ortam içinde fermanda öngörülen hapishanelerin ıslahı, işkencenin yasaklanması, malî durumun düzeltilmesi ve bayındırlık faaliyetlerine girişilmesi gibi önemli reformlarda fazla bir yol

alınamadı. Devlet, siyasî ve idarî bakımdan fermanda öngörülen yükümlülüklerini mümkün olduğu kadar yerine getirdi. Gayri müslimler devletin çeşitli kademelerinde görev aldılar. Fakat askerlik konusunda aynı başarı elde edilemedi. Cizye vergisi kaldırılarak gayri müslimlerin de askere alınması kararı uygulanamadı. Nihayet 1857'de çıkarılan bir kanunla gayri müslimlerin askerlik hizmetine karşılık "bedel-i askerî" adlı bir vergi ödemeleri kabul edildi. Osmanlı toplumunun birbiriyle kaynaşmasında en büyük rolü oynaması ümit edilen bu önemli reform da başarısızlıkla sonuçlanmış oldu. Gayri müslimler II. Meşrutiyet'in ilânına (1908) kadar askerlikten muaf tutuldular. Sonuç olarak fermanın, şeriata aykırı hükümler ihtiva ettiği gerekçesiyle müslümanların vicdanını zedelediği ve devrin hükümdarını tahttan indirmek, hatta öldürmek amacıyla birtakım tertiplere dahi yol açtığı (bk. KULELİ VAK'ASI), hulâsa devletin dayanmakta olduğu hukukî nizamı büyük ölçüde değiştirip gayri müslimleri zimmî hukukun dışına çıkardığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 22739, 22853, 22915, 23010, 23038, 27019, 27072, 29084, 32190, 32316, 32449; BA, İrade-Hariciye, nr. 6272,

6534, 6552, 6565, 6569, 6662, 6570, 6806, 6896, 7106, 7142, 7153, 7164, 7258, 7356, 7392, 7410, 7413, 7643, 7668, 8355, 8372, 8402, 8566, 8664, 9369, 9837, 10389; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 15351, 15629, 16519, 19593, 19660, 19910, 19929, 20021, 20032, 20050, 20293, 20894, 20896; BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 258, 270, 287, 350, 356, 441, 463, 497, 516, 532/1, 614/1, 901, 935/1, 942/1, 962/1, 962/2, 963, 971/1, 971/3; BA, Ayniyat Defteri, nr. 439, s. 11, 71, 114; F. Eichmann, Die Reformen des Osmanischen Reiches, Berlin 1858; G. Rosen, Geschichte der Türkei, Leipzig 1867, II, 228-244; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 7-14; Cevdet, Tezâkir, I, 67-71, 75-82, 98; Lutfî, Târih, IX, 69, 122, 236, 244-250; X, 17-21, 35, 44; C. Segnobos, Târîh-i Siyâsî, İstanbul 1324, s. 382-387; E. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşad), İstanbul 1328, s. 124-125, 479-485; Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili",

Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 44-46; Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", a.e., s. 108-128; Ö. Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", a.e., s. 391; Danişmend, Kronoloji, IV, 174-176, 228; Y. G. Çark, Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler, İstanbul 1953, s. 51 vd.; S. L. Poole, Lord Stratford'un Türkiye Hatıraları (trc. Can Yücel), Ankara 1959, s. 267-271; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), New Jersey 1963; a.e. (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, I-II; Haluk Ülman, 1860-1861 Suriye Buhranı, Ankara 1966, s. 35-37; Türkiye Maarif Tarihi, II, 725-734; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts., s. 210-213; P. Imbert, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri (trc. Adnan Cemgil), İstanbul 1981, s. 137-143; Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bakış", TCTA, I, 13-16; Bülent Tahiroğlu, "Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri", a.e., III, 588-601; İlber Ortaylı, "Tanzimat", a.e., VI, 1546-1547; Cevdet Küçük, "Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat", a.e., VI, 1015-1024; Ali Fuad Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye, Ankara 1987, I, 41-81, 373-375; Gülnihal Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, 1839-1914, Ankara 1989, s. 54, 63, 65, 111 vd.; a.mlf., "Islahat Fermanı'nın Düşündürdükleri", TT, sy. 146 (1996), s. 24-28; İlknur Polat Haydaroğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar, Ankara 1990, s. 95 vd.; Kemal Beydilli, "1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları Hakkında", 150. Yılında Tanzimat, İstanbul 1990, s. 21-28; Ufuk Gülsoy, "1856 Islahat Fermanı'na Tepkiler ve Maraş Olayları", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 443-458; Ahmed Refik [Altınay], "Türkiye'de Islahat Fermanı", TTEM, XIV/4 (1340), s. 193-215; Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 611 vd.; a.mlf., "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", a.e., XXVIII/112 (1964), s. 632 vd.; Azmi Özcan - Ş. Tufan Buzpınar, "Church Missionary Society İstanbul'da: Tanzimat-Islahat ve Misyonerlik 1858-1880", İstanbul Araştırmaları, I, İstanbul 1972, s. 63-77; C. Evren, "Tanzimat", İA, IX, 742.

Ufuk Gülsoy

ISLAHHÂNE

(إصلاحخانه)

Osmanlılar’da kimsesiz ve fakir çocuklara meslekî eğitim vermek üzere kurulan ve daha sonra sanat mektepleri haline dönüşen kurumların adı.

İlk ıslahhâne, 1863 yılında Niş’te Tuna Valisi Midhat Paşa tarafından kurulmuş olup yetim ve öksüz veya aileleri kendilerine bakamayacak kadar fakir olan müslüman ve gayri müslim çocuklara temel eğitim vermek ve meslek kazandırmak amacını taşımaktaydı. Bu ıslahhânedeki eğitim ve öğretimden iyi sonuçlar alınması üzerine 1864’te Tuna vilâyetinin merkezi Rusçuk ile Köstence’de birer ıslahhâne daha açılmıştı. Türkiye’de hem meslekî ve teknik eğitimin hem de korunmaya muhtaç çocukların eğitiminin gelişimi bakımından önemli bir yere sahip olan ıslahhâneler birkaç yıl içinde Anadolu ve Rumeli’deki birçok vilâyete yayıldı. 1867’den itibaren Kastamonu, Bursa, İşkodra, Sofya, Sivas, Edirne, İzmir, Halep, Bosna, Erzurum, Diyarbekir, Konya ve Selânik’te birer ıslahhâne kuruldu. Bunların hepsi erkek çocuklara mahsustu. Midhat Paşa kız çocukları için de 1868’de Rusçuk’ta bir ıslahhâne açmıştı.

Islahhânelerin yönetimi 1871 yılına kadar geçici tâlimatlarla yürütülmüşse de bu tarihte çıkarılan Islahhânelere Dair Nizamnâme ile hepsinin teşkilât, eğitim ve öğretim gibi işleri aynı esaslara bağlandı. Nizamnâmeye göre ıslahhânelerin iç idaresi iki kısma ayrılıyordu. Birincisi çocukların eğitim ve öğretimi, disiplini, beslenmesi ve giyimiyle bunlara ait masrafların karşılanması, ikincisi de imalâta dair işlerdi. Her ıslahhânede bu iki idarenin genel yönetim ve denetimini sürdürmekle görevli bir umum müdür, onun maiyetinde kurumun disiplin işlerine bakmakla yükümlü bir zâbıta müdürü ile sanayi işlerini yürüten, hesap ve yazı işlerinden sorumlu bir imalât müdürünün bulunması gerekiyordu. Ayrıca birer maiyet kâtibiyle sandık emîni ve vekilharç da görevlendirilecekti.

Din farkı gözetilmeksizin on üç yaşından büyük olmayan yetim ve öksüz çocuklarla anne veya babasından biri hayatta olduğu halde fakir olan

çocuklar ıslahhânelere öğrenci olarak alınıyordu. Ancak ıslahhâneye kabul edilen çocuğun eğitimi sona ermeden velisi veya akrabası tarafından geri alınmak istenmesi durumunda o zamana kadar yapılan masrafların kuruma ödenmesi gerekiyordu. Öte yandan anne baba veya akrabaları bulunan çocuklar da boş yer olması durumunda yıllık masraflarının ödenmesi şartıyla ıslahhânelere alınabiliyordu. Bazı ıslahhânelere farklı özelliklere sahip çocuklar da kabul edilebiliyordu. Nitekim çeşitli cezalara çarptırılmış suçlu çocuklarla buradaki hapishanede bulunan otuza yakın kadın Niş Islahhânesi'nin eğitim öğretim faaliyetlerine dahil edilmişti. Rusçuk Erkek Islahhânesi'ne de âmâların kabulü kararlaştırılmıştı. Öğrenci sayısı ıslahhânenin sahip olduğu imkânlara göre değişiyordu. Alınan öğrenci ilk hafta çeşitli denemelerden geçirilerek kabiliyeti tesbit edilmeye çalışılıyor, daha sonra yeteneğine göre bir mesleğe yönlendiriliyordu.

Islahhâne nizamnâmesine göre bu okullarda elifbâ, Kur'ân-ı Kerîm, ilmihal, ahlâk, edebiyat, yazı, hesap ve Tuna vilâyetinde ayrıca Bulgarca derslerinin okutulması gerekiyordu. Çocuklar kendi dinlerinden olan öğretmenlerden ders alacaklardı. Öğretilmesi öngörülen meslekler ise terzilik, kunduracılık, debbâğlık ve dokumacılıktı. Bununla birlikte sonraki yıllarda ihtiyaca göre başka dallarda da eğitime geçilmiştir. Nitekim Rusçuk Erkek Islahhânesi'nde demircilik, marangozluk, matbaacılık ve ciltçilik de öğretiliyordu. Öğrenciler bunlardan bazısının uygulamasını vilâyet matbaası, demirhane ve vilâyet kalemlerinde yapıyorlardı. Kız ıslahhânesindeki öğrenciler ise dikiş nakış ile birlikte piyano dersleri de alıyordu. Meslek dersi hocaları o mesleği en iyi icra eden ustalar arasından mahallinde seçiliyordu.

Bu kurumlardaki meslekî eğitim tamamıyla fonksiyonel bir nitelikteydi. Öğrenciler burada bir taraftan meslek öğrenirken diğer taraftan bilhassa ordunun kundura ve giyim ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Böylece hem ordunun ihtiyaçları daha ucuza temin edilmiş hem de bu suretle teşekkül eden döner sermaye ile ıslahhânelerin kendi giderleri karşılanmış oluyordu.

Islahhânelerdeki öğrenciler beş sınıfa ayrılmıştı. Sınıflar büyükten küçüğe doğru ilerliyor, böylece beşinci yılında olan öğrenci birinci sınıfa gelmiş oluyordu. Sınıf geçme yılda bir defa yapılan imtihanda başarılı olmaya

bağlıydı. Bir öğrencinin mezun olabilmesi için okuma ve yazmayı öğrenmesi, hesap yapması, ıslahhâne

nizamnâmesini okuyup anlayabilmesi ve eğitim aldığı sanat dalında başarılı olması gerekiyordu. Ara sınıflarda imtihanlara girerek sınıf atlamak da mümkündü. Birinci, ikinci ve üçüncü sınıf öğrencilerine yapmış oldukları işlere göre bir miktar ücret verilmesi kararlaştırılmıştı.

İmtihanı verip diploma alan öğrenciler yevmiye ile veya sözleşmeli olarak ıslahhânelerin iş yerlerinde çalışma hakkına sahiptiler. Dışarıda dükkân açmak isteyenlere ise ıslahhâneden borç verilmek suretiyle yardımcı olunacaktı. Dükkân açanlar mahallî idarelerle iş birliği yapılarak kontrol altında tutulacak ve işinde herhangi bir suistimali görülenler hakkında gerekli tedbirler alınacaktı (Düstur, Birinci tertip, II, 292-295). Böylece ıslahhânelere bir bakıma, ahî ve lonca teşkilâtlarının önceki yüzyıllarda Osmanlı esnaf ve zenaatkârları üzerinde oynamış olduğu olumlu rol yüklenmek istenmişti. Zira bir taraftan liyakatli sanatkârlar yetiştirerek ülkenin yetişmiş eleman ihtiyacının karşılanması planlanırken diğer taraftan bu sanatkârların başarılı ve dürüst birer esnaf olmaları sağlanmaya çalışılıyordu.

Islahhâneler, hemen tamamıyla ıslahhâne sandıklarında toplanan yardımlarla açılmıştır. Islahhânelerin normal giderleri, yukarıda sözü edilen döner sermaye gelirlerinin yanı sıra akarı kendilerine tahsis edilen bağ, bahçe, han, ev, değirmen vb. emlâk ile bazı resmî işlemlerden alınan yüzdelerle karşılanmaktaydı. Bu kurumlar, Cumhuriyet dönemine kadar faaliyet gösterecek olan sanayi mekteplerine zemin ve model oluşturmuştur. Nitekim 1868'de İstanbul'da Sultanahmet'te açılan Mektebi Sanâyi ile 1869'da Yedikule'de hizmete giren Kız Mektebi Sanâyii de yine yetim, öksüz ve kimsesiz çocuklara meslekî teknik eğitim vermek amacıyla kurulmuştu. Fakat bunlar ıslahhânelere göre daha gelişmiş durumdaydı. II. Abdülhamid devrinde (1876-1909) diğer vilâyetlerdeki ıslahhâneler de sana-yi mektebi haline getirilmeye başlandı. Ayrıca İstanbul'da korunmaya muhtaç çocuklar için ıslahhâne tarzında bir Dârülhayr-ı Âlî kurulduysa da bu okul II. Meşrutiyet'in başında kapatıldı. Balkan ve I. Dünya savaşları yıllarında Osmanlı Devleti on binlerce korunmaya muhtaç çocuğun barınma, beslenme ve eğitim problemiyle karşı karşıya kaldı. Hükümet, bu

ihtiyaçları karşılamak için Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey'in 12 Teşrînisâni 1330 (25 Kasım 1914) tarihli teklifi üzerine Maarif Nezâreti'ne bağlı olarak ülkenin birçok yerinde dârüleytamlar açtı. Millî Mücâdele'nin buhranlı günlerinde bilhassa şehid çocuklarını kabul ederek büyük yararlıklar gösteren bu kurumlar 1926'da kapatıldı (bk. DÂRÜLEYTAM).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 41580/4, 46687/2, 41128; BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 629; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 22735; Salnâme-i Vilâyet-i Tuna, İstanbul 1285, s. 31, 68, 76; a.e. (1290), s. 48, 69; a.e. (1292), s. 57, 83, 93; a.e. (1293), s. 46, 89, 98; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 287-295; Türkiye Maarif Tarihi, II, 627-637, 686-696; IV, 1548-1552; Reşat Özalp, Millî Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923), İstanbul 1982, s. 287-295; a.mlf., "Türkiye'de Yüz Yıllık Meslekî ve Teknik Öğretim", Meslekî ve Teknik Öğretim, sy. 104, Ankara 1961, s. 17-121; Faik Reşit Unat, "Niş Islahhanesinin Kuruluş Tarihini Aydınlatan Bir Belge", a.e., sy. 114 (1962), s. 5-6; Hans-Jürgen Kornrumphf, "Islahhaneler", Économie et sociétés dans l'empire ottoman (fin du XVIIIe début du XXe siècle), Paris 1983, s. 149-156; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1989, s. 193-194; Cemil Öztürk, "Türkiye'de Meslekî ve Teknik Eğitimin Doğuşu (I): Islahhâneler", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 427-442; Takvîm-i Vekāyi', nr. 752, İstanbul 31 Mayıs 1281; nr. 808 (1 Temmuz 1282); nr. 810 (15 Temmuz 1282); nr. 867 (15 Teşrînisâni 1283); nr. 976 (13 Rebîülevvel 1285); nr. 981 (7 Rebîülâhir 1285); nr. 1040 (23 Ramazan 1285); nr. 1049 (21 Şevval 1285); Tuna, nr. 4, İstanbul 9 Zilkade 1281; nr. 4 (Zilkade 1281); nr. 13 (13 Muharrem 1282); nr. 19 (24 Safer 1282); nr. 20 (2 Rebîülevvel 1282); nr. 22 (17 Rebîülevvel 1282); nr. 25 (9 Rebîülahir 1282); nr. 26 (16 Rebîülâhir 1282); nr. 29 (7 Cemâziyelevvel 1282); nr. 37 (4 Receb 1282); Pakalın, II, 5-7.

Cemil Öztürk

ISLÂHÎ, Emîn Ahsen

(أمين أحسن إصلاحى)

(1904-1997)

Pakistanlı âlim, müfessir ve siyasetçi.

Hindistan'ın A'zamgarh şehrine bağlı Bumhor köyünde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı. 1914'te aynı şehre bağlı Sarây-ı Mîr'de Medresetü'l-ıslâh'a kaydoldu ve bu okuldan 1922'de mezun oldu. Zekâsı, güzel konuşma ve güzel yazı yazma kabiliyetiyle dikkat çeken Islâhî, hocası Abdurrahman Niğrâmî tarafından tahsilini devam ettirmesi yönünde teşvik edildi. Utar Pradeş eyaletinde yayımlanan Medîne ve Saç gibi bazı dergilerde üç yıl kadar yöneticilik yaptı ve yazılar yazdı. 1925'te dönemin meşhur âlimlerinden Hamîdüddin Ferâhî'nin Sarây-ı Mîr'de başlattığı derslerine devam ederek tefsir, fıkıh, felsefe ve siyaset okudu; vefatına kadar (1930) onun yanında bulundu. Bir yandan da Medresetü'l-ıslâh'ta hocalık yaptı. Sünenü't-Tirmiẕî şerhi Tuḥfetü'l-aḥveẕî'nin müellifi olan Mübârekpûrî'den hadis ve hadis usulü okuyarak icâzet aldı. Daha sonra A'zamgarh'a dönüp el-Iṣlâḥ adıyla bir dergi çıkardı (1936-1939).

Islâhî, 1941 yılında Mevdûdî'nin önderliğinde kurulan Cemâat-i İslâmî adlı teşkilâtın kurucuları arasında yer aldı. Teşkilâtta başkan yardımcısı ve Meclisi Şûrâ üyesi oldu. 1943'te Sarây-ı Mîr'den Doğu Pencap'taki Patankot'a bağlı Dârülislâm'a giderek faaliyetlerini burada sürdürdü. Pakistan'ın bağımsız bir devlet olarak kurulmasından sonra Cemâat-i İslâmî'nin merkeziyle birlikte kendisi de Lahor'a taşındı. Pakistan'da İslâm'a zarar verdikleri gerekçesiyle Kādiyânîler'e karşı 1953'te başlatılan harekette önemli rol oynadı. Ancak ülkede kamu düzenini bozdukları gerekçesiyle bu harekete katılan pek çok âlim ve fikir adamıyla birlikte Islâhî de yargılandı ve bir buçuk yıl hapse mahkûm oldu. Hapisten çıktıktan sonra Cemâat-i İslâmî'deki görevine döndü. Teşkilâtın hangi faaliyetlere öncelik vermesi gerektiği hususunda hareketin liderleri arasında çıkan ihtilâfta Islâhî daha ziyade toplumun ıslahı için mücadele verilmesini,

Mevdûdî ise siyasî faaliyet gösterilmesini savunuyordu. Cemâat-i İslâmî'nin bütün üyelerinin katılımıyla yapılan toplantıda alınan kararları benimsemeyen Islâhî, Ocak 1958'de bazı arkadaşlarıyla birlikte Cemâat-i İslâmî'den ayrıldı. Aynı yıl hacca gitti.

Islâhî Cemâat-i İslâmî'den ayrıldıktan sonra tamamen ilmî ve fikrî çalışmalara yöneldi. Bu arada Tanzîm-i İslâmî adıyla

siyasî faaliyetlere yer vermeyen bir teşkilât kurdu (1958). Tefsire dair eserini yazmaya ve özel dersler vermeye başladı. Kurduğu derneğin yayın organı olarak Haziran 1959'dan itibaren Mîsâḳ dergisini çıkardı. Derginin ilk sayılarında Mevdûdî'nin siyaset anlayışını eleştirdi (Maḳālât-ı Iṣlâḥî, I, 79-120). Tanınmış bir gazeteci olan oğlu Ebû Sâlih'in Mısır'da uçak kazasında ölmesi üzerine dersleri tatil etti (1965). Tanzîm-i İslâm'ın ve derginin yönetimini Dr. İsrâr Ahmed'e bıraktı (1966). Bütün mesaisini tefsir çalışmalarına tahsis edebilmek için 1973 yılı başında Lahor'dan ayrılıp Şeyhopûr'a bağlı Rahmânâbâd köyüne yerleşti. 1979'da ise Lahor'a geri döndü ve 1980'de tefsirini tamamladı. Bu defa hadis üzerinde çalışmaya ağırlık verdi. Bu amaçla Kasım 1980'de İdâre-i Tedebbür-i Kur'ân u Hadîs adlı bir merkez kurdu ve bu merkezin yayın organı olarak Tedebbür dergisini çıkarmaya başladı (1981). Bir yandan da yetişkin öğrencilere hadis dersleri veriyordu. 1993'ten itibaren sağlığı bozulduğu için derslerine son vermek zorunda kaldı. Islâhî 15 Aralık 1997'de Lahor'da vefat etti.

Toplumun ıslahı ve müslümanların fikrî seviyesinin yükseltilmesi Islâhî'nin değişmez amacı olmuş, bu sebeple aktif siyasetin dışında kalmaya çalışmıştır. Cemâat-i İslâmî'nin itibarlı bir üyesi olarak faaliyet gösterdiği dönemde kaleme aldığı Daʿvet-i Dîn aôr Us ka Ṭarîḳ-i Kâr, İslâmî Riyâset meyn Fıḳhî İḫtilâfât ka Ḥal ve İslâmî Muʿâşere meyn ʿAvrat ka Maḳām gibi eserlerinde fert ve toplumun ıslahıyla ilgili meselelerin çözümünde uyulacak İslâmî kuralları göstermiş, özellikle İslâm'ın şûra anlayışının önemini vurgulamıştır. Islâhî, gerek Eyyûb Han gerek Zülfikar Ali Butto ve gerekse Ziyâülhak'tan gelen çeşitli teklif ve ödülleri kabul etmemiş, bölge âlimlerinin pek çoğunun içine düştüğü ifrat ve tefritten özenle kaçınmıştır. Kur'an'ın anlaşılması konusuna önem veren Islâhî, Mebâdiʾ-i Tedebbür-i Ḳurʾân adlı kitabında Kur'an'ın tefsiriyle ilgili düşüncelerini açıklamış, yazdığı tefsirinde bunları uygulamıştır. Bu eserinde Islâhî iyi niyetli olmayı,

Kur'an'ı yüce bir kelâm olarak kabullenmeyi, onun getirdiği prensiplere göre değişimi benimsemeyi, üzerinde derinliğine düşünmeyi ve Allah'a teslimiyeti Kur'an'ı anlayabilmenin ön şartları olarak ileri sürerken Kur'an'ın kendi kendisini tefsir etmesinden, dilinden ve nazmından yararlanmayı onu anlamanın dâhilî vasıtaları; mütevâtir ve meşhur sünneti, diğer hadisleri, sahâbe sözlerini, sebeb-i nüzûlü, tefsirleri, semavî kitapları ve İslâm öncesi Arap tarihini bilmeyi de hâricî vasıtaları arasında saymıştır. Islâhî, hocası Hamîdüddin Ferâhî gibi nazım prensibi üzerinde fazlaca durmuş ve bunu daha da geliştirerek tefsirinde uygulamıştır. Buna göre eserinde âyetler arası münasebeti gösterdikten başka birbirini muhtelif açılardan tamamladığını ileri sürdüğü sûreleri önce kendi aralarında ikişer ikişer eşleştirmiş, daha sonra bu ikili grupları bir araya getirerek bütün Kur'an'ı kapsayacak şekilde yedi ana gruba ayırmıştır. Bu gruplardan her biri bir veya daha fazla Mekkî sûre ile başlamakta ve en az bir Medenî sûre ile sona ermektedir. Ancak Kur'an'ın dört sûresi (el-Fâtiha, en-Nûr, el-Ahzâb, el-Hucurât) yedi gruptan hiçbirinde yer almaz. Çünkü Fâtiha sûresi Kur'an için bir önsöz mahiyetinde iken diğerleri öteki grup ve sûrelerin tamamlayıcısı durumundadır. Islâhî, sûrelerin kendi aralarında gruplar oluşturması düşüncesine delil olarak Hicr (15/87) ve Zümer (39/23) sûrelerindeki âyetleri göstermiş olup bu âyetlerde yer alan "mesânî" kelimesi "ikişer" anlamına gelen "mesnâ" kelimesinin çoğuludur ve âyetlerin meâlleri buna göre düzenlendiğinde ikili ve yedili sistem kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu sistem ilim çevrelerinde ilgi uyandırmış, Müstansır Mîr, Tedebbür-i Ḳurʾân'daki nazm prensibi üzerine Michigan Üniversitesi'nde hazırladığı doktora çalışmasında (1983) bir faraziye de olsa Islâhî'nin bu prensibi uygulamada büyük ölçüde başarılı olduğunu ifade etmiştir (Coherence in the Qur'ān, s. 102).

Hadis ilminin önemi üzerinde duran Islâhî, kabulred ve dinde hüccet olma bakımından sünnetle hadisin birbirinden farklı olduğunu ileri sürer. Ona göre hadis Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirlerinin rivayeti, sünnet ise onun yaşayarak veya söyleyerek insanlara öğrettiği İslâm'ın yine yaşanarak günümüze kadar gelen şeklidir. Tarihin bir döneminde sünnetin yazılı hale gelmiş olması onun yaşanarak intikal eden özelliğini değiştirmez. Islâhî, bir konuda sünnetin birden fazla olabileceğini ve bunun için Resûl-i Ekrem'in hayatında pek çok örneğin bulunduğunu söyler. Ona göre Kur'an'ı yeterli görüp sünneti inkâr edenler aslında çelişkiye düşerek Kur'an'ı da inkâr

etmektedirler. Çünkü sünnet de Kur'an gibi aynı kişilerin rivayetiyle bize kadar gelmiştir (Mebâdiʾ-i Tedebbür-i Ḥadîs̱, s. 15, 24-32).

Islâhî, Pakistan'da İslâm hukukunun kamu yönetimi esaslarının belirlenmesi ve bunların kanunlaştırılması amacıyla yapılan çalışmalara önemli katkılarda bulunmuştur. Anayasanın ilkelerini belirlemek için 1956'da oluşturulan İslâm Hukuku Komisyonu'na (Islamic Law Commission) üye olarak alınmış ve burada iki yıl görev yapmıştır. Ziyâülhak da kendisinden, İslâm hukukunun kanunlaştırılması çalışmalarını yürütmek için kurulan İslâm Düşüncesi Konseyi'ne (Council of Islamic Ideology) üye olmasını istemiş, ancak sağlık durumunu gerekçe göstererek bunu kabul etmemiştir (Islamic Law, s. VIII). İslâm devletinde kanunların hazırlanmasında mezhep farklılığının doğuracağı problemlerin tartışılması ve bazı zorluklar ileri sürülerek devletin laik olmasının istenmesi üzerine İslâmî Riyâset ve İslâmî Riyâset meyn Fıḳhî İḫtilâfât ka Ḥal adlı eserlerinde bu konunun çözümünün mümkün olduğunu ileri sürmüş, İslâmî Ḳānûn ki Tedvîn adlı eserinde meseleyi ele alarak ilginç görüşler ortaya koymuştur (a.g.e., s. VIII-XII).

Islâhî, tasavvufî yapılanma içerisinde bulunduğunu iddia ettiği İslâm dışı unsurların tesiriyle oluşan nefis tezkiyesi usullerine karşı çıkmış, Kur'an ve Sünnet'e dayalı, fert ve toplumu hareketli unsurlar olarak dikkate alan bir usul önermiştir. Ona göre mutasavvıflar kişiyi toplum ve çevresinden soyutlayıp köşesine çekilmiş olarak düşünmekte ve bu çerçevede bir nefis tezkiyesi önermektedir. Halbuki insan, gerek ferdî gerekse içtimaî hayatında vazifelerini ihmal etmeksizin nefsini tezkiye edip, kendini yetiştirebilir (Tezkiye-i Nefs, I, 10-14; II, 9-10).

Islâhî'nin diğer bir ilgi alanı da felsefedir. Öğrencilik yıllarından itibaren bu konudaki belli başlı eserleri incelemiş, Batı felsefesi ve onun kendi ülkesindeki uzantıları üzerinde düşünmüştür. Ona göre felsefe müslüman âlimlerin önem vermesi gereken bir ilim dalıdır. Sonradan kitap halinde yayımlanan konuşma ve makalelerinde Tanrı, insan, hayır ve şer, cebir ve ihtiyar, âhiret, vahiy ve peygamberlik konularında eski ve yeni felsefecilerin görüşlerini ele alarak İslâm'la çatışan yönlerine işaret etmiştir. Kur'an, sünnet, hadis, tasavvuf ve mezhepler konusundaki düşünceleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun gelenekçilerle modernistler

arasında bir yerde, fakat gelenekçilere daha yakın konumda bir ilim adamı olduğu görülür.

Eserleri. 1. Tedebbür-i Ḳurʾân (I-VIII, Lahor 1967-1980). Islâhî'nin 1940'lı yıllarda yazmayı tasarladığı, telif plan ve ilkelerini 1953'te ortaya koyduğu, yazımını 1958-1980 yılları arasında gerçekleştirdiği tefsiridir. Ona göre bu eser kendisinin kırk, hocası Hamîdüddin Ferâhî'nin ise otuz-otuz beş yıllık emeğinin ürünüdür. Tefsirde âyetler, sûreler ve sûre grupları arasındaki ilgi gösterilirken söz uzatılmamış, daha önce açıklanan bir konuya gönderme yapılarak tekrarlardan kaçınılmış ve üslûbun akıcı olmasına özen gösterilmiştir. İlmî bir tefsir olmasına rağmen Pakistan ve Hindistan'da halk arasında büyük ilgi uyandıran eserden Tefhîmü'l-Ḳurʾân adlı tefsirin yazarı Mevdûdî gibi pek çok âlim etkilenmiştir (Birışık, s. 267). Eserin Lahor'da gerçekleştirilen sekiz ciltlik ilk iki baskısının ardından üçüncü (Lahor 1983) ve daha sonraki baskıları dokuz cilt halinde neşredilmiştir. Tefsir üzerinde üç yüksek lisans, bir doktora çalışması yapılmış, doktora tezinde ağırlıklı olarak nazım prensibi incelenmiştir (a.g.e., s. 268). 2. Mebâdiʾ-i Tedebbür-i Ḳurʾân (Lahor 1969). Islâhî'nin 1936-1939 yılları arasında el-Iṣlâḥ dergisinde yazdığı makalelerden ve bunlara eklenen bazı yeni yazılardan oluşan eserde Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi için gereken şartlar ve metotlar açıklanmıştır. Hindistan'da yapılan ilk baskısından sonra kitap gözden geçirilerek yeniden yayımlanmış (Lahor 1991), İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. 3. Mebâdiʾ-i Tedebbür-i Ḥadîs̱ (Lahor 1989). 4. Ḥaḳīḳat-ı Şirk ü Tevḥîd (Lahor 1973, 1989, 1991). Kelâmcıların İslâm dininin temel inanç konularını açıklarken Yunan mantık ve ilâhiyatına dayanmasına tepki olarak kaleme alındığı anlaşılan, risâlet ve meâd konularının da ele alınacağı bir serinin ilk kitabı olan eserde şirk ve tevhid bahisleri genişçe işlenmiş, aykırı görüşler tenkit edilmiştir. Serinin diğer kitapları yazılamamıştır. 5. Felsefey key Bünyâdî Mesâʾil Ḳurʾân-ı Ḥakîm ki Rôşnî meyn (Lahor 1991). Din ve felsefenin ortak ilgi alanına giren konuların Kur'ân-ı Kerîm'in ışığında tahlil edildiği bir çalışma olup İngilizce'ye de çevrilmiştir (Lahor 1992). 6. Tezkiye-i Nefs. Kur'an ve Sünnet'e göre nefis tezkiyesinin yollarını gösteren kitabın önce ilk cildi yayımlanmış (Lahor 1957, 1961, 1989), daha sonra II. cildi neşredilmiştir (Lahor 1989, 1991). Eser İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. 7. Daʿvet-i Dîn aôr Us ka Ṭarîḳ-i Kâr (Lahor 1951, 1991 [3. bs.]). Cemâat-i İslâmî'nin kuruluşunun ardından yazılan eserde peygamberlerin davet şekilleri ve

davet esnasında karşılaştıkları problemleri nasıl aştıkları gibi konular işlenmiştir. 8. Tefhîm-i Dîn (Lahor 1992). 1959 yılından itibaren Mîs̱âḳ dergisinde yayımlanan makalelerden ve okuyucu mektuplarına verilen cevaplardan oluşan eser Kur'an, hadis, dinin anlamı, İslâm toplum düzeni ve millî konularla ilgili beş bölümden meydana gelmektedir. 9. İslâmî Ḳānûn ki Tedvîn (Lahor 1976 [2. bs.], 1991). Pakistan'da İslâm hukukunun kanunlaştırılmasının tartışıldığı günlerde çeşitli yerlerde verilen konferans ve seminer notlarından oluşan bir eserdir. Kitap S. A. Rauf tarafından Islamic Law-Concept and Codification adıyla İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır (Lahor 1979). 10. İslâmî Riyâset meyn Fıḳhî İḫtilâfât ka Ḥal (Lahor 1982, 1991). İslâm devletinde ortaya çıkan hukukî ihtilâfların çözümü konusundaki tarihî bilgilerin değerlendirildiği, geleceğe yönelik önerileri de ihtiva eden eser İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. 11. İslâmî Muʿâşere meyn ʿAvrat ka Maḳām (Lahor 1950, 1988, 1992). Müellifin hapiste iken kaleme aldığı eserde kadınların ferdî, içtimaî ve siyasî hayatta başarılı olabilmeleri için uyulması gereken kurallar ele alınmaktadır. 12. Maḳālât-ı Iṣlâḥî (Lahor 1991). Müellifin Cemâat-i İslâmî'den ayrıldıktan sonra yazdığı makalelerden oluşan kitap dört bölümden meydana gelmekte olup birinci bölümde Resûlullah'ın "üsve-i hasene" olmasının anlamı açıklanmış, ikinci ve üçüncü bölümlerde Cemâat-i İslâmî'den ayrılmasının sebepleri, dinde basîretli davranmanın önemi ve toplumun ıslahında uygulanacak metotlar işlenmiş, dördüncü bölümde Batı medeniyetinin geliştirdiği bilim ve felsefeye karşı tedirginlik duymanın tesirleri üzerinde durulmuştur.

Islâhî'nin diğer eserleri şunlardır: Ḥaḳīḳat-ı Namâz (Aligarh 1985; Lahor 1989); Ḥaḳīḳat-ı Taḳvâ (Lahor [?]); İslâmî Riyâset (Lahor [?]); Ḳurʾân meyn Purdey key Aḥkâm (Lahor 1982, 1991); Tenḳīdât (Lahor [?]); Tavżîḥât (Lahor[?]). Islâhî ayrıca hocası Hamîdüddin Ferâhî'nin on dört sûreyi içeren tefsiri Niẓâmü'l-Ḳurʾân'ı (Lahor 1985, 1991; A'zamgarh 1990) ve diğer iki eserini Urduca'ya tercüme ederek yayımlamıştır (DİA, XV, 478). Cemâat-i İslâmî tarafından sekiz cilt olarak yayımlanan zabıtlarda Islâhî'ye ait çok sayıda konuşma ve yazı yer almakta olup bunların ancak bir kısmı kitaplarına yansımıştır. Onun notlar biçiminde Tedebbür dergisinde yayımlanan (1998) el-Muvaṭṭaʾ ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhleri ise henüz kitap halinde neşredilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Emîn Ahsen Islâhî, Islamic Law-Concept and Codification (trc. S. A. Rauf), Lahor 1979, s. VIII-XII; a.mlf., Mebâdiʾ-i Tedebbür-i Ḥadîs̱, Lahor 1989, s. 13-15, 24-32; a.mlf., Tezkiye-i Nefs, Lahor 1989-91, I, 10-14; II, 9-10; a.mlf., Tedebbür-i Ḳurʾân, Lahor 1991-93; I, 7-42; V, 355; VI, 179; VII, 479; a.mlf., "Cemâʿat-i İslâmî sey Alahadgi ki Bünyâdeyn", Maḳālât-ı Iṣlâḥî, Lahor 1991, I, 51-249; a.mlf., "Fehm-i Ḳurʾân key liye Çend Bünyâdî Uṣûl", Tedebbür, sy. 2, Lahor 1981, s. 17-24; sy. 3 (1982), s. 13-18; sy. 4 (1983), s. 13-16; sy. 5 (1983), s. 13-16; sy. 6 (1983), s. 12-19; M. Manzûr Nuʿmânî, Mevlânâ Mevdûdî key sâth Meyrî Refâḳat ki Sergüzeşt aôr Ab Meyrâ Mevḳıf, Karaçi, ts. (Meclisi Neşriyyât-ı İslâm), s. 46-49; Mustansir Mir, Coherence in the Qur'ān: A Study of Islahī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ān, Indianapolis 1986, s. 8, 102; a.mlf., "Islahi's Concept of Sura-Pairs", MW, LXXIII/1 (1983), s. 22-32; a.mlf., "Comparative Study of a Few Verses in Islāhī and Other Scholars", HI, VII/1 (1984), s. 25-36; Abdülhamit Birışık, Hint Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 265-281; İsrâr Ahmed, "ʿAllâme Şiblî, Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd, İmâm Ḥamîdüddin Ferâḥî aôr Mevlânâ Emîn Aḥsen Iṣlâḥî-Ek Şaẖṣiyâtî Muvâzene", Mîs̱âḳ, XXI/3, Lahor 1974, s. 23-26; Hâlid Mesʿûd, "İdâre-i Tedebbür-i Ḳurʾân u Ḥadîş", Tedebbür, sy. 1, Lahor 1981, s. 3-11; a.mlf., "İdâre ki Pîş Reft", a.e., sy. 3 (1982), s. 3-4; a.mlf., "Tedebbür-i Ḳurʾân ka Ek Kâbil-i Ḳadr Muṭâlaʿa", a.e., sy. 8 (1983), s. 3-6; a.mlf., "İdâre key Pânç Sâl", a.e., sy. 15 (1985), s. 3-7; a.mlf., " Çettey Ġurûb ki Sûretôn ka Naẓm", a.e., sy. 18 (1986), s. 18-28; a.mlf., "ʿİlm u ʿİrfân key Mâh-ı Kâmil ka Ġurûb", a.e., sy. 59 (1998), s. 2-25; Abdüllatîf Aʿzâmî, "Urdu ki Ek Neî Tefsîr Tedebbür-i Ḳurʾân", İslâm aôr ʿAṣr-ı Cedîd, XIV/3, New Delhi 1982, s. 24-32; Ubeydullah Ferâhî, "Teʿâruf u Tabṣıra: Thematic and Structural Coherence in the Qur'ān", ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, IV/2, Aligarh1989, s. 120-131; Atâürrahmân, "Mevlânâ Ferâḥî aôr Mevlânâ Iṣlâḥî key Fikr-i Ḳurʾânî per Ek Naẓar", Tedebbür, sy. 23, Lahor 1987, s. 42-48; Ziyâeddin Islâhî, "Ḥikmet-i Ḳurʾân ka Şâriḥ", a.e. (Emîn Ahsen Islâhî özel sayısı), sy. 60 (1998), s. 6-15; Zaferü'l-İslâm Islâhî, "Câmiʿ-i Kemâlât Şaẖṣiyet", a.e., sy. 60 (1998), s. 16-23; Selim Kiyânî, "Fikr-i

Ḳurʾânî ka Râzdân”, a.e., sy. 60 (1998), s. 24-30; Mahbûb Sübhânî, “Dîde-i Bînâ”, a.e., sy. 60 (1998), s. 31-38; Mansûrü’l-Hamîd, “Cemâʿat-i İslâmî sey Vaṣl u Faṣl ka Esbâb”, a.e., sy. 60 (1998), s. 45-58; Khurshid Ahmad Nadeem, “Mawlānā Amīn Aḥsan Iṣlāhī: 1904-1997”, IS, XXXVII/1 (1998), s. 144-146.

Abdülhamit Birışık

ISLÂHU’l-MANTIK

(إصلاح المنطق)

İbnü’s-Sikkît’in (ö. 244/858) kelimelerin farklı ve hatalı kullanımlarını ele aldığı lugata dair eseri.

Daha çok bu eseriyle üne kavuştuğu için bazı kaynaklarda “sâhibü Islâhi’l-mantık” diye anılan müellif eserine mukaddime yazmamıştır. Ancak muhtevasından çeşitli dil hatalarını düzeltmek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. İbn Kuteybe’nin Edebü’l-kâtib’ine mukaddimesinin uzunluğu sebebiyle “kitapsız mukaddime”, Iṣlâḥu’l-manṭıḳ’a da “mukaddimesiz kitap” denilmiştir (İbn Hallikân, V, 442).

İbnü’s-Sikkît, iki kısma ve 112 bölüme ayırdığı eserinde çeşitli vezinde ve yapıdaki kelimelerle vezinleri aynı, mânaları farklı veya mânaları aynı vezinleri farklı kelimelere yer vermiştir. İlletli ve sahih kelimelerle hemzeli, hemzesiz ve şeddeli kelimeleri incelerken halkın bu kelimelerdeki yanlışlarına dikkat çekmiştir. Bu arada lehçe farkları üzerinde de durmuş, fasih konuşan bedevîlerden nakillerde bulunmuş ve kendisinden önceki dilcilerin yanlış diye kaydettikleri bazı hususlara itiraz etmiştir. Müellif, halk dilinde kullanılan kelime ve ifadelere de temas etmekle birlikte daha çok fasih kelimelere yer vermiştir. Ayrıca sesleri ve mahreçleri yakın kelimelerle fonetik ve semantik değişim ve dönüşümler üzerinde durmuştur. Sarf konusunda da bilgi veren İbnü’s-Sikkît iştikak kurallarından, çeşitli vezinler ve sayılarla ilgili kurallardan, bazı atasözlerinin izahı ile ism-i mevsûl, semâî müennesler ve sadece olumsuz şekilde kullanılan ifadelerden, tesniyelerden ve özel isimlerin tesniyelerinden de bahsetmiş, eserin sonunda “fuale” veznindeki sıfat ve isimler hakkında bilgi vermiştir.

Iṣlâḥu’l-manṭıḳ Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa’sı, İbn Sîde’nin el-Muḫaṣṣaṣ’ı, İbn Fâris’in Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa’sı, Feyyûmî’nin el-Miṣbâḥu’l-münîr’i, Zebîdî’nin Tâcü’l-ʿarûs’u, Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin Faṣlü’l-maḳāl’i, Süyûtî’nin el-Müzhir’i ve Abdülkādir el-Bağdâdî’nin Ḫizânetü’l-edeb’i gibi temel eserlerin başlıca kaynakları arasında yer alır. İbn Kuteybe

Edebü’l-kâtib’inde, İbnü’s-Sikkît’in bu eseriyle el-Elfâẓ’ındaki metodunu takip etmiş, bu iki eserdeki bölümlerin büyük bir kısmını kitabına almış, ancak İbnü’s-Sikkît’in adını anmamıştır. Müellifin çağdaşı olan veya daha sonra yetişen dil ve edebiyat âlimleri Iṣlâḥu’l-manṭıḳ’tan övgüyle söz etmişlerdir. Müberred, Bağdatlılar’ın eserleri arasında İbnü’s-Sikkît’in bu eserinden daha iyisini görmediğini söylemiş (Kemâleddin el-Enbârî, s. 179), bazı âlimler de Bağdat köprüsünden Iṣlâḥu’l-manṭıḳ gibisinin geçmediğini ifade ederek bu görüşü paylaşmışlardır (İbn Hallikân, VI, 400).

Günümüze Ebû Muhammed Kāsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî rivayetiyle gelen Iṣlâḥu’l-manṭıḳ, 372 (982) yılında Ebü’l-Kāsım Ahmed b. Hasan’ın Ahmed b. Fâris’e birkaç defa okuduğu bir nüshası esas alınarak Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından neşredilmiş (Kahire 1949, 1956, 1970, 1987), bu neşirdeki hatalara ilişkin olarak Muhammed Sâlih et-Tikrîtî bir tenkit yazmıştır (bk. bibl.).

Eser üzerinde şerh, tehzîb ve ihtisar türü çalışmalar yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri Hatîb et-Tebrîzî’nin Tehẕîbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ adlı eseridir. Tebrîzî mukaddimesinde, Iṣlâḥu’l-manṭıḳ’ın hacminin küçüklüğüne rağmen önemli bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle büyük ilgiye mazhar olduğunu görünce eserde bulunan gereksiz tekrarları çıkarıp örnek beyitlerdeki hataları düzeltmek ve bazı güç tarafları açıklamak üzere eserini yazdığını belirtmektedir (Hatîb et-Tebrîzî, neşredenin girişi, I, 41). Tebrîzî’nin bu eseri Bedreddin Na‘sânî (Kahire 1913), Muhammed Zekî ve Sâlih Ali Bek tarafından kısmen (Kahire 1913), Fevzî Abdülazîz Mes‘ûd tarafından tam olarak iki cilt halinde (Kahire 1986-87) neşredilmiştir. Eser için bir tehzîb ve ihtisar çalışması da Vezîr Ebül-Kāsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî tarafından yapılmış, kitaptaki karışık lugat malzemesi isim ve fiil kalıplarıyla diğer hususlar (lefîf) olmak üzere üç bölümde toplanmıştır. el-Müneḫḫal muḫtaṣaru Iṣlâḥi’l-manṭıḳ adıyla Cemâl Talebe tarafından yayımlanan (bk. bibl.) bu eserle ilgili olarak Ebü’l-Alâ el-Maarrî Risâletü’l-iġrîd’i yazmıştır (bk. DİA, X, 290). Diğer bir çalışma da Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî’nin Şerḥu ebyâti Iṣlâḥi’l-manṭıḳ adlı kitabıdır (nşr. Yâsîn Muhammed Sevvâs, Dübey 1992). Ebü’l-Bekā el-Ukberî, el-Meşûfü’l-muʿlem fî tertîbi’l-Iṣlâḥ ʿalâ ḥurûfi’l-muʿcem adıyla yaptığı çalışmada (nşr. Yâsîn Muhammed Sevvâs, Mekke 1403/1983) Iṣlâḥu’l-manṭıḳ’ı alfabetik olarak tertip etmiş, farklı yerlerde bulunan bilgileri bir araya getirmiş, tekrarları

çıkarıp karmaşık noktaları izah etmiş ve bazı eksiklikleri tamamlamıştır. Buna benzer bir çalışma da Muhammed Hasan Bükâî tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sikkît, Iṣlâḥu’l-manṭıḳ (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1970, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-15; Sîrâfî, Şerḥu ebyâti Iṣlâḥi’l-manṭıḳ (nşr. Yâsîn M. es-Sevvâs), Dübey 1992, neşredenin girişi, s. 5-8; Vezîr el-Mağribî, el-Müneḫḫal muḫtaṣaru Iṣlâhi’l-manṭıḳ (nşr. Cemâl Talebe), Beyrut 1415/1998, neşredenin girişi, s. b, 29-35; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 273-274; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 178-180; Ebü’l-Bekā el-Ukberî, el-Meşûfü’l-muʿlem (nşr. Yâsin M. es-Sevvâs), Mekke 1403/1983, neşredenin girişi, I, 5-9; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 442; VI, 395-401; Hatîb et-Tebrîzî, Tehẕîbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ (nşr. Fevzî Abdülazîz Mes‘ûd), Kahire 1987, neşredenin girişi, I, 18-20, 41-42; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 108; Abdülazîz el-Meymenî, İḳlîdü’l-Ḫizâne, Lahor 1927, s. 8-9; Brockelmann, GAL, II, 206; Ramazan Abdüttevvâb, “Iṣlâḥu’l-manṭıḳ”, Tİ, VIII-IX, 7-18; C. Zeydân, Âdâb, I, 424; Maʿa’l-mektebe, s. 294-295; Muhammed Hasan Bükâî, Tertîbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ, Tahran 1412, s. h-y; A. Ahmedali, “Zaid b. Rifâ’a and his Abridgement of Ibn as-Sikkît’s Iṣlâḥ al-manṭıḳ”, ZDMG, XC (1936), s. 201-208; Muhammed Sâlih et-Tikrîtî, “İbnü’s-Sîrâfî ve Kitâbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ”, MMİIr., XXXV (1984), s. 3; Sahbân Halîfât, “Ebü’l-Alâ el-Maarrî”, DİA, X, 290.

Nasuhi Ünal Karaarslan

ISMET

(bk. İSMET).

ISPARTA

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Göller yöresi denen kesimde Akdağ’ın kuzey eteğinde, şehirle aynı adı taşıyan ovanın güneybatı ucunda, denizden yaklaşık 1024 m. yükseklikte yer almaktadır. İç Anadolu’dan Akdeniz’e inen güzergâhta önemli bir merkez olarak ortaya çıkan şehrin asıl gelişmesi Selçuklu hâkimiyeti sonrasına rastlar. Isparta adının nereden geldiği tartışmalıdır. Antik kaynaklarda görülen Baris / Bareos adlı şehrin burada bulunduğu ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, bu adın Sanskritçe vari (su) kelimesiyle ilgili olabileceği üzerinde dururlar. Bir kısmı ise buraya Hitit veya Lidya dilinde Barida dendiğini, zamanla Grekler’in bu kelimenin başına eis / is ekini getirerek “Barida’ya” anlamında eis Barida adıyla andıklarını, daha sonra bunun

Sabarda veya Isbarda / Isparta şekline dönüştüğünü belirtirler. E. Honigman, Ramsay’ın verdiği bilgilerden hareketle buranın antik Baris şehriyle ilgisi olmadığını, önce küçük bir kale iken sonradan geç Bizans devrinde sivil iskâna açılan Saporda adlı bir kasaba olabileceğini, bunun da Barida ile ilgisinin bulunduğunu ifade etmektedir (Byzantion, XIV [1939], s. 655). Bir başka kayıtta ise “eis Barida” görüşü reddedilerek buranın tarihçi Polybios’un bahsettiği Saporda ile aynı yer olduğu ve bu adın Luwi dilinde “güzel-kutlu akarsu” anlamına gelen Swarda’ya dayandığı iddia edilir (Umar, s. 155, 751-753). Anadolu Selçuklu tarihi kaynaklarından İbn Bîbî’nin el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye adlı eserinde (s. 76) geçen Saparta’nın (سپرته) burayı ifade etmek üzere kullanılıp kullanılmadığı tereddüt uyandırmışsa da bu kelime, söz konusu eserin muhtasar Türkçe tercümesinde açık olarak İsparta (اسپرته) şeklinde yazılmıştır (Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ, III, 62). VIII. (XIV.) yüzyıl Arap seyyahlarından İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Mesâlikü’l-ebṣâr fî memâliki’l-emṣâr adlı eserinin sözlü kaynağı, Hamîdili ile ilgili şehirler arasında sadece Yalvaç, Karaağaç ve Eğridir’i zikreder. Buna karşılık İbn Battûta’nın burayı Seberte veya Sabarta (سبرته) adıyla anması (Seyahatnâme, I, 315) Saporda ile uygunluk gösterir. Bu ad zamanla Türkler arasında Isparta haline gelmiştir. Bedreddin

el-Aynî, “bilâd-ı Germiyân”dan olduğunu söylediği şehrin Eğridir ile Denizli arasında Hamîd’de bulunduğunu belirtip İsbarta (اسبرتا) tarzında yazar (Dağlıoğlu, VII/84-86 [1941], s. 1170). İlk Osmanlı kaynaklarından Neşrî’nin eserinde burası İsparda (اسپرده) şeklinde kaydedilmiş (Cihannümâ, I, 209), tahrir defterlerinde ise İsparta, İsbârta (اسبارته) imlâsıyla yazılmıştır.

Tarih. Şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Ayrıca bugünkü bulunduğu yerde antik döneme ait iskân izine rastlanmamıştır. Bununla birlikte Isparta bölgesinin (Pisidia) tarihinin 10.000 yıl öncesine gittiği ve bu yörede Arzawa Konfederasyonu’nun etkili olduğu, bunların dağılmasıyla Hitit hâkimiyetinin başladığı belirtilir (m.ö. II. binyıl). Frigya ve Lidyalılar’ın idaresi altına giren yörede, bu sonuncuların hâkimiyeti devresinde milâttan önce VI. yüzyılda Baris adlı şehrin ortaya çıktığı ileri sürülür. Milâttan önce 546’da Persler’in Lidya’yı yenilgiye uğratmasından sonra Pisidia bölgesinde milâttan önce 334’te İskender’in, ardından Selefkiler’in, milâttan önce 190’dan itibaren de Romalılar’ın hâkimiyeti kuruldu. Roma İmparatorluğu’nun ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma toprakları içinde kalan bölgeye ilk Arap akınlarının Emevîler döneminde başladığı rivayet edilir. Bölgeyi ne derecede etkilediği kesin olarak bilinmeyen 713’teki akının ardından 771’de yeniden Abbâsî kuvvetlerinin hücumlarına uğradığı, hatta geçici bir süre Isparta’nın da ele geçirildiği belirtilmekteyse de o döneme ait kaynaklar bu bilgileri doğrulamamaktadır. Ayrıca mahallî tarihçilerce, Isparta’nın Sülü Bey mahallesindeki İgci sokakta bulunan ve bugün müzeye kaldırılmış olan bir çeşme (Yılankıran) kitâbesindeki kayda dayanılarak şehrin 429 (1038), hatta 209 (824) yıllarında müslümanların elinde bulunduğu iddia edilmektedir. Bu bilgiler kitâbenin tarihinin hatalı olarak okunmasından kaynaklanmıştır (Böcüzâde Süleyman Sâmi, s. 12-13). Öte yandan kitâbedeki tarihin 529 (1135) olması gerektiği, diğer bir Farsça kitâbede ise 925 (1519) tarihinin bulunduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla kitâbedeki şüpheli ve karışık tarihlerden yola çıkarak Arap ve Türk fetihlerinin ne zaman gerçekleştiğine dair bir hükme varmak güçtür. Bununla birlikte tarihçi İbn Bîbî’nin bir kaydına göre, “Mağrib denizi sahillerinde” büyük kalelerden biri olan şehir III. Kılıcarslan zamanında 1204’te zaptedilmiştir (el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 76). Ancak İbn Bîbî’nin verdiği bilgi yeni tartışmalara yol açmış, bazı araştırmacılar onun Isparta’yı değil deniz kenarındaki bir başka şehri, muhtemelen Patara’yı kastettiğini, Barida’nın

daha önce Türkler'in eline geçmiş olduğunu yazmışlardır. Osman Turan ise I. Gıyâseddin Keyhusrev'in Uluborlu'da melik olarak askerleriyle 1196'da Menderes havzasına kadar ilerlediği bilgisinden hareketle Isparta'nın daha önceleri zaptedilmiş, ancak III. Haçlı Seferi veya kardeşler mücadelesi sırasında yeniden elden çıkmış olabileceğini, İbn Bîbî'nin kaydının daha sonra şehrin yeniden fethiyle ilgili bulunduğunu, dolayısıyla Uluborlu, Eğridir ve Atabey'e nisbetle Isparta'da kesin hâkimiyetin geç bir tarihte sağlandığını belirtir (Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 265-267).

Anadolu Selçuklu idaresinin Moğol istilâlarıyla sarsılmasından sonra ortaya çıkan Türkmen beyliklerinden biri olan Hamîdoğulları XIII. yüzyıl sonlarından itibaren Isparta ve yöresinde hâkimiyet kurdular. Ancak Isparta'nın bu sıralardaki durumu ve Hamîdoğulları'nca hangi tarihte nasıl zaptedildiği bilinmemektedir. Feleküddin Dündar Bey zamanında (1301-1326) Isparta'nın küçük bir kale durumunda bulunduğu tahmin edilebilir. Bu dönemde Moğol valileri ve Hamîdoğulları arasındaki mücadelelerden Isparta'nın da etkilendiği düşünülebilir. İlhanlı Valisi Demirtaş'ın Eğridir üzerine yürümesi, Dündar Bey'in Isparta-Burdur yoluyla Antalya'ya çekilmesi ve burada öldürülmesinden sonra Isparta Eğridir yöresi doğrudan İlhanlılar'ın hükmü altına girdi. Fakat bu uzun sürmedi. Demirtaş'ın Mısır'a kaçışının ardından Hamîdoğulları bölgeyi yeniden ele geçirdiler (1326). Bundan sonra Hamîdoğulları ile Karamanlılar'ın çekişmelerine sahne olan Isparta'nın I. Murad devrinde ilginç bir şekilde Osmanlılar'a verildiği rivayet edilir.

İlk Osmanlı kroniklerine göre, I. Murad'ın oğlu Yıldırım Bayezid'in düğününe davet edilen Hamîdoğlu Kemâleddin Hüseyin Bey çeşitli hediyeler göndermiş, bu arada Murad'ın teklifiyle ülkesinin bir kısım topraklarını Osmanlılar'a satmıştır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya göre 1374'te gerçekleşen bu satış sonucunda Osmanlı hâkimiyetine giren Hamîdili kasabalarının altı parça olduğu, bunlar arasında Isparta'nın da bulunduğu söz konusu kaynaklarda belirtilir. Âşıkpaşazâde'nin Târih'inin Âlî Bey tarafından neşredilen nüshasında Osmanlılar'a satılan yerler Akşehir, Beyşehir, Seydişehir ve Karaağaç olarak yazılı iken (s. 59), Atsız tarafından yayımlanan nüshada bunlara Yalvaç ve Isparta'nın da eklenmiş olduğu görülmektedir (s. 131). Neşrî de yine bu sonuncu nüshadaki bilgilere benzer şekilde altı kasabayı ismen zikredip bunlar arasında

Isparta'yı da sayar. Âşıkpaşazâde bu olayın 783'te, Neşrî ise 783 ile 784 (1381-1382) arasında gerçekleştiğini yazar. XVI. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Hadîdî satılan şehirleri beş parça olarak belirtip Isparta'yı saymaz (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 98). Hoca Sâdeddin Efendi ise Isparta'nın adını verirken Akşehir'i dışarıda tutar (Tâcü't-tevârih, I, 98). Söz konusu bilgiler tahlil edildiğinde Isparta ve Yalvaç gibi Hamîdoğulları'nın eski topraklarının Osmanlılar'a satılması akla yakın gelmemektedir. Âşıkpaşazâde'nin ilk zikrettiği dört şehrin Hamîdili'nin asıl kasabaları olmadığı dikkate alınırsa Isparta'nın bu satış sonucu Osmanlılar'a bırakılmadığı anlaşılır. Bu hadise aslında Karamanoğulları ile Hamîdoğulları arasında Eşrefoğulları toprakları üzerindeki çekişmenin bir yansımasıdır.

Akşehir, Beyşehir, Seydişehir, Karaağaç, Eşrefoğulları'nın 1326'dan sonra parçalanması sonucu Hamîdoğulları'nın idaresine giren ve dolayısıyla Karamanoğulları ile ihtilâflı olan yerlerdir. Hüseyin Bey buraları Osmanlılar'a vermekle Karamanoğulları'na karşı güçlü bir müttefik olmuş, bir bakıma Osmanlılar ile Karamanlılar'ı karşı karşıya getirmiştir. I. Murad, Karamanoğulları ile yaptığı mücadele sırasında 1386'da Eğridir'e hâkim olunca Osmanlı himayesine giren Hüseyin Bey Isparta merkez olmak üzere Burdur, Uluborlu bölgesinde bir süre daha hâkimiyetini devam ettirdi. Dolayısıyla Isparta muhtemelen onun 1391'de ölümünden sonra kesin olarak Osmanlı idaresi altına girdi. Yıldırım Bayezid babasının sağlığında Hamîdoğulları'ndan intikal eden yerlerde idarecilikte bulunmuştu (Neşrî, I, 241).

Timur'un Anadolu harekâtı Isparta bölgesini de etkiledi. Timur'un ordularının geri dönüşü sırasında Uluborlu ve Eğridir işgal edilip tahribata uğramakla birlikte (1403) Isparta'nın bu olaydan etkilenip etkilenmediğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Onun bu bölgeden ayrılmasından sonra muhtemelen Karamanoğulları yöreyi ellerine geçirdiler. Bu sırada Isparta'nın kimin elinde kaldığı ve durumu belli değildir. Çelebi Mehmed'in Karamanlılar ile mücadeleleri sırasında buranın Osmanlı idaresine geçtiği düşünülebilirse de kati hâkimiyetin II. Murad döneminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu devirde Isparta'nın ilk Osmanlı idarecisi olarak Kutlu Bey'den söz edilir. Uzunçarşılı, onun I. Murad devri ümerâsından olup Kosova Savaşı sırasında Hamîdoğulları'ndan alınan

Isparta’ya subaşı olarak tayin edildiğini yazar. Bu bilginin sıhhati çağdaş kaynaklarla doğrulanamamakla birlikte Kutlu Bey’e ait 833 (1429) tarihli bir vakfiyede kendisinden “emîrü’l-ümerâ” şeklinde söz edilmesi onun II. Murad devrinde Isparta’da bulunduğunu ortaya koymaktadır. Kutlu Bey buradaki Selçuklu eseri ulucamii (1299) yeniden yaptırmıştır. Neşrî, Karamanoğulları ile yapılan Frenk yazısı savaşını anlatırken Kutlu Bey’i Eğridir subaşısı olarak tanıtır (Cihannümâ, I, 225) ve onun Kosova Savaşı sırasında I. Murad tarafından Anadolu muhafazasında bırakılan beş emîrden biri olduğunu yazar. Dolayısıyla I. Murad devrinden beri aralıklarla Eğridir ve Isparta’da idarecilik yaptığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı idaresinin kurulmasından sonra XVI. yüzyıla kadar Isparta’da önemli bir hadise cereyan etmedi. Ancak II. Mehmed zamanında Karamanoğulları beyliğine son verilene kadar, hatta ondan sonra da Karamanlılar’a bağlı aşiretlerle olan mücadeleler sırasında burası bir kale olarak askerî önem kazanmıştı. XVI. yüzyıl başlarında bölgeyi tesiri altına alan Şahkulu ayaklanmasının Isparta’yı ne şekilde etkilediği hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu isyanla ilgili bir raporda Şahkulu yandaşlarının Teke yöresinden Hamîdili’ne çıkıp Gölhisar’ı, Burdur’u yağmaladıkları ve oradan Isparta ve Eğridir’e doğru yürüdükleri belirtilmektedir (Uluçay, VI/9 [1954], s. 67). Bunların Isparta’ya girip girmedikleri ise bilinmemektedir. 10 Mayıs 1556’daki büyük depremden etkilendiği anlaşılan Isparta yöresi, XVI. yüzyılın ikincisi yarısından itibaren suhte / medreseli olaylarına sahne oldu. Ayrıca buna bağlı eşkıyalık hareketleri de giderek arttı. Özellikle Uluborlu, Yalvaç, Beyşehir suhtelerin merkezleri durumundaydı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru bu defa Celâlî isyanları bölgeyi etkisi altına aldı. Büyük Celâlî reislerinin ve gruplarının dolaştığı ve üslendiği yerlerden biri haline geldi. Ahmed Kethüdâ adlı bir kişi burayı 1015’ten (1606) önce yağmalamıştı. Özellikle Burdur yakınlarındaki bir vadide (Girme / Kremna) bulunan mağaralarda 200 kadar eşkıyanın toplandığı ve Burdur, Isparta, Keçiborlu, Ağlasun yöresinde eşkıyalıkta bulunduğu, bunların ve Beğtemir adlı bir başka eşkıya reisinin Teke sancağı mutasarrıfı Mehmed Paşa tarafından dağıtıldığı anlaşılmaktadır (16 Ramazan 1017/24 Aralık 1608; BA, KK, Ahkâm, nr. 71, s. 42). Özellikle XVII. yüzyıl ortalarında Karahaydaroğlu Mehmed ve Katırcıoğlu adlı Celâlî reisleri bu yörede faaliyet göstermişlerdi. Haydaroğlu Uluborlu, Isparta, Afyon havalisinde hükümet kuvvetlerini

oldukça uğraştırmış, Afyon'u bastıktan sonra Isparta'ya yönelmiş; Isparta sancak beyi Hacısinanpaşazâde Mehmed Paşa'nın mütesellimi olan Abaza Hasan Ağa (Paşa), Isparta önlerine gelip şehre saldırmamak için halktan 3000 kuruş isteyen ve para tedariki amacıyla şehir ileri gelenlerince bir süre oyalanan Haydaroğlu üzerine âni bir baskın yaparak onu yakalamıştı (1648). Onunla birlikte hareket eden ve daha sonra af dileyerek kendisine Beyşehir sancağı verilen ve çeşitli devlet hizmetlerinde bulunup Girit savaşları sırasında şehid düşen Katırcıoğlu da (Mehmed Paşa) Isparta yöresindendi.

XVII. yüzyılda karışıklıklar bir süre daha devam etti. XVIII. yüzyılda Isparta deprem, su baskınları gibi tabii afetlerle karşı karşıya kaldı. Yüzyılın ortalarından itibaren güçlü âyan aileleri şehrin ve civarının idaresinde söz sahibi oldular. Çelik Mehmed Paşa zaman zaman Isparta'da oturarak buranın imarına da çalıştı. 1780'de Gölcük Boğazı'ndan gelen sel Tekke ve Yayla mahallelerinde tahribata yol açtı. Çelik Mehmed Paşa'nın ahfadından Said Paşa'nın idareciliği esnasında annesi Taclı Hatun, Dere mahallesine bir kanal yaptırarak sel baskınlarına karşı burayı korumaya çalıştı. II. Mahmud döneminde merkezî idareyi güçlendirme çabaları içerisinde diğer yerlerde olduğu gibi Isparta'da da güçlü mahallî hânedanların idarî yetkileri sınırlandırıldı. 1813'te Isparta'ya tayin edilen Vezir Mustafa Paşa civardaki bazı mahallî güçleri ortadan kaldırdı, bazılarını da uzaklaştırdı. Mehmed Emin Vahîd Paşa döneminde 1814'te Isparta çarşısı tamamen yandı, geride bir tek bedesten kaldı. 1831'de Nizâm-ı Cedîd Alayı şehre gelerek 1834'e kadar burada kaldı. Daha önce 1830'da çıkan veba salgını gerek şehirde gerekse çevrede yüzlerce kişinin ölümüne sebep oldu; 1837'ye kadar aralıklarla sürdü. 1841'de Isparta mutasarrıfı Celâleddin Paşa'nın sert idarî tedbirleri huzursuzluğa ve şehir ileri gelenlerinin tepkisine yol açtı. Tanzimat Fermanı'nın ilânı halk tarafından olumsuz karşılandı. Bor ve Sandıklı müftüleri bu fermanın aleyhinde bulundular ve tepkilerin artmasında rol oynadılar. Hatta 1848'de Isparta çayından gelen ve Tabakhâne, Fazlullah, İskender mahallelerini tahrip eden sel ile 1850'de birkaç yüz dükkânın ve evin yanmasına sebep olan yangın, kılık kıyafet değişikliğine karşı ilâhî bir ceza olarak yorumlandı ve halk arasında oluşan tepkileri daha da arttırdı. 1871'de Isparta'ya sürgüne gönderilen Hüseyin Avni Paşa'yı karşılamaya giden askerlerin şehirden ayrılmasını fırsat bilen 400 kadar mahkûm ayaklandıysa da bu isyan kısa sürede bastırıldı; fakat

halk üzerinde olumsuz etkilere yol açtı. Bundan sonra şehirde 1914'e kadar önemli bir hadise olmadı. Ancak bu yılın ekiminde meydana gelen şiddetli deprem Burdur'un yanı sıra Isparta'da da etkili oldu; birçok ev yıkıldı, 500 kişi yıkıntılar altında kaldı.

Millî Mücadele yıllarında işgale uğramamasına rağmen Isparta en hareketli bölgelerden biri haline geldi. I. Dünya Savaşı'nın sıkıntılarını yaşayan şehir halkı,

savaş sonunda bir taraftan Anadolu'nun batı kesiminin Yunan, diğer taraftan güneyden İtalyan işgalleri sebebiyle büyük bir endişe içine düştü. Yunanlılar'ın İzmir'i işgalinden biraz önce 8 Mayıs 1919'da Şehzade Abdürrahim Efendi başkanlığındaki bir heyet Isparta'ya geldi; halka nasihatte bulundu, dertleri dinlendi. İzmir'in işgalinin öğrenilmesi üzerine bunun Isparta'ya kadar uzanacağı şâyiaları yayıldı. Halk muhtemel bir işgale karşı teşkilâtlanmaya çalıştı. 20 Haziran 1919'da Isparta Hükümet Konağı önünde büyük bir miting yapıldı. Antalya'yı işgal eden İtalyanlar'ın Burdur istikametinde harekete geçtiklerinin öğrenilmesi üzerine İtalyan hükümeti protesto edildi. İtalyan birlikleri 28 Haziran'da Burdur'u işgal ettiler ve 15 Ağustos'ta bir bölük askerle Isparta'ya yöneldiler. Buna karşı Isparta'da gönüllü alayları direniş için tedbir aldı. İtalyanlar'ın halkın silâhlarını teslim teklifi reddedildi ve işgale karşı direnileceği bildirildi. Halkın silâhlı ve kararlı oluşu üzerine İtalyanlar ertesi günü geri çekildiler ve faaliyetlerini Antalya yöresinde yoğunlaştırdılar. Bu arada Kuvâ-yi Milliye teşkilâtının Isparta şubesi kurulmuş, bu çerçeve içinde Yunanlılar'a karşı Ege bölgesindeki direnişin önemli simalarından olan Demirci Mehmed Efe 5 Aralık 1919'da Isparta'ya gelmiş ve törenlerle karşılanmıştı. Ankara'da millî hükümetin kurulması, Yunanlılar'ın hızla iç kesimlere doğru ilerlemeleri üzerine şehir ileri gelenlerinin bir kısmı İtalya himayesine sığınılması, bir kısmı ise savunma hattı oluşturulması görüşünü ileri sürdü ve ikinci görüş benimsendi. Ancak Demirci Mehmed Efe ile yörenin önde gelenleri arasında bazı anlaşmazlıklar çıktı. Demirci'nin başına buyruk hareket etmesi ve yöredeki tahakkümü halkın şikâyetlerine yol açtı. 1920'de Isparta'ya sevkedilen Miralay Refet Bey (Bele) idaresindeki millî kuvvetler şehre geldiler; Demirci Efe bunların baskınından kurtularak geri çekildi. Isparta'nın emniyeti yeniden sağlanmış oldu (Böcüzâde Süleyman Sâmi, s. 371-372). 9 Ekim 1921'de çıkan

yangında 160 kadar dükkân yandı. 18 Ekim'de Burdur tarafından gelen bir İtalyan uçağı şehri bombaladıysa da herhangi bir kayıp verilmedi. Cumhuriyet'in ilânından sonra Isparta bir il merkezi olma özelliğini sürdürdü.

Sosyal ve Ekonomik Yapı. Bizans döneminde küçük bir kale olan Isparta'nın kasaba haline gelişi muhtemelen Anadolu Selçukluları zamanında gerçekleşmiştir. Nitekim burada Selçuklu eseri bir ulucaminin bulunduğu ve sonradan Kutlu Bey tarafından yeniden inşa edildiği bilinmektedir. Ayrıca İbn Bîbî'nin kaydettiğine göre Selçuklular'ın fethi sırasında burası son derece müstahkem bir kale durumundaydı. Şehrin bir başka erken tarihli önemli tasviri İbn Battûta tarafından yapılmıştır. Ona göre kalesi yüksek bir dağın üzerinde bulunan kasabanın güzel çarşıları vardı (Seyahatnâme, I, 315). Bundan hareketle Hamîdoğulları döneminde kale dışında sivil iskânın oluştuğu ve bu kesimin gelişmiş bulunduğu söylenebilir.

Isparta, önemli bir liman şehri olan Antalya'ya inen yolların üzerinde yer aldığından XIV. yüzyıldan itibaren giderek büyümeye başladı. Bu gelişmesini Osmanlı hâkimiyeti altında da sürdürdü. 1478 tarihli olduğu kabul edilen tahrir defterinde burası mahalleleriyle birlikte değil timar hisselerine bölünmüş bir tarzda toplu şekilde kaydedilmişti. Burada sekiz hisse halinde nüfus verilmiştir. Defterde toplam 497 erkek nüfusun üçü tam çift, üçü yarım çift sahibi, 296'sı evli (bennâk), üçü bekâr (mücerret), on yedisi muaf olarak belirtilmiştir. Hepsi müslüman olan bu nüfusun dışında kırk yedi kadar da hıristiyan bulunuyordu. Dolayısıyla bu dönemde ahalisinin şehirli statüsünden çok tarım ağırlıklı bir özellik gösterdiği söylenebilir. Geniş ölçüde fiilî bir ziraata dayalı meşguliyetin ve buna bağlı ekonomik faaliyetin zenaat kollarını etkileyip etkilemediği belirlenememekle birlikte söz konusu ayırımın daha ziyade timar sisteminin uygulanma şeklinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. XV. yüzyılın sonlarına ait diğer bir tahrir defterinden buranın yine sekiz hisse olarak kaydedildiği; 354 evli, otuz dokuz bekâr, yirmi yedi kadar da yaşlı, imam, hatip, zâviyedar vb. vergi muafı zümrelerden oluştuğu, buna ilâve olarak elli iki hıristiyanın bulunduğu tesbit edilmektedir. Her iki defterde bulunan bu rakamlardan hareketle XV. yüzyılın ikinci yarısı için Isparta'nın ortalama olarak 2000-3000 dolayında bir nüfusa sahip kasaba hüviyetinde bulunduğu

söylenebilir.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren defterlerde Isparta ile ilgili kayıtlarda önemli bir değişiklik olduğu dikkati çekmektedir. Bu da şehrin artık mahalle taksimatının verilmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu değişikliğin Isparta'daki fizikî gelişmeyle nasıl bir ilgisi olduğu tesbit edilememekle birlikte bir önceki tahrirlerden 1522'ye kadar geçen yirmiyirmi beş yıllık bir süre zarfında bu mahallelerin ortaya çıktığı da söylenemez. Bu durum muhtemelen değişen tahrir anlayışının bir yansımasıdır. 1522 tarihli deftere göre mahalle sayısı on yedi olup bunlarda toplam 437 hâne (613 nefer) bulunuyordu. Bu rakamlar yaklaşık 3000 dolayında bir nüfusa işaret etmektedir. Dolayısıyla XVI. yüzyılın yirmili yıllarına doğru Isparta'nın nüfus ve buna bağlı olarak fizikî yönden esaslı bir gelişme içinde bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bunda, Şahkulu isyanının ve bunun getirdiği belirsizlik ortamının rolü olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. 1522 tarihli tahrire göre Isparta'nın en kalabalık mahalleleri Çeribaşı (46 hâne), Dere (39 hâne), Cami (35 hâne), Mescidi Karaağaç (36 hâne), Mescidi Hocaoğlu (25 hâne), Yenice (25 hâne), İğneci (25 hâne), Doğancı (24 hâne), İskender (22 hâne), Debbağlar (21 hâne), Mescidi Şüyûga Bey (21 hâne), Hisar Efendi (19 hâne) idi. Hıristiyanların sayısı elli beş hâne olup bunlar toplu olarak bir mahallede oturmaktaydılar. Diğer bir ilgi çekici özellik Farsaklar adlı bir mahallenin varlığıdır. Tekeili bölgesinin bu iyi bilinen Türkmen boyunun şehirde bir mahallenin adı olarak görülmesi, hem eski iskânın izlerini, hem de sivil müslüman halkın terkibini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mahalleler arasında Cami (Ulucami / Kutlu Bey) adını taşıyanının yanı sıra altı kadar mescid adıyla kayıtlı olanlar vardır.

1567'ye doğru Isparta'nın fizikî bakımdan olduğu gibi nüfusça da büyüdüğü tesbit edilebilmektedir. Bir önceki tahrirde mevcut on yedi mahalleye yedi mahalle daha eklenmiş ve böylece bu son tarihte mahalle sayısı yirmi dörde yükselmiştir. 1522'den sonra ortaya çıkan mahalleler İlisucu, Hacı Elfi, Evren, Yayla, Leblebici (Keçeci), Mescidi Hacı İvaz, Mescidi Tavasoğlu olup bunların içinde Hacı Elfi ve Leblebici nüfusça kalabalık olanlarıdır. Eski mahalleler arasında ise Hisar Efendi, Çeribaşı, Cami, Doğancı ve Yenice nüfus bakımından ön plana çıkmıştır. Özellikle Hisar Efendi ve Cami mahallelerindeki artış sivil iskânın şehir merkezinde

toplanmış olduğunu ortaya koyar. Öte yandan yeni iskân mahallerinin dış çevrede bulunduğu söylenebilir. Bunda nisbî de olsa genel nüfus artışının rolü vardır. Nitekim 1522'de 613 olan erkek nüfus (nefer) sayısı bu son tahrirde 904'e (468 hâne) ulaşmıştır (yaklaşık 3500 kişi). Bu nüfus içinde hıristiyan topluluğun hâne

sayısı elli beşten kırka düşmüşken erkek nüfus toplamı altmış beşten altmış dokuza yükselmiştir. Bu ilginç gelişme bekâr sayısının artışıyla ilgilidir.

XVI. yüzyıl tahrir defterlerine göre Isparta'da boyahâne, bozahâne, başhâne gibi hemen her Osmanlı şehrinde mevcut bazı işletmeler vardı. Pazar vergileriyle birlikte bütün bu işletmelerden alınan vergi yekünü 42.038 akçe olarak tahmin edilmişti. Bu vergi hacmi, Isparta'nın ticaret ve zenaat dallarıyla ilgili üretim kapasitesinin düşük olduğu izlenimini vermektedir. Fakat bu rakamların gerçek bir üretimi yansıttığı söylenememekle birlikte genel olarak ziraî yapısı ağır basan bir ekonomik yapının hâkim olduğu düşünülebilir. Pazarda hububatın satılması halinde muhtesibe ölçüyle ilgili vergilerin ödendiği ve bunun şehre 5 km. uzaklıkta bir krater gölü olan Gölcük'teki dalyanla birlikte 3900 akçe kadar olduğu görülmektedir. Bu asırda vakfı olan ve deftere kayıtlı bulunan eserler Isparta Camii (Kutlu Bey Camii), Hisar Efendi Mescidi, Hüsâmeddin Zâviyesi, Şeyh Receb Zâviyesi, Sâdeddin b. Süleyman Bey Medresesi, Veled-i Evren Mescidi, Hızır Abdal Zâviyesi, Doğancı Mescidi, Sülü Bey Mescidi, Abdurrahman Çelebi Mescidi, Debbağ Mahallesi Mescidi, Yayla Mescidi ve Firdevs Bey Camii idi.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda büyümesini sürdüren şehir hakkında Evliya Çelebi hemen hemen hiç bilgi vermez. Buranın sadece iyi ve güzel bir şehir olduğunu söyleyerek XVI. yüzyıl sonlarına ait Âşık Mehmed'in Menâzırü'l-avâlim adlı eserindeki bilgileri tekrar eder (Seyahatnâme, IX, 283-284); Firdevs Bey Camii'nin Mimar Sinan yapısı olduğunu yazar. Cihannümâ'da ise kalesi bulunmayan, "meyvedar" büyük bir şehir olduğu, "boğası" denilen pamuklu bezinin çok meşhur olup pek çok boyahânenin mevcut bulunduğu kayıtlıdır (s. 639). Şehir hakkında yetersiz bilgiler buraya gelen yabancı seyyahların eserlerinde de görülür. XVIII. yüzyılın başlarında Isparta'da yirmi gün kalan Paul Lucas buranın ovaya kurulmuş güzel bir şehir olduğunu, fakat önemli bir özelliğinin bulunmadığını,

etrafının dağ silsileleriyle çevrili olup bunlar üzerinde iki kalenin yer aldığını belirtir. Bunlardan birinin Hisar dağı tepesinde bulunduğu salnâmelerdeki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Bu dönemlerde ince pamuklu dokumaların şehrin ticarî hayatında önemli bir yeri olduğu belirtilir. İmal edilen bezler İstanbul başta olmak üzere Tuna iskelelerine, Lehistan'a, Erdel'e ve Macaristan'a kadar yayılıyordu. Daha XVI. yüzyılda sadece Isparta'da damgalanmış boğasılardan alınan yıllık vergi 3000 akçeydi ve bu miktar zamanla artış göstermişti. Öte yandan buradaki boyahânenin varlığı söz konusu üretimle ilgili olmalıdır. Ayrıca dericilikle ilgili yan dallar bir diğer faal üretim alanını oluşturmaktaydı. Yine XVII. yüzyılda burada güçlü bir esnaf teşkilâtının varlığından söz edilir. Böylece Isparta bölgedeki Eğridir, Uluborlu, Burdur'a nisbetle XVI. yüzyıldan itibaren iktisadî faaliyeti ve ticarî kapasitesiyle giderek ön plana çıkmıştır.

XIX. yüzyılın yirmili yıllarında Isparta'da yirmi dokuz mahalle vardı. Bunların önemli bir kısmı eski adlarını korumaktaydı. Bu sıralarda Temel, Çavuş, Kemer, Emre, Bilâzâde, Hacı Elfi, Câmi-i Atîk, Çelebiler, Hocazâde, Fazlullah, Yenice, Keçeci, Debbâğhâne, Sülü Bey, Hisar Efendi, Doğancı, Dere mahalleleri nüfusça kalabalık olanlarını teşkil ediyordu. Zimmiyân mahallesinde Rumlar, Ermeniyân veya Acemler mahallesinde Ermeniler oturmaktaydı. Bunlar ayrıca Temel, Kemer, Emre ve Çavuş gibi mahallelere de yayılmıştı. 1260-1261 (1844-1845) yıllarına ait bir temettuat sayımı sırasında Isparta'da müslüman nüfusun oturduğu mahalle sayısı yirmi üç olarak tesbit edilmişti. Bunlar arasında Çelebiler, Yaylazâde, Hocazâde, Câmi-i Atîk, Keçeci, Yenice, Hacı İvaz mahalleleriyle Karaağaç'ın hâne sayısı 100'ün üzerindeydi. Ancak bu defterde hıristiyan mahalleler yer almamıştır (BA, Temettuat Defterleri, nr. 10119, s. 1-385). XIX. yüzyıla ait şehirle ilgili gelişmeleri çok ayrıntılı biçimde tesbit eden Böcüzâde Süleyman Sâmi, gayri müslim nüfusun şehre gelişinin XVII. yüzyıldan itibaren hızlandığını, bunların adlarındaki nisbelerin de delâlet ettiği üzere İzmir, Sivas, Adalar, Mısır gibi yerlere mensup olduklarını yazar. Ermeniler ise XVIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren İran'dan kaçarak gelmişler ve buraya yerleşip Acemler mahallesini kurmuşlardır. Bu mahalle otuz hâneden ibaret bir yerleşim yeri iken zamanla genişleyip 1908'de doksan sekiz hâneye ulaşmıştır (Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta

Tarihi, I, 29-31).

XIX. yüzyılda Isparta'ya gelen seyyahlar burayı ovada güzel bir şehir olarak tasvir ederler. Charles Texier, Hamîd paşalığının en büyük ve güzel şehri olduğunu, ticaretiyle ön plana çıktığını, fakat eski eser bulunmadığını, İstanbul camilerine benzer büyük bir camiyle otuz kadar mahalle mescidinin var olduğunu, Isparta Rumları'nın Türkçe'den başka bir dil bilmediklerini yazar (Küçük Asya, III, 262). Burası seyyahların tahminlerine göre XIX. yüzyılın ikinci yarısında 30.000 dolayında nüfusa sahipti. 1830'da 12.600 dolayında olan nüfusu Sarre 18-20.000 dolayında gösterip 4000'e yakın ev (800'ü Rum, 120'si Ermeni) olduğunu belirtir. A. Rif'at, 12.000 nüfustan söz ederken Kāmûsü'l-a'lâm'da 17.000 (4500'ü gayri müslim), Cuinet'de 20.000 (7000 gayri müslim) rakamlarına rastlanır. 1300 (1883) tarihli Konya Vilâyeti Salnâmesi'nde merkez kasabanın 8559 erkek nüfusu bulunduğu, bunun 2087'sinin Rum, 235'inin Ermeni olduğu, toplam hâne sayısının ise 3320'ye ulaştığı kayıtlıdır (s. 221); dolayısıyla toplam nüfusun 17-18.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır. 1921 Mayısında gönderilen emir gereği on altı yaşından yukarı, altmış beş yaşından aşağı olup askerlik hizmeti görebilecek kudrette bulunan Rumlar'ın tamamı Konya'ya tehcir edildi. Böcüzâde, bu sürgün sırasında Rumlar'ın sattıkları eşyaların yüksek fiyatlarla müslümanlar tarafından alındığını, müslümanlarla bunların arasındaki dostluğun sürdüğünü, hatta gitmeyen veya kaçanları evlerinde sakladıklarını belirtir (Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi, I, 379).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Isparta'da ekonomik gelişmeler hakkında yine Böcüzâde'nin eserinde geniş bilgi bulunmaktadır. Ona göre kuvvetli bir esnaf grubunun bulunduğu şehirde kendisine yeten, hatta mâmulleri dışarı gönderilen bir üretim varken yüzyılın son çeyreğine doğru ucuz Avrupa mallarının şehir pazarlarını istilâ etmesiyle söz konusu faaliyet durmuş, esnaf teşkilâtı bir daha toparlanamamıştır. Ancak 1890'dan itibaren gül işleme sanayii kurulmuş ve giderek şehir iktisadiyatında önemli bir yere sahip olmuştur (a.g.e., I, 35). Genellikle birbirini tekrarlayan bilgiler veren salnâmelerden 1300 ve 1302 (1883 ve 1885) tarihli olanlarında başlıca mâmuller bez, astar, havlu, alaca, çizme, kundura, sahtiyan olarak gösterilir. Verilen istatistikî bilgilerde de bu sahalarla, yani dokumacılık ve dericilikle ilgili iş yerlerinin sayısının fazla olduğu görülür. Meselâ 101 manifaturacı,

108 çulha ve dokumacı dükkânı yanında 200 kefşger (ayakkabıcı), yirmi kavaf, otuz kundura, on dört mutaf dükkânının bulunduğu belirtilir. Bunun dışında yirmi beş bakkal, on bir ekmekçi, on iki helvacı, altı aşçı, on kasap, yirmi kalaycı, yirmi bir demirci, dokuz çilingir, beş çakmakçı, üç bakırcı, yedi kuyumcu, on iki nalbant, on dört semerci, altı berber dükkânı ile altı kiremithâne, altmış dükkân ve mağazayı içine alan bir bedesten, on sekiz değirmen, on üç kahvehane vardı (Konya Vilâyeti Salnâmesi, 1302 senesi, s. 128-131). Bu iş yerlerinin mahiyetine bakıldığında Isparta'nın iktisadî kapasitesinde darlaşma tesbit edilebilir. Muhtemelen gülcülük ve halıcılığın XX. yüzyıl başlarından itibaren şehir ekonomisinde etkili bir rol oynamasıyla bu darlık aşılmıştır. Halıcılığın gelişmesinde İzmir halı ihracat şirketlerinin önemli payı olmuş ve halı tezgâhlarının sayısı artmıştır.

Salnâmelerdeki bilgilere göre XIX. yüzyılın son çeyreğinde Isparta'da yedisi minareli yedisi minaresiz on dört cami, altmış dört mescid, etrafı kâgir duvarla çevrili şehir dışında bir namazgâh, sekiz medrese, 377 ciltlik bir kütüphane, sekizi Rumlar'a, biri Ermeniler'e ait dokuz kilise, bir rüşdiye (1860), otuz yedi sıbyan mektebi (bunlardan altısı Rumlar'a, biri Ermeniler'e aitti), altı hamam, yedi han bulunuyordu (a.g.e., 1300 senesi, s. 116-118; aynı bilgiler Kāmûsü'l-a'lâm'da da tekrarlanmıştır, bk. II, 857-858). Ayrıca şehirde resmî bina olarak bir hükümet konağı (yenilenmesi 1880) ve telgrafhâne binasıyla askerî kışla ve 1833'te karantinahâne olarak yapılan ve daha sonra askerî depo olan bina vardı.

1908'de Isparta'daki tarihî âbideler ve mekteplerle ilgili en geniş bilgi Böcüzâde'nin eserinde bulunmaktadır. Böcüzâde şehirde on beş cami ve kırk dört mescid sayar. Camilerden en önemlileri Ulucami'dir (Kutlu Bey Camii). Buraya ait 1429 tarihli bir vakfiye ile cami minaresi temelinde karışık şekilde yazılmış 478 (1085) tarihi Böcüzâde tarafından tesbit edilmiştir (Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi, I, 74). Ancak bu sonuncu tarihin yanlış okunmuş olma ihtimali yüksektir. 1914'teki depremde yıkılan cami yeniden yaptırılarak bugüne ulaşmıştır. Hacı Abdi Efendi (İplik Pazarı) Camii çarşı civarında bulunmakta olup XVI. yüzyıl yapısıdır. Bunun 970'te (1563) inşa edildiği yazılıdır. Halil Hamîd Paşa'nın sadrazamlığı sırasında şehirde giriştiği imar hareketleri bu cami etrafında teşekkül etmiştir. Buranın doğu ve batı yanlarına birer kanat ekletmiş, doğu tarafına bir minare ve kütüphane ile avlusuna şadırvan, iki katlı son cemaat

yeri ve bir muvakkithâne, cami avlusu kapısının üstüne bir çırak okulu yaptırmış (1197/1783), burası Halil Hamîd Paşa Camii adıyla da anılmıştır. Hamîd sancak beyi olan İskender Paşa oğlu Firdevs Bey adına yapılan cami vakfiyesi Rebîülevvel 973 (Ekim 1565) tarihini taşır ve bunun Mimar Sinan yapısı olduğu belirtilir. Diğer mâbedler arasında, çinilerle süslü olduğu için Çinili Cami de denen Abdi Paşa (Peygamber) Camii (1196-1197/1782-1783), çarşı içinde Derviş Paşa (Ferâhiye) Camii (1231/1816), Keçeciler mahallesinde Hızır Bey Camii (XIV. yüzyıl), Yaylazâde mahallesinde Karabelâ Mescidi'nin genişletilmesiyle yapılan Meydan Camii (1315/1898) sayılabilir. Böcüzâde, bunların dışındakilerin küçük mescidler olduğunu belirterek bazılarının adlarını verir (Tabakhâne, Kıncızâde, Hisar Efendi, Alâeddin Efendi, Yenice ve Dere camileri). Ayrıca Rumlar'a ait on kiliseden en eskisinin Temel mahallesindeki Aya Nikola olduğunu, 1061'de (1651) eski temelleri üzerinde yeniden yaptırıldığını; Çavuş mahallesinde Hızır İlyas (Aya Yorgi), III. Selim zamanında tamirine izin verilen (1794) Emre ve Kemer mahalleleri kiliseleri (her ikisi de Meryem Ana adını taşır), Temel mahallesinde 1220'de (1805) yeniden yaptırılan Azılıoğlu (Cebrâil / Mîkâil) kilisesinin bulunduğunu yazar (a.g.e., I, 83-84). Başlıca medreseler Sâdiye, Şâkirzâde, Harâbîzâde, Hasan Efendi, Müftî Efendi, Mehdioğlu adlarını taşır. Ayrıca bir mevlevîhâne, beş tekke, dokuz han, altı hamamın adlarını verir. Mevlevîhânenin bulunduğu yerde 300 yılına ait bir kilise kitâbesinin varlığından da söz edilir.

İdarî Yapı. Osmanlı yönetimi altında Isparta ve yöresi eski beyliğin adını taşıyan bir idarî bölge haline getirilmişti. Hamîdili veya Hamîd sancağı denilen bu idarî

birim Anadolu eyaletine bağlı olup 1522'de Karaağac-ı Gölhisar, Yavice, Irle, Burdur, Uluborlu, Keçiborlu, Gönen, Isparta, Eğridir, Afşar, Ağlasun, Yalvaç, Karaağac-ı Yalvaç adlı kazalardan ve Anamas, Yıva (Bavlu), Kartas, Ağros nahiyelerinden oluşuyordu. 1568'de Yavice, Siroz ve Kemer, Irle, Karaağac-ı Yalvaç birer nahiye olarak zikredilmişti. Sancakta kasaba veya şehir hüviyeti taşıyan on iki yerleşme yeri olup bunlar başta Isparta olmak üzere Eğridir, Uluborlu, Burdur, Gönen, Keçiborlu, Barla, Yalvaç, Karaağac-ı Yalvaç, Afşar, Gölhisar, Ağlasun'dan ibaretti. XVI. yüzyılda toplam köy sayısı 500 civarındaydı ve nüfus 1522'den 1568'e kadar ortalama % 50 nisbetinde bir artış göstermiş, 13.000 hâneden 24.000

hâneye yükselmiştir. XVII ve XVIII. yüzyıllara ait veriler düzenli olmamakla birlikte sancağın durumunu koruduğu söylenebilir. Asıl önemli değişiklikler XIX. yüzyıldaki idarî düzenlemeler sırasında gerçekleşti. 1846'da Karaman / Konya vilâyetine bağlanan Isparta 1867'de bu vilâyetin bir sancak merkeziydi. 1857'de Karaman eyaletine bağlı Hamîd sancağı, Isparta ve nâhiye-i Pavlu, Ağlasun ve nâhiye-i İncipazarı, Eğridir, Barla, Yalvaç, Karaağac-ı Yalvaç, Hoyran, Uluborlu, Keçiborlu, Afşar, Agras, Gönen'den oluşuyordu. 1877'de ise sancak (Isparta), Eğridir, Uluborlu, Karaağaç ve Yalvaç kazalarına ayrılmıştı. Bu durumunu uzun süre koruyan sancağın merkez kazası Senirkent ve Keçiborlu nahiyelerine sahipti. 1831'de Hamîd sancağı 39.311 erkek nüfustan ibaretti. 1869'da sancakta toplam 240 köy, tahminen 50.000 dolayında nüfus varken bu rakamlar 1877'de 280 köy, 64.000 nüfus şeklinde idi. 1882'de Isparta merkez kazası iki nahiyesi, yirmi dokuz köyü ile birlikte toplam 3320 hânede 2087'si Rum, 235'i Ermeni 8559 erkek nüfusa mâlikti. Kāmûsü'l-a'lâm'da ise köy sayısı elli iki olarak gösterilirken nüfus toplamı 45.000 olarak belirtilir. 1908 yılı başlarında Hamîd sancağının dört kazası, altı nahiyesi ve 209 köyü vardı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ahkâm, nr. 71, s. 42; BA, TD, nr. 30, 121, 438, s. 285-331 (tıpkıbasım: 438 Numaralı Muhasebe-i Vilayeti Anadolu Defteri, 937/1530, I, Ankara 1993); nr. 994, BA, Temettuat Defterleri, nr. 10119, s. 1-385; TK, TD, nr. 51; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 76; a.mlf., Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, III, 62; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 315; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 59; a.e. (Atsız), s. 131; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 209, 225, 241; Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 26; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 98; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, I, 98; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 639; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 283-284; P. Lucas, Voyage du Sieur Paul Lucas, Paris 1719, I, 252-253; Texier, Küçük Asya, III, 262; F. V. J. Arundell, Discoveries in Asia Minor, London 1834, I, 348-355; W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor,

London 1842, I, 483; Cuinet, I, 846-852; F. Sarre, Reisen in Kleinasien, Berlin 1896, s. 167-168; Böcüzade Süleyman Sâmi, Kuruluşundan Bugüne Kadar Isparta Tarihi (s. nşr. Suat Seren), I-II, İstanbul 1983; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 432-453; Konya Vilâyeti Salnâmesi, 1300 senesi, 16. defa, s. 116-118, 221; a.e., 1302 senesi, 18. defa, s. 128-131; Süleyman Şükrü, Seyahati Kübrâ, Petersburg 1907, s. 55-58; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler II, İstanbul 1347/1929, s. 217-220, 224, 246-247; Nuri Katırcıoğlu, Bütün Isparta, Ankara 1958; B. Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamhylien, pisidien und Lykien im spätmittelalter, Wiesbaden 1964, s. 2, 8; a.mlf., "Isparta", EI² (İng.), IV, 210-211; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 265-267; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihî Coğrafyasına Giriş I, Ankara 1988, s. 137, 181, 238; Zeki Arıkan, XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı, İzmir 1988, tür.yer.; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Isparta", BTTD, I/5 (1968), s. 74-79; Bilge Umar, Türkiye'deki Tarihsel Adlar, İstanbul 1993, s. 155, 751-753; Nuri Köstüklü, 1820-1836 Yıllarında Hamid Sancağı ve Türkiye, Konya 1993; Isparta Yıllığı, Cumhuriyetimizin 60. Yılında, Ankara, ts.; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Isparta'da Selçukîler Devrine Âit Bir Çeşme Kitabesi", Ün, I/2, Isparta 1934, s. 29-36; a.mlf., "Onuncu Asırda Hamidili'nde Arazi, Hasılat, Nüfus ve Aşiretlerin Vaziyetleriyle Vergi Sistemleri", a.e., VII/73-74 (1940), s. 1009-1014; a.mlf., "Isparta Kelimesinin Eski İmlamızda Yazılış Şekilleri", a.e., VII/84-86 (1941), s. 1170-1171; a.mlf., "Isparta Vesikaları", a.e., VIII/87-90 (1941), s. 1245-1253; Tahir Erdem, "Isparta'da Sülü Bey Mahallesinde Yılankıran Çeşmesi Kitabesi", a.e., I/5 (1934), s. 75-78; Neşet Köseoğlu, "Kutlubey Camisi ve Vakfiyesi", a.e., III/25 (1936), s. 354-355; a.mlf., "Isparta Kitâbeleri", a.e., III/28-29 (1936), s. 386-388, 401-405; Fehmi Aksu, "Isparta'nın Ekonomik Hayatı ile İlgili Tarihî Vesikalar", a.e., IV/39 (1937), s. 510; a.mlf., "Sicillere Göre Isparta'da Kaçgunluk Devri", a.e., IV/47 (1938), s. 667-669; a.mlf., "Isparta'nın Mahalle Adları Üzerinde Bir Araştırma", a.e., XI/123-124 (1944), s. 1715-1718; E. Honigman, "L'origine des noms de Balıkesir de Burdur et d'Eğridir", Byzantion, XIV, Bruxelles 1939, s. 655; Naci Kum, "Isparta'da Çulhacılık Hakkında Bir Vesika", Ün, X/116-117 (1943), s. 1605; Çağatay Uluçay, "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?", TD, VI/9 (1954), s. 67; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 857-858; Besim Darkot, "Isparta", İA, V/2, s. 681-683.

Feridun Emecen

Bugünkü Isparta.

Millî Mücadele yıllarını İtalyan saldırısına uğrayarak atlatan Isparta, sönükleşmiş ve nüfusu imparatorluk devrine göre azalmış bir şekilde Cumhuriyet dönemine girdi. Yapılan ilk sayımda (1927) şehrin nüfusu 15.000'i biraz geçiyordu (15.855) ve bu rakam arada bazan düşüşler de göstererek 1950 sayımına kadar fazla değişmedi (1935'te 18.433, 1940'ta 18.313, 1945'te 17.292, 1950'de 18.363). Cumhuriyet döneminin başlarında Isparta, Akdağ'dan inen Isparta çayının iki yakasında yer alıyor ve rakımı 1040 m. civarındaki düzlükte kurulmuş iş ve ticaret merkeziyle 1080 metreye doğru gittikçe yükselen mahallelerden meydana geliyordu. 1924 yılında kurulan Halı İpliği Fabrikası, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Isparta'nın simgesi haline gelmiş olan halı üretiminin gelişmesini sağladı. O yıllarda halı atölyeleri güneyde derenin iki kenarında toplanmıştı ve en muteber semtler de merkezle bu eski sanayi alanını birbirine bağlayan eksenin etrafında bulunuyordu. Bu durum, 1936 yılında Eğridir-Karakuyu demiryolu hattı üzerindeki Bozanönü İstasyonu'ndan ayrılan 14 kilometrelik bir kolun şehre ulaşmasına kadar devam etti. Bu tarihten sonra merkezi istasyona bağlayan caddenin açılması üzerine yerleşmenin ağırlığı bu caddenin çevresine kaydı. İstasyon caddesinin iki yanındaki Kepeci ve İstiklâl mahalleleri daha çok rağbet görmeye ve şehir daha alçak kesimlere doğru büyümeye başladı. Demiryolu ve istasyon uzun yıllar iskânın kuzey ve kuzeydoğuya doğru genişlemesine engel olduysa da sonraki yıllarda büyüme bu yönlere de sıçradı ve istasyonun kuzeyinde Sanayi mahallesi, doğu ve kuzeydoğusunda da Davraz mahallesi teşekkül etti.

Isparta'nın gelişimi, düzenli karayollarının canlandırdığı ticaret sayesinde 1950'li yıllardan sonra daha belirgin bir hal aldı. Buna ek olarak gülyağcılığın kooperatifleşmesi (1948) ve halıcılıktaki ilerlemeler sermayenin hızla örgütlenmesini sağladı. Ticaret ve sanayi alanındaki bu hareketlilik göç akınlarını da kamçıladı ve böylece Isparta çevrede oturanlar için bir çekim merkezi haline geldi; 1950 sayımında nüfus 20.000'e (18.363), 1955 sayımında da 25.000'e yaklaştı (24.567). Bu gelişmeler sonucunda şehir kuzeye doğru modern binalarla yayılırken doğudaki

Karaağaç ve güneydoğudaki Gülcü mahallelerinde ilk gecekondulaşma başladı; daha sonraki yıllarda Bağlar, Bahçelievler, Sanayi ve Yedişehitler mahallelerindeki gecekondular da bunlara eklendi. 1960 sayımında nüfus 35.000'i aştı (35.981) ve aynı yıl İmar ve İskân Bakanlığı tarafından bir imar planı yaptırıldı; bu plan şehrin 290 hektara yayılmasını ve nüfusunun da

50.000'e ulaşmasını öngörüyordu. 1965 sayımında tesbit edilen 42.901 nüfus planda öngörülen rakama yaklaştı; fakat alan açısından büyüme pek düzenli olmadı ve özellikle kuzeydeki Bahçelievler, batıdaki Yayla, güneydoğudaki Gülcü ve doğudaki Karaağaç mahallelerinde tasarlanan sınırların dışına taştı. Bu sebeple 1968 yılında söz konusu aksaklıkları düzeltmek için başka bir plan hazırlandı ve eski planda fazla bir değişiklik yapılmadan sadece şehrin yeni gelişen kesimleri göz önüne alınarak yol ağı genişletildi. Burdur-Konya, Burdur-Antalya ve Konya-Antalya transit bağlantısını sağlayacak bir çevre yolunun önerilmesi 1968 planının en önemli özelliklerindendir.

1975 yılında Isparta'nın otuz mahallesi vardı (Bağlar, Bahçelievler, Çelebiler, Davraz, Dere, Doğancı, Emre, Gazikemal, Gülcü, Gülevler, Gülistan, Halifesultan, Hızırbey, Hisar, İskender, İstiklâl, Karaağaç, Keçeci, Kepeci, Kiracılar, Kurtuluş, Kutlubey, Pîrîmehmet, Sanayi, Sermet, Sülübey, Turan, Yayla, Yenişehitler, Yenice) ve buralarda 62.870 kişi yaşıyordu. Nüfusun hızlı artması ve iskân edilen yerlerin yine planlanan sınırların dışına taşması 1976'da tekrar yeni bir plan yapılmasını gerektirdi. Bu planda kuzeye bir organize sanayi bölgesi önerildi. Bu alan için Çünür köyü yakınında yer ayrıldığından bu köy belediye sınırları içine alınarak mahalle statüsüne kavuşturuldu. Ayrıca şehrin kuzeyi yüksek öğrenim kurumlarının kampusu olarak düşünüldü ve daha sonra buraya Süleyman Demirel Üniversitesi kuruldu. Çünür köyü gibi çevredeki başka köylerin de eklenmesi ve bazı mahallelerin ikiye bölünmesiyle mahalle sayısı arttı ve 1994 yılında kırkı buldu; Anadolu, Ayazmana, Binbirevler, Çünür, Fatih, Halıkent, M. Tönge, Sidre, Vatan ve Zafer yeni oluşan mahallelerdir.

İş yerleri şehrin hemen hemen geometrik merkezinde bulunur. Geniş mekân ihtiyacı duyan sanayi kuruluşları dış kesimlere doğru taşma eğilimi gösterirse de büyük firmaların, özellikle Isparta ile âdeta özdeşleşmiş olan

halı ve gülyağı ticaretini denetleyen firmaların satış büroları merkezî alanda yer alır. Gülyağcılık Isparta'nın dış satımında en önemli yeri tutar; Fransız parfümeri sanayii Bulgaristan gülyağından sonra en çok Isparta'nınkini kullanır. Gülistan, Gülcü, Gülevler ve Halıkent gibi mahalle adları, sanayi kollarının şehrin hayatında ne derecede önem taşıdığını ortaya koyar. Sanayide bu iki geleneksel kolun dışında bir çeşitlilik de dikkati çeker (şarap, yem, çimento, çeşitli gıda vb.). Nüfus ilk defa 1985 yılında 100.000'i aşmış (101.215), 1990'da 112.117'ye ve son sayımın yapıldığı 1997'de de 134.271'e ulaşmıştır.

Isparta ili Burdur, Afyon, Konya ve Antalya illeriyle çevrilidir. Merkez ilçeden başka Aksu, Atabey, Eğirdir (Eğridir), Gelendost, Gönen, Keçiborlu, Senirkent, Sütçüler, Şarkîkaraağaç, Uluborlu, Yalvaç ve Yenişarbademli adlarında on iki ilçeye ayrılmıştır. 8933 km² genişliğindeki Isparta ilinin 1997 sayımına göre nüfusu 461.571, nüfus yoğunluğu ise 52'dir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1995 yılı istatistiklerine göre Isparta'da il ve ilçe merkezlerinde 210, kasabalarda 134 ve köylerde 256 olmak üzere toplam 600 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise doksan yedidir.

BİBLİYOGRAFYA

X. de Planhol, de la Plaine Pamphylienne aux lacs Pisidiens, Paris 1958, s. 126, 160, 329, 380, 381, 386, 389; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi: 1918-1938, Ankara 1983, s. 568; Talip Yücel, Türkiye Coğrafyası, Ankara 1987, s. 90; Besim Darkot, "Isparta Çevresinde Coğrafî Görüşler I-III", Enerji, I/1, Isparta 1937, s. 2-7; I/2 (1937), s. 30-43; I/3 (1937), s. 73-76; a.mlf.-, "Isparta", İA, V/2, s. 681-683; Fehmi Aksu, "Isparta'nın Mahalle Adları Üzerinde Bir Araştırma", Ün, XI/123-124, Isparta 1944, s. 1715-1718; Ahmet Ardel, "Göller Bölgesinde Morfolojik Müşahedeler", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, I/2, İstanbul 1951, s. 5.

Metin Tuncel

ISPARTA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

ISSIK KÖL

(bk. ISIK GÖL).

ISSIZ HAN

Bursa yakınlarında XIV. yüzyıl sonlarında inşa edilen han.

Bursa'nın 65 km. kadar batısında, Karacabey ilçesine bağlı Seyran köyü yakınında Ulubat gölünün kuzey sahilinde bulunmaktadır. Burası, Roma döneminden beri İzmir'den İstanbul'a uzanan yolun önemli bir noktasını oluşturuyordu. Yapı, Anadolu'daki ticaret yolları üzerinde özellikle Selçuklular devrinden kalma pek çok benzeri bulunan kervansaraylardan biridir. Issız Han'ın önemi, Selçuklu kervansaraylarının mimari özelliklerini taşıyan bir erken Osmanlı dönemi yapısı olmasıdır. Cümle kapısı üzerindeki kemerin içinde yer alan, girift bir sülüs hatla yazılmış iki satırlık Arapça kitâbeye göre 797 (1394-95) yılında Celâleddin Eyne Bey b. Felek Meliküddin tarafından yaptırılmıştır. Balıkesir-Karesi subaşılığı görevinde bulunan ve I. Kosova Savaşı'nın

kumandanlarından olan Celâleddin Bey, 808'de (1405) Şehzade Süleyman ile Îsâ Bey arasında Ulubat'ta meydana gelen çarpışmada ölmüştür.

Issız Han, Bursa gibi büyük bir merkezin yakınında ve işlek bir yol üzerinde bulunmasından dolayı eski tarihlerden itibaren seyyahların uğradıkları ve seyahatnâmelerinde bahsettikleri bir yapı olmuştur. Aslında bir papaz olan Stephan Gerlach, XVI. yüzyılın son çeyreğinde Bursa'ya yaptığı seyahat sonrasında Ulubat üzerinden Karacabey'e giderken uğradığı bu handan "kervansaray" diye bahseder. Seyyah Richard Pococke 1740 yılı yazında bu hanı görmüş, 1779'da Bursa'yı ve yakın çevresini gezen İtalyan rahip Dominico Sestini, Hassis Han dediği bu yapıyı etraflı şekilde anlatmıştır. 1834 yılında Bursa'da incelemelerde bulunan Fransız mimarı Charles Texier yapıdan Kırsız Han, bundan bir yıl sonra mart ayında Bursa'ya uğrayan William J. Hamilton ise Kız Hanı diye söz etmektedir. George Perrot ise yapıyı 1861 yılında görmüştür.

Kuzey-güney doğrultusunda uzunlamasına dikdörtgen planlı, 42,30 × 21,30 m. boyutlarında bir yapı olan Issız Han'ın cümle kapısı güneydeki dar cephede, sivri kemerli yüksek ve derin bir eyvanın içinde yer almaktadır. İki

yan duvarlarından dikdörtgen nişlerle genişletilmiş, cümle kapısı çift kademeli kör bir kemer içine alınmıştır. Kapının iki yanında dışa kapalı dikdörtgen planlı birer mekân bulunmaktadır. Üzerleri beşik tonozlarla örtülü olan bu odalar birer kapı ile ana mekâna açılmaktadır. Ana mekân, köfeki taşından yapılmış beşerli iki pâye sırasının ayırdığı üç nefli (sahn) bazilikal bir plana sahiptir. Dairevî kemerleriyle bağlantılı olan bu pâyeler nöbetleşe olarak haçvari ve dikdörtgen kesitli biçimde yerleştirilmiş, neflerin üzerleri uzunlamasına tuğladan yapılma beşik tonozlarla örtülmüştür. Ortada yer alan nefin zemini yanlara göre 0,64 m. kadar yükseltilmiş, bu yükseklik örtü sistemine de yansıtılmıştır. Yolcuların kullanımına mahsus olan ortadaki nefte, granitten yapılma dörder adet bodur sütun üstünde, yekpâre taştan basık kemerler üzerinde yükselen iki baca bulunmaktadır. Tuğla örgülü olan bu bacalar tavana doğru kademeli biçimde daralmaktadır.

İki pencere dışında hanın diğer on dokuz penceresi mazgal şeklindedir. Bunun sebebi hiç şüphesiz ısı kaybını önleme ve güvenliği sağlama düşüncesidir. Bugün oldukça harap durumda bulunsa da yapının üzerini iki yana eğimli bir kırma çatının örttüğü anlaşılmaktadır.

İri blok kesme taş ve tuğla malzeme kullanılarak temiz bir işçilikle inşa edilen yapının duvarlarında iki sıra taş, dört sıra tuğla dizisi almaşık olarak kullanılmıştır. Tonoz ve kemerlerle bacalardaki malzemenin tamamı tuğla ise de bunlarda süs unsuru yoktur. Bunun yanında, eyvanın doğu yan duvarındaki nişte tuğlanın dekoratif örgülü olarak kullanıldığı dikkati çeker. Burada tuğlaların yatay ve dikey durumda yerleştirilip “meander” motifi meydana getirildiği görülür ki yapıda bu basit süslemeden başka süslemeye rastlanmaz. Binanın inşasında kullanılan blok taşlar, yapının yakınındaki Apollonia (şimdi Gölyazı) şehri harabelerinden alınmış olmalıdır. Duvarların dış yüzünün değişik yerlerinde bulunan bazı mimarî parçalarla üzeri yazılı taşlar da antik yapılardan devşirilmiştir. Bunlara sütun gövdeleri de eklenebilir. Ocaklara ait sütun başlıkları antik malzeme olsa da bunların üzeri Türk üslûbunda işlenmiştir. İşçilikleri oldukça kaba görünen bu başlıklar üç ayrı tiptedir. Bir kısmı baklavalı tipin sade örnekleri olup iki başlık köşelerinde uçları aşağı doğru yönelik mızrak ucu yapraklar bulunan kesik piramit biçimindedir. İkinci ocağın sütun başlıkları ters döndürülmüş çok kenarlı kesik piramidal biçime sahip olup kıvrılmış yaprak uçlarıyla

köşeleri pahlanmıştır.

Erken Osmanlı döneminde eski mimari geleneklere bağlı kalınarak inşa edildiği anlaşılan yapı halen depo vazifesi görmektedir. Son olarak 1956 yılında restore edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Gerlach, Stephan Gerlach dess Aelteren Tage-Buch, Frankfurt 1674, s. 257; R. Pococke, A Description of the East and Some Other Countries, London 1745, II, 118; A. Dominico Sestini, Voyage dans la Grèce asiatique à la péninsule de Cyzique, à Brousse et à Nicée, Paris 1789, s. 81-82; W. Turner, Journal of a Tour in the Levant, London 1820, III, 189; W. J. Hamilton, Researches in Asia Minor, London 1842, II, 92; Ch. Texier, Asia mineure, Paris 1862, s. 142; G. Perrot - E. Guillume, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, Paris 1872, I, 176; F. W. Hasluck, Cyzicus, Oxford 1910, s. 84-85, rs. 7, plan 8; Ekrem Hakkı Ayverdi, “Le premier siècle de l’architecture ottomane”, First International Congress of Turkish Arts, Ankara 1961, s. 60-61; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 526-530, rs. 899-911; Umberto Secondo, “En Early-Ottoman Han Near Lake Apolyont”, Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca, Napoli 1965, s. 221-234, lv. CX-CXX, rs. 1-20; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 87-88, rs. 81-82; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 10, 99, 160, 174; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarîsi, İstanbul 1986, s. 78-80; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi’nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 654-655, rs. 728-729; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 385-388, rs. 222-224, şekil 111; Gönül Öney, Beylikler Devri Sanatı: XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989, s. 26, plan 22, rs. 28; J. A. R. Munro, “Explorations in Mysia”, Journal of the Royal Geographical Society of London, VII, London 1897, s. 51.

Enis Karakaya

ISTABL

(إصطبل)

Hükümdarlık sarayına ait binek ve yük hayvanlarının barındırıldığı yer.

Kelimenin aslı halk Grekçe'sinde "ahır" anlamına gelen stablon (stablion, staulon; Lat. stabulum) olup Gassânîler zamanında İslâm literatürüne girmiş ve "saray ahırı" karşılığında kullanılmıştır; Arapça'nın kurallarına göre ıstablât, asâbil şekillerinde çoğullarının da türetildiği görülür.

Emevîler döneminde büyük sarayların yanına ahırlar da yapılmış, ancak bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır; varlıkları bazı elçi raporlarından öğrenilebilmektedir. Abbâsîler zamanında başta Bağdat olmak üzere bazı yerlerde atlar ve filler için taştan muhteşem ıstabllar inşa edilmiştir. Abbâsîler'de saray ahırının âmiri olan mîrâhur halifenin maiyeti erkânından biriydi. Kahire'de de Fâtımîler'in özellikle sarayların ve hanların yanına yüzlerce, hatta binlerce hayvanı alabilecek kapasitede büyük ahırlar yaptırdıkları bilinmektedir. Buralarda "kayyim, müdebbir, mütevelli, üstat, müşrifü'l-ıstablât" unvanları altında birçok görevli bulunurdu. Istabllar aynı zamanda posta ve haberleşme hizmetlerinin de görüldüğü yerlerdi. Fâtımîler zamanında Mısır'da çeşitli adlar altında yapılan ahır harcamaları için Dîvânü'l-ıstablât kurulmuştu. Eyyûbîler ve Memlükler döneminde de atların beslenip bakıldığı yere ıstabl denirdi.

Mağrib Arapçası'nda ıstabl kelimesine pek rastlanmazken bunun Endülüs lehçesinde mevcut olduğu görülür. Fas'tan Tunus'a kadar Kuzey Afrika'da at ve katırların barındığı yere rivâ denirdi. Endülüs Emevîleri zamanında İspanya'da çok sayıda ıstabl inşa edilmişti. Ahırların genel idaresi "sâhibü'l-hayl" unvanıyla anılan bir görevlinin uhdesindeydi. Arîf yük hayvanlarından sorumluydu; bir diğer görevli ise develerle meşgul olurdu.

İran'da kurulan İslâm devletlerinin ıstabl teşkilâtında Abbâsî tesiri büyüktü. "Ahır beyi" anlamında kullanılan âhursâlâr unvanı Sâsânîler'in ahavarasalar kelimesinden geliyordu. Istabllarda savaş atlarından başka cirit

ve av amacıyla kullanılan hayvanlar da beslenirdi. Hârizmşahlar devrinde atlardan ve şahinlerden oluşan av hayvanlarının bakımı “emîr-i şikâr” denilen görevlinin sorumluluğu altındaydı. Karahanlı hükümdarlarından Şemsülmülûk Nasr b. İbrâhim Tamgaç Han’ın Buhara yakınlarında bir sarayla bunun yanında saray atları ve diğer hayvanlar için guruk veya koruk denilen dört tarafı kapalı bir avlu yaptırdığı bilinmektedir. Gazneliler zamanında saray ahırlarının âmiri âhursâlâr veya emîrâhur unvanıyla tanınıyordu. Gazneliler askerî amaçlarla fil de kullanır ve bunları “filhâne” adını verdikleri yerlerde barındırırlardı. Gazne’deki filhâne 1000 fil kapasiteliydi. Selçuklu sultanları Rey, İsfahan ve Merv gibi şehirlerde ahırlar yaptırmışlardır. Saray ahırlarının âmirine mîrâhur veya ahur beyi denirdi. Safevîler devrindeki ıstabl teşkilâtında iki önemli ahır görevlisinden birinin unvanı mîrâhurbaşı-yı cilâv, diğerininki ise mîrâhûrbaşı-yı sahrâ idi. Bunlardan birincisi merkezdeki, ikincisi taşradaki saray ahırlarından sorumluydu.

Eyyûbîler’de mîrâhur unvanlı bir görevlinin bulunduğu bilinmektedir. Bu devletin mirasçısı durumundaki Memlükler’de sultana ve yakınlarına ait ahırlar, Memlük hükümdarlarının ikametgâhının yer aldığı Kal‘atülcebel’de bulunurdu. Resmî adı Istabl-ı Sultânî olan saray ahırının nâzırı mîrâhur-ı kebîr unvanını taşırdı. Bir süre Memlük sultanlarına halife tarafından yapılan ahdi yenileme merasimi Istabl-ı Sultânî’de icra edilmişti.

Moğollar’da saray ahırlarının en büyük görevlisine “ahtacı” veya “aktacı” denirdi. Hint-İran literatüründe ıstabl terimine pek rastlanmasa da Hindistan’daki Türk devletlerinde saray ahırları mevcuttu. Pâygâh adı verilen bu ahırlar Gazneliler aracılığıyla İran tesiri altında teşkilâtlanmıştı. Dehli Sultanlığı zamanında pâygâhın önemli bir devlet müessesesi olduğu anlaşılmaktadır. Burası mîrâhur, şahne-yi âhur veya ahur beyi tarafından idare edilirdi; bazan da bu hizmet sağ ve sol ahur beyi denilen görevliler arasında paylaşılırdı. Alâeddin Muhammed Şah Halacî’nin pâygâhında 70.000 at vardı. 1340 yılına doğru Dehli Sultanı Muhammed b. Tuğluk, Moğol ileri gelenlerine ve başka hükümdarlara binlerce Arap atı dağıtmıştı. Tâbi beyler ve önemli yollara yakın yerlerdeki yüksek dereceli eyalet görevlileri de sultana atlar gönderirlerdi. Merkezdeki divanlardan birinde pâygâha gelen atlar için ödenmek üzere para ayrılır, bazan da bu atlar yıllık vergiye mahsup edilirdi. XIV. yüzyıla doğru pâygâh mevki itibariyle beş

kısma ayrılmıştı. Büyük ve ikinci pâygâhlar başşehir Delhi’ye yaklaşık 160 km. uzaklıkta idi; üçüncü pâygâh Delhi’deydi ve “pâygâh-ı mahalli hâs”

adıyla anılırdı. 1200 atın barındığı dördüncü pâygâh, “pâygâh-ı şikârhâne-i hâs” denilen saray doğancılığı ve avcılığı teşkilâtına bağlanmıştı. “Pâygâh-ı bârgîrdârân-ı bendegân-ı hâs” adıyla anılan beşincisi ise saray görevlilerine ve gulâmlarına binek hayvanı sağlardı. Pencap’ın doğusundaki büyük pâygâhta gayri müslimler devlet için askerî amaçlı at yetiştirmekle yükümlüydüler. Dehli Sultanlığı’nda filhâne daha sonraki Hint-İslâm devletlerinde olduğu gibi pâygâhın farklı bir bölümüydü ve “şahne-yi fîl” denilen yüksek dereceli bir görevlinin idaresindeydi.

XV ve XVI. yüzyıllarda Hindistan’da Mâlvâ Sultanlığı, belki de at ticaretiyle varlığını sürdüren tek Hint-İslâm devletiydi. 1422 yılına doğru Sultan Hûşeng, savaş filleriyle değişmek üzere değerli bir at sürüsünü devamlı hazır tutardı. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Ekber Şah’ın hükümdarlık ahırının teşkilâtı hakkında ayrıntılı bilgiler vardır. Saray ahırı “tavîle” (tavla) denilen bölümlere ayrılmıştı. Bunların tamamında 12.000 at vardı. At tâcirleri emîn-i kervansaray denilen bir görevli tarafından denetlenirdi. Ot ve saman tahsisatı sıkı kurallara bağlanmıştı. Istabl imalâthanesinde ise at takımlarıyla ilgili çeşitli görevliler bulunurdu. XVII. yüzyılda imalâthane “ahta beyi” unvanıyla anılan yetkilinin idaresindeydi. Her tavîlede bir daruga (müfettiş), bir müşrif (muhasebeci) ve bir dîdevâr (bekçi, gözetici) görev yapar, ayrıca koşum takımlarından sorumlu ahtacı, atları eğiten çâbüksüvâr, beygirleri eğiten bârgîrsüvâr, her on seyisin başı olan mîrdehe ile baytar ve bir de nakib bulunurdu. İki atın bakımıyla bir seyis ilgilenirdi. Tavîlenin öteki görevlileri cilavdarlar, nalbantlar, saraçlar, âbkeşler, ferrâşlar ve sipendsûzlar idi. Aralarına yabancı hayvanlar karışmasın diye ıstabldaki atların her biri işaretlenirdi. İhmal yüzünden ölen, çalınan veya yaralanan atın bakıcıları çeşitli cezalara çarptırılırdı. Şütürhâne (deve ahırı), filhâne, gâvhâne (öküz ahırı) ve esterhâne de (katır ahırı) ıstabl teşkilâtı içerisinde düzenlenmişti.

Osmanlı Devleti’nde padişaha ve saray mensuplarına ait atların barındığı Has Ahur’un resmî adı Istabl-ı Âmire’dir. Osmanlılar, diğer bazı müesseseler gibi Has Ahur teşkilâtını da Selçuklular’dan ve Memlükler’den almışlardır. Padişah saray veya köşklerinin olduğu yerlerde mutlaka atlar

için ahırlar da yer alırdı. İlk sarayın bulunduğu Bursa'daki Has Ahur hakkında fazla bilgi yoktur; Edirne'deki ise varlığını İstanbul'un fethinden sonra da sürdürmüştür.

İstanbul'da başta Topkapı Sarayı olmak üzere şehrin birçok yerinde has ahurlar vardı. Asıl Istabl-ı Âmire, Topkapı Sarayı'nın ikinci kapısından girilince sol taraftaydı; burada atlardan başka deve, katır gibi yük hayvanları da bulunurdu. Topkapı Sarayı'nın inşa edildiği yıl olan 883'te (1478) Istabl-ı Âmire'de bir emin, bir kâtip, bir kethüdâ, on üç saraç, yirmi altı seyis, beş nalbant, beş arabacı, üç saka, on altı katırcı, kethüdâ ile birlikte elli kadar deve bakıcısı ve iki eşekçi olduğu anlaşılmaktadır (Ahmed Refik, VIII/49 [1919], s. 20-23). Bu teşkilât zamanla büyüyüp genişlemiştir. Saraydaki Has Ahur'un, padişahın özel dairesini içine alan üçüncü avluya bir girişi vardır. Burada padişaha ve has kullarına ait 200 kadar seçkin at mevcuttu; iki atın bakımı bir seyise verilmişti. XX. yüzyıl başlarında Topkapı Sarayı'ndaki Has Ahur binası Harem Ağaları Hastahanesi, Bahçıvanlar Koğuşu ve Yakalı Baltacılar Ocağı olarak kullanılıyordu (Abdurrahman Şeref, I/6 [1910], s. 339-340). Bu Has Ahur'dan başka Topkapı Sarayı'nın sahil kısmında da bir ahır vardı. Enderun ricâliyle harem ağalarının atları ise halen Ahırkapı adıyla anılan yerdeki ahırda barınırdı; Vefa ve Kadırga semtlerinde de saray atlarına mahsus ahırlar bulunuyordu. Vefa'daki ıstablın 1782 yılına kadar mevcut olduğu, fakat bu yıl içinde çıkan büyük yangında buradaki ahırların da yandığı anlaşılmaktadır (Derviş Mustafa, vr. 17a). Ayrıca İstanbul dışında Edirne ve Bursa'dan başka Selânik başta olmak üzere Rumeli ve Anadolu'nun bazı yerlerinde de saray atlarına ait ahırların varlığı bilinmektedir. XIX. yüzyılda Dolmabahçe ve Yıldız saraylarının inşasından sonra ise Istabl-ı Âmire bu sarayların civarına taşınmıştır.

Istabl-ı Âmire'nin en büyük âmiri aynı zamanda Bîrun ağalarından olan mîrâhur idi. Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar tek olan mîrâhur sayısı, bu padişah zamanında mîrâhûr-ı evvel ve mîrâhûr-ı sânî olmak üzere ikiye çıkmıştır. Bu iki âmirin yönetiminde Acemi Ocağı'ndan alınan birçok görevli çalışırdı. Bunlardan birinci kethüdâ mîrâhûr-ı evvelin emrindeydi ve Istabl-ı Âmire'ye ait her türlü işe bakardı. Hazinedar, değerli taşlarla süslenmiş eyer ve at takımlarının muhafaza edildiği raht-ı hümâyun hazinesinin nâzırıydı. Bu hazine Istabl-ı Âmire'nin üst odalarında yer alırdı.

Raht-ı hümâyun hazinedarı buradaki değerli eşyanın listesini tutar ve bunun bir suretini defterdarlığa verirdi. Raht hazinedarının bir başka önemli görevi de Başmuhasebe Kalemi'ne bağlı kâtibiyle birlikte raht hazinesinin hesaplarını tutmaktı (Atâ Bey, I, 308). Raht-ı hümâyun hazinesinde padişahın eyer takımlarıyla meşgul olan ve gerektikçe bunları hazırlayıp ata vuranlara "rahtvan ağaları" veya "rahtvân-ı hâs" denirdi. Bunlardan başka her iki mîrâhurun emrinde emin, rûznâmeci, rûznâme halifesi ve voynuk kâtibi gibi görevliler vardı; ayrıca Has Ahur'a gelen arpa ve hassa çayırlardan biçilen otun malî kontrolünü yapan kâtipler bulunurdu. Devletin para sıkıntısı çektiği zamanlarda bazan Has Ahur'daki altın ve gümüş eşya Darphâne-i Âmire'de sikke haline getirilirdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 287).

At oğlanları veya seyislerle serâhurlar (salâhur) Istabl-ı Âmire'nin hademe zümresindendiler. Bunlardan mîrâhûr-ı evvele

bağlı at oğlanları İstanbul'daki has ahurlar ve haralarda çalışır, sefer zamanında padişahın ve maiyetindekilerin atlarına, ağırlıklarını taşıyan beygirlere bakarlardı. Mîrâhûr-ı sânîye bağlı at oğlanları ise Vefa semtindeki ahırlarla Edirne, Yanbolu, Hayrabolu ve Zara gibi yerlerde bulunan ahır ve haralarda çalışırlardı. Gerek at oğlanları gerekse yanlarında görev yapan şâkirdleri dış hizmete timarlı sipahi olarak çıkarlardı. Yanlışlıkla salâhur denilen serâhurların başlıca görevi at terbiyeciliği ve binicilikti. Resmî günlerde bunlar yetiştirdikleri atlara binerek hüner gösterirlerdi; mevcutları 2000 kişiyi bulurdu. Serâhurların âmiri terfi ederse ikinci mîrâhur olurdu.

Istabl-ı Âmire'de ayrıca saraç, nalbant, katırcı ve deveci adları altında hizmet bölükleri vardı. Bunlardan, mevcudu zamana göre altmış ile 300 kişi arasında değişen saraçlar eyer, koşum, yular imali vb. saraciye işleriyle uğraşırlardı. Birinci mîrâhurun emrinde çalışanlara birinci saraçlar veya hassa saraçları, ikinci mîrâhurun emrinde çalışanlara ise beygir saraçları veya ikinci saraçlar denirdi. Saraçlar kendi aralarında onar, on birer kişiden oluşan bölüklere ayrılırlardı. Her bölükte ayrıca şâkird denilen çıraklar bulunur, bunların arasında ölen saraçların oğulları da yer alırdı. Her saraç bölüğünde ayrıca kethüdâ, odabaşı, kürsîdâr ve rahtvan ağaları vardı. Terfi eden saraçlar genellikle timarlı sipahi olurdu. Hassa nalbantların mevcudu

300 civarında idi. Birinci mîrâhurluğa bağlı nalbantlar yaptıkları işe göre nal ve mıh yapanlar, hayvan nallayanlar, hayvanların hastalıklarıyla ilgilenen ve gerekenleri iğdiş edenler gibi sınıflara ayrılırlardı. Padişahın hususi atlarıyla ilgilenenlere ise esbân-ı hâssa nalbantları denirdi. Ayrıca ikinci mîrâhurluğa bağlı nalbantlar da vardı.

Harbende denilen katırcılar on bir bölüğe ayrılmıştı; görevleri şakirdleriyle birlikte saraya ait 2000 kadar katıra bakmaktı ve kendi aralarında yular, palan, kolan, koşum, kebe imal etme ve nalbantlık gibi meşgul oldukları işe göre sınıflara ayrılmışlardı. Mîrâhûr-ı evvele bağlı olan harbendelerin âmiri harbendebaşıydı; ondan sonra birinci bölüğün bölükbaşısı ile harbendeler kethüdâsı gelirdi. Istabl-ı Âmire'de harbende bölüklerinden başka her iki mîrâhurluğa bağlı sârbân (deveci) bölükleri de vardı. Deveciler genellikle Anadolu'nun değişik yerlerindeki kışlaklarda bulunur ve Has Ahur'a ait 1000 kadar devenin bakımıyla meşgul olurlardı. Erkek deve bakıcılarına sârbân-ı ner, dişi deve bakıcılarına sârbân-ı mâde denirdi. Has Ahur'da ayrıca iki de fil bakıcısı bulunurdu. Istabl-ı Âmire'de çalışan ehl-i hiref ise efsârdûzân (yular dikiciler), yapukciyân (eyer örtüsü [yapuk, belleme] yapanlar), tilbâfân (iplik yapanlar), palandûzân (palan dikiciler), çıngırcıyân (zincirciler), mûytâbân (mutafçılar), keçeciler ve debbâğlardan oluşuyordu. XVI. yüzyılda Has Ahur personelinin mevcudu 3341 kişiydi.

Zaman zaman iç hazineden çıkan parayla Istabl-ı Âmire'nin ihtiyacı olan deve, katır gibi hayvanlar satın alınır ve bunlara özel bir damga vurulurdu. Hayvanların yem işleriyle arpa emini ilgilenirdi (Selânikî, s. 53, 453, 734) ve bunun için kendisine her yıl önemli miktarda para verilirdi. XVII. yüzyıl ortalarında bu tahsisatın 295 kese 16.379 akçe olduğu anlaşılmaktadır (Hezarfen, vr. 42b-43a).

Merkez Istabl-ı Âmire teşkilâtından başka Anadolu ve Rumeli'de yine mîrâhûr-ı evvele bağlı çeşitli hizmetliler vardı. Bunlardan yundciyânın (yund oğlanları, mâdiyân-ı hâssa) görevi devlete ait kısraklara bakmaktı. Taylar ağasının emrindeki taycılar Istabl-ı Âmire adına taylarla ilgilenirlerdi. Genellikle Anadolu'nun Sultanönü, Eskişehir ve Karacahisar dolaylarında bulunan taycılar bu hizmetlerine karşılık vergiden muaf tutulurlardı. Korucular Istabl-ı Âmire'ye ait koruları beklemek ve korumakla yükümlü bir sınıftı. Bekçi de denilen bu görevliler zamanı

gelince buralardaki otları biçerek satarlar, mîrâhûr-ı evvel de her yıl otların bedelini Enderun Hazinesi'ne teslim ederdi. Bu mîrâhurluğa bağlı koru ve meraların sınırları ile davar mevcudu her üç yılda bir tahrir olunur ve defterleri Defterhâne'de saklanırdı. Korucuların bir kısmı maaşlı çalıştırılır, bir kısmı da hizmetleri karşılığında bazı vergilerden muaf tutulurdu. Hassa ve amme diye iki kısma ayrılan voynuklar ise bu mîrâhurluğa bağlı hizmet neferleriydi. Başlıca görevleri atlara bakmak, hassa çayırlarını beklemek ve zamanı gelince buralardaki otları biçmekti.

II. Mahmud zamanında Istabl-ı Âmire teşkilâtı yeniden düzenlenmiş (BA, HH, nr. 24052 ve melfûfları), bu arada gereksiz görülen ikinci mîrâhurluk 1835'te lağvedilmiştir (Lutfî, IV, 164). Ayrıca yine bu tarihte kapıcıbaşılık müessesesi rikâb ve dergâh-ı âlî kapıcıbaşılıkları diye ikiye ayrılmış, bunlardan padişahın selâmlık resmine katılmak üzere ayrılan kırk rikâb kapıcıbaşısı Istabl-ı Âmire'ye bağlanmıştır (a.g.e., V, 32 vd.). 1837 yılında mîrâhur unvanı kaldırılarak (BA, HH, nr. 31750) yerine Istabl-ı Âmire Müdürlüğü kurulmuş (Lutfî, V, 100) ve Istabl-ı Hümâyun Müdürlüğü diye de anılan bu kurum varlığını saltanatın sonuna kadar devam ettirmiştir. Gerek mîrâhur gerek Istabl-ı Âmire müdürü unvanlarının bazan da yüksek rütbeli pâye olarak verildiği görülür (BA, HH, nr. 33572). Istabl-ı Âmire müdürlüğü daha sonra askerî kaymakamlığa denk tutulmuştur.

Topkapı Sarayı'nın ıstablı İkinci Meydan'ın solunda 130 m. uzunluğunda, 12-13 m. genişliğinde bir yapıdır. Aslı 1478 yılında inşa edilmiştir. Fakat geçirdiği değişikliklerle ana duvarlar dışında orijinalitesi kalmamıştır. Sadece Has Ahur'un raht hazinesi denilen, değerli eyerlerle at koşum takımlarının muhafaza edildiği bölümünün Fâtih döneminden kaldığı söylenebilir (Eldem-Akozan, s. 72-73).

Dolmabahçe Sarayı'nın ıstablına ait harita Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunmaktadır (nr. E 9466). Buna göre avlunun solunda ahır nalbanthânesi, manej (at meydanı), ahır görevlilerinin daire ve koğuşları; sağ tarafta ise inşa edilecek

ahır, yanı başında arpa ambarı, mutfak ve imalathânenin varlığı dikkati çekmektedir (Ünsal, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I [1963], s. 169). Behcet Ünsal'a göre ilk yapının 1853'te, ilâvelerinin ise 1861-1875

yılları arasında yapıldığı sanılmaktadır (a.g.e., II, 60). Dolmabahçe Sarayı Istabl-ı Âmiresi, Dolmabahçe-Ayaspaşa arasının tanzimi sırasında tamamen yıkılmış, yerine günümüzdeki İnönü Stadyumu yapılmıştır. Buradaki ıstabl 500 hayvan alacak şekilde iki devrede inşa edilmiş bir bina idi.

Beylerbeyi Sarayı'nın ıstablı da saray arazisinin güneyindeki düzlükte inşa edilmiştir. Havuzun Boğaziçi Köprüsü ayağı tarafında saray atlarının bakımı için yaptırılmış, tavanında renkli armalarla hayvan tasvirleri bulunan ve türünün en zengin örneğini yansıtan Ahır Köşkü bulunmaktadır.

Adını II. Abdülhamid'in çok sevdiği atı Ferhan'dan alan Yıldız Sarayı'nın ıstablı kuzeyinde dış bahçe sınırları içindedir. 1903 yılında bugünkü şeklini almış olan yapının ortasında ve iki ucunda hayvanların bakımıyla meşgul görevliler için özel mekânlar vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 75; nr. 4, s. 3 vd.; nr. 5, s. 305, 414, 430, 491, 510, 517, 551, 624, 653; nr. 6, s. 232, 557, 609; nr. 12, s. 355, 356; nr. 90 (İstanbul 1993), s. 207, 381; BA, HH, nr. 23966, 24052 ve melfûfları, 23147, 25587, 31750, 33572, 33572-A, 53519; BA, Ali Emîrî-II. Mustafa, nr. 1495, 7906, 8314, 11260, 13477, 13905; BA, İbnülemin-Saray, nr. 2206, 2287, 2818; BA, İbnülemin-Hatt-ı Hümâyun, nr. 117, 189; BA, KK, Saray-Has Ahur, nr. 7178-7223, 7235, 7250; BA, Cevdet-Saray (Has Ahur'la ilgili belgeler); BA, MAD, nr. 8204, 8686; TSMA, nr. E 2110/2, E 9466; Istabl-ı Âmire Kanunnâmesi, TSMK, Revan, nr. 1935, vr. 40b-43b; Istabl-ı Âmire Nizamnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 8914; Selânikî, Târih (İpşirli), tür.yer.; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 96; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 94; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 42b-43a; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1974, s. 6, 14; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1980, s. 27, 86, 103-104; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 22, 64, 66, 77, 287, 363, 430, 605, 752, 828; Eyyûbî Efendi

Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 33, 38; Abdi Paşa, Kānunnâme (MTM, I/1 [1331] içinde), s. 520, 526, 532, 538; Derviş Mustafa, Lehîbü'l-ukalâ fî fikri'l-gurabâ: 1782 Yılı Yangınları (nşr. Hüsamettin Aksu), İstanbul 1994, vr. 17a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 127, 134, 150; II/A, s. 9, 15, 76; II/B, s. 117-118; III, 7, 39; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 231, 286, 300; D'Ohsson, Tableau général, VII, 16-18; Teşrîfât-ı Kadîme, tür.yer.; Atâ Bey, Târih, I, 164, 290, 307-308; Lutfî, Târih, I, 124; IV, 164; V, 32-33, 100; IX, 53, 62, 114; X, 17, 29, 87; XI, 117; XII, 13, 107; Sicill-i Osmânî, IV, 732-736; Uzunçarşılı, Medhal, s. 37, 306, 317, 337-338; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 488-510; a.mlf., "Mirâhûr", İA, VIII, 347-350; Sedad H. Eldem - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı, İstanbul 1982, s. 17, 66, 72-73; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 90 vd.; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 109; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 62; Osmanlı Padişah Fermanları: Imperial Ottoman Fermans (haz. Ayşegül Nadir), London 1986, s. 86; Sertoğlu, Tarih Lugatı, s. 139 vd., 161-162, 282; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990, s. 193; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Kılavuzu, Ankara 1992, s. 580; İhsan Yücel, "Yıldız Sarayı Istabl-ı Âmire-i Ferhan Binalarının Restorasyonu ve Yeniden Yapılanmaları", Milli Saraylar 1994/1995, İstanbul 1996, s. 128, 136 vd.; Abdurrahman Şeref, "Topkapu Sarây-ı Hümâyunu", TOEM, I/6 (1910), s. 339-340; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", a.e., VIII/49 (1919), s. 2, 20-23; Behçet Ünsal, "Topkapı Sarayı Arşivinde Bulunan Mimarî Planlar Üzerine", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 169; a.mlf., "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", a.e., II (1969), s. 57-59; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçinde Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 32; Pakalın, II, 7-8, 541-542; III, 605; F. Viré v.dğr., "Istabl", EI² (Fr.), IV, 223-229; Dihhudâ, Luġatnâme, IV, 2754; Afife Batur, "Beylerbeyi Sarayı", DBİst.A, II, 210; a.mlf., "Yıldız Sarayı", a.e., VII, 525-527; Doğan Kuban, "Topkapı Sarayı", a.e., VII, 286.

Abdülkadir Özcan

ISTIFÂ

(bk. TASFİYE).

ISTILÂHÂT-ı EDEBİYYE

(اصطلاحات ادبيه)

Muallim Nâci'nin (1850-1893) edebiyat terimlerini örnekleriyle açıklayan eseri.

Belâgatla ilgili olarak Tanzimat dönemine kadar yazılmış kitaplar plan ve muhteva bakımından, hatta çok defa örnekleriyle klasik Arap belâgat kitaplarını taklit etmiştir. Tanzimat'tan sonra edebiyat alanındaki değişiklik bu tür eserlerde de kendini göstermeye başlamış, Süleyman Paşa'nın Mebâni'l-inşâ adlı eseriyle (I-II, İstanbul 1288-1289) klasik belâgat meseleleri ve Batı kaynaklı retorik anlayışı uyumlu hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra Ahmed Cevdet Paşa'nın, yine klasik Arap belâgatı çerçevesinde kalmakla beraber Osmanlı Türkçesi'ne uygulama açısından yeni bir çığır açan Belâgat-ı Osmâniyye'siyle (İstanbul 1298) Recâizâde Mahmud Ekrem'in hemen tamamıyla Batılı retorik anlayışını Türk edebiyatına uygulayan Ta'lîm-i Edebiyyât'ı (İstanbul 1296), konunun eski ve yeni telakkisi şeklinde iki yönde gelişmesine yol açmıştır. Muallim Nâci'nin Istılâhât-ı Edebiyye'si bu iki anlayış arasında kalan bir edebiyat sözlüğü denemesidir.

Alfabetik veya herhangi sistematik bir tasnifi olmayan Istılâhât-ı Edebiyye, fihristine göre 184 madde başlığı ihtiva eder. Kitap metni içindeki ana başlıklar veya alt başlıklar dikkate alındığında bu sayı daha az veya daha çok olabilir. Maddelerin hacmi arasında da bir tutarlılık yoktur. Birkaç satır içinde açıklanan kavramlar yanında ayrıntılı alt bölümleri ve bol örnekleriyle kafiye bahsine elli altı sayfa ayrılmıştır. Eserle ilgili değerlendirmelerin çoğunda belirtilmiş olan bu dağınıklık, onun Muallim Nâci'nin verdiği ders notlarından derlenmiş olmasıyla açıklanabilir. Nitekim kitabın daha önce Mecmûa-i Muallim'de yayımlanan bazı konularının baş tarafında "Mektebi Sultânî derslerinden" kaydı bulunmaktadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "eski belâgatın bizde en iyi eseri" şeklindeki

değerlendirmesine rağmen Istılâhât-ı Edebiyye sadece eski belâgat çerçevesinde yazılmış bir kitap değildir. Eserde klasik belâgat

kitaplarına göre beyân ve meânî bahisleri hemen hiç bulunmamakta, sadece bedî‘ ilmine ait terimler yer almaktadır. Buna karşılık belâgat kitaplarında rastlanmayan klasik nazım şekilleri örnekleriyle beraber kırk sayfayı bulan bir hacmi işgal etmektedir.

Istılâhât-ı Edebiyye, ağırlıklı olarak bir divan edebiyatı sözlüğü olmakla beraber örneklerinin çoğunu çağdaşlarından, hatta Batılı yazar ve şairlerden seçmesiyle de eski belâgat kitaplarından ayrılır. “Şiir” maddesinde nazım ve şiir kavramlarının birbirinden ayrılması ve nesir halinde de şiir bulunabileceği düşüncesine yer verilmesi eserin dönemin yeniliklerine kapalı olmadığını göstermektedir.

Istılâhât-ı Edebiyye’nin özellikle eski nesrin kuralları hakkında getirdiği tenkitler de dikkati çekmektedir. “İ’tilâf”, “Hazif”, “Haşiv”, “Vasıl-Fasıl” gibi maddelerde bu anlayışla yazılan metinlerin eksiklikleri ve kusurları üzerinde durulmaktadır. Böylece Veysî, Nergisî, Âsım, Naîmâ ve Âkif Paşa’dan alınan metinlerin değerlendirmeleri ve tenkitleri, Istılâhât-ı Edebiyye’nin bazı araştırmacıların sandığı gibi tamamıyla klasik belâgata bağlı olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Muallim Nâci’nin kitabının baş tarafına koyduğu “İhtar”da, “Bu ıstılâhâta dair verdiğim izahat edebiyyât-ı Türkiyye’nin şimdiki haline ve istikbâline göredir. Öteden beri Arap veya Fars tarz-ı edebîsini aynen kabul etmek fikrine iştirak edenlerden değilim” demesi, onun döneminin yenilik hareketlerine daha millî bir çerçevede yaklaşma arzusunu göstermektedir.

Eserin son sayfasında yer alan “birinci cildin nihayeti” ibaresinden konunun devam edeceği anlaşılıyorsa da kitabın diğer cildi veya ciltleri yazılamamıştır. Daha önce üç basımı gerçekleştirilen Istılâhât-ı Edebiyye (İstanbul 1307, 1307, 1314) biri Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber (Ankara, ts., tenkidi için bk. Divlekçi, sy. 40, s. 99-101), diğeri M. A. Yekta Saraç (İstanbul 1996) tarafından olmak üzere iki defa da yeni harflerle basılmış, her iki baskıda da maddeler alfabetik sıraya konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307; a.e.: Istılâhât-ı Edebiyye: Edebiyat Terimleri (haz. Alemdar Yalçın - Abdülkadir Hayber), Ankara, ts. (Akabe), hazırlayanların önsözü, s. 5-7; a.e.: Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. Mehmet Ali Yekta Saraç), İstanbul 1996, hazırlayanın önsözü, s. 3-5; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, II, 262-263; İsmail Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340/1924, s. 391; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, II, 564; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, I, 610; Banarlı, RTET, II, 988-989; Celâl Tarakçı, Muallim Nâcî Efendi Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki, Samsun 1994, bk. İndeks; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 601-602; a.mlf., "Belâgat [Türk Edebiyatı]", DİA, V, 384-386; Erdoğan Erbay, Eskiler Yeniler: Tanzimat ve Serveti Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı, Erzurum 1997, s. 52-54, 304-305; Mehmet Kaplan, "İki Retorik Kitabı", Çağlayan, III/ 23, İstanbul (Antalya), 1943, s. 4; Celâleddin Divlekçi, "Istılâhât-ı Edebiyye'deki Arapça Beyitlerin Tercümesine Dair Gecikmiş Bir Tenkit", İlim ve Sanat, sy. 40, İstanbul 1996, s. 99-101; Fevziye Abdullah [Tansel], "Naci", İA, IX, 19.

M. A. Yekta Saraç

ISTILÂHÂT-ı FIKHİYYE KĀMÛSU

(bk. HUKŪK-ı İSLÂMİYYE ve ISTILÂHÂT-ı FIKHİYYE KĀMÛSU).

ISTILÂHÂT-ı İLMİYYE ENCÜMENİ

Batı kaynaklı terimlere Türkçe karşılıklar bulmak üzere 1913 yılında İstanbul'da kurulan cemiyet.

İslâm dünyasında ilim dili başlangıcından itibaren Arapça olduğundan bu kültür dairesi içinde yüzyıllar boyunca ortaya konulan ilmî eserler genellikle bu dille kaleme alınmış, böylece ilim terimleri de Arapça olarak belirlenmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'tan sonra Batı dünyası ile daha ciddi şekilde gelişmeye başlayan temasları çerçevesinde başta Fransızca'dan olmak üzere diğer Batı dillerinden birtakım kelime, kavram ve terimler zamanla Türk diline girmeye başlamıştır.

Nâmık Kemal'in 1866 yılında Tasvîr-i Efkâr gazetesinde yayımlanan "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir" adlı makalesinde, Türk edebiyatının yenileşmesi konusunda ileri sürdüğü fikirlerden biri de Türk dilinin bir sözlüğünün yapılması ve bu sözlükte özellikle Batı dillerinden Türkçe'ye giren ilmî ve teknik terimlerin gösterilmesi gerektiği hususudur. Aynı yıllarda Ali Suâvi'nin de bu konuda yazdığı makalelerde ve Kāmûsü'l-ulûm ve'l-maârif adıyla yayımlamaya başladığı ansiklopedide milletlerarası ilim terimlerinin Batı dillerinden aynen alınması taraftarı olduğu dikkati çekmektedir. Kamuoyunda bu görüşler tartışılırken 1900'de Dârülfünun'un dördüncü defa açılıp öğretime başlamasıyla birlikte özellikle müfredata "felsefe takımı" adı altında konulan dersler dolayısıyla, bu derslerde karşılaşılan Fransızca terimlere Türkçe karşılıklar araştırılıp bulunması konusu yeniden gündeme gelir. Bu mesele başta Rıza Tevfik, Abdullah Cevdet ve Felsefe Mecmuası ile Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin kurucusu Bahâ Tevfik olmak üzere Ziya Gökalp ve Subhi Edhem gibi devrin bir kısım aydınlarını da ciddi biçimde meşgul eder. Rıza Tevfik'in 1896 yılından başlayarak çeşitli makalelerinde kullandığı Fransızca terimlerin parantez içinde Türkçe karşılıklarını da göstermesi, Bahâ Tevfik'in Felsefe Mecmuası'nda "Felsefe Kamusu" adı altında doğrudan doğruya felsefe terimleri için bazı karşılıklar

bulup teklif etmesi, ve Abdullah Cevdet'in terimler konusunda İctihad dergisinde yaptığı bir anket bu yoldaki çabaların ifadesidir.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra devrin Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin teşebbüsüyle tekrar ele alınan bu konu bir süre sonra, İttihat ve Terakkî kabinelerinde 1913'ten 1917'ye kadar Maarif nâzırlığı görevinde bulunan Şükrü Bey tarafından ciddi şekilde yeniden gündeme getirilir. Bazı çalışmalara rağmen öteden beri böyle bir ihtiyaca henüz tam olarak karşılık verilemediği düşüncesinden hareketle ve büyük bir ihtimalle Ziya Gökalp'in teşvik ve tavsiyeleriyle 1913 yılında Maarif Nezâreti tarafından, devrin tanınmış şahsiyetlerinden oluşacak Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni adıyla ilmî bir cemiyet kurulmasına karar verilir. Encümen üyelerinden olan Rıza Tevfik'in ifadesiyle Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni'nin amacı, "elsine-i müterakkiyyede cârî ve müsta'mel olan birçok ta'bîrât-ı ilmiyye ve kelimât-ı ıstılâhiyyenin kendi lisanımızda mukabillerini bulup tayin etmek ve binaenaleyh mazbut ve müdevven bir kāmûs-ı ıstılâhât vücuda getirmektir" (Mufassal Kāmûs-ı Felsefe, I, 3).

Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni şu kişilerden meydana gelir: Mahmud Esad (başkan, Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi reisi), İbrahim Aşkî ([Tanık] Bahriye emeklilerinden), Ahmed Naim (Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Dairesi üyelerinden), Esad Şerefeddin (Dârülfünun muallimlerinden), Ağaoğlu Ahmet (Dârülfünun muallimlerinden), Besim Ömer Paşa ([Akalın] Hilâl-i Ahmer Cemiyeti ikinci başkanı), Celâl Esat ([Arseven] Kadıköy Belediye Dairesi müdürü), Celâl Sâhir ([Erozan] Türk Bilgi Derneği başkanı), Hasib (Ticaret ve Ziraat Nezâreti ziraat umumi müfettişi), Hulûsi (Dârülfünun muallimlerinden), Hâlid Ziya ([Uşaklıgil] Dârülfünun muallimlerinden), Rıza Tevfik ([Bölükbaşı] Karantina Meclisi üyelerinden, filozof), Rauf Yektâ Bey (Bâbıâli Dîvân-ı Hümâyun Kalemi Tesvîd ve Tebyîz Şubesi müdür yardımcısı), Sâlih Zeki (Dârülfünun umum müdürü), Sabri (Mülkiye Baytar Mektebi Âlîsi muallimlerinden), Âlî (Ticaret ve Ziraat Nezâreti Ticaret umum müdürü), Ziya ([Gökalp] Dârülfünun muallimlerinden), Kemal Cenab ([Berksoy] Dârülfünun muallimlerinden), Mehmed Cemil (Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Merkez Şubesi müdür vekili, binbaşı), Muhammed Hamdi ([Yazır] Medresetü'l-kudât ve Medresetü'l-vâizîn müderrislerinden), Mehmet Ali Ayni (Dârülfünun muallimlerinden), Mehmet Fatin ([Gökmen] Rasadhâne-i Âmire müdürü),

Mehmed Fuad ([Köprülüzâde], Dârülfünun muallimlerinden), Mazhar Hüsnü (Dârülfünun Ulûm-ı Tabîiyye ve Riyâziyye şubeleri müdürü), Mahmud (Maarif Nezâreti Tedrîsât-ı Âliye İkinci Şube müdürü), [Süleyman] Nutkî (Bahriye emeklilerinden, Osmanlı Kaptan ve Makinistler Cemiyeti reisi).

Faaliyetlerini Dârülfünun Kütüphanesi'nde sürdüren encümenin çalışmaları düzenli olarak bir yıl kadar devam edebilmiş ve bu süre içinde çalışma usullerini gösteren bir tâlimatnâme ile fihrist mahiyetinde Fransızca'dan Türkçe'ye şu terim mecmuaları yayımlanmıştır: Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kāmûs-ı Felsefede Münderic Kelimat ve Ta'birat İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan Istılâhat Mecmuasıdır (İstanbul 1330); Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Sanâyî-i Nefîsede Mevcud Kelimat ve Ta'birat İçin Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan Istılâhat Mecmuasıdır (İstanbul 1330); Kāmûs-ı Istılâhât-ı İlmiyye (İstanbul 1333).

Latin harflerine göre alfabetik olarak düzenlenen bu mecmuaların ilkinde toplam 1132 Fransızca felsefî terimin Türkçe karşılığı yer alırken encümen üyelerinden Celâl Esat tarafından düzenlenen ikinci mecmuada tamamı plastik sanatlara ait olmak üzere toplam 1004 terimin Türkçe karşılığına yer verilmiştir. Hemen bütün ilim alanlarını kapsayacak şekilde düşünülmüş olan üçüncü kitap ise sadece "A" harfine ait terimler ve karşılıklarından ibaret orta boyda 210 sayfalık bir mecmuadır. Bu sonuncu kitabın baş tarafındaki "ihtar"da eserde birtakım yanlışlıkların bulunduğu, buna rağmen duyulan ihtiyaç karşısında bir an evvel yayımlanması arzusu ile bunlara göz yumularak ileride bir doğruyanlış cetveli ilâve edileceği belirtilmekte ve bundan, o yıllarda en azından bazı çevrelerde bu gibi terim çalışmalarının beklendiği anlaşılmaktadır. Bir nevi fihrist niteliğindeki bu çalışmalar özellikle felsefe terimlerinin tesbitinde, 1902'den beri fasiküller halinde yayımlanan Bulletin de la Société Française de Philosophie adlı süreli yayının esas alınarak daha çok bunlara Türkçe karşılıklar bulunduğunu göstermektedir.

Encümenin üyeleri arasında Ağaoğlu Ahmet, Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü gibi Türkçüler ve "yeni lisan"cılar da bulunmakla beraber terimlerin Arapça asıllı köklerden türetilmesini savunanların çoğunlukta olduğu ve teklif edilen terimlerin hemen tamamının Arapça kelimelerden

türetildiği dikkati çekmektedir. Hatta Kāmûs-ı Istılâhât-ı İlmiyye'de yer alan maddelere bakıldığında sadece terimlerde değil tanım ve açıklamalarda bile devri için dahi oldukça ağır bir dil kullanılmış olduğu görülür. Buna karşılık güzel sanatlar için hazırlanmış olan mecmuada pek çok terim için Türkçe karşılıklar verilmiştir.

Faaliyete geçmesinden yaklaşık bir yıl sonra I. Dünya Savaşı'nın çıkması, ülkedeki siyasî ve iktisadî dengelerin bozulması, encümenin dil ve özellikle terim konularının tamamen dışında bulunan bir kısım üyeleri arasındaki ciddi görüş ayrılıkları gibi sebeplerle encümen kendiliğinden dağılmıştır. Ancak daha sonra ferdî planda da olsa bu doğrultuda dikkate değer mahiyette şu çalışmaların yapıldığı görülmektedir: Rıza Tevfik'in Mufassal Kāmûs-ı Felsefe'si ("Classifications des sciences" maddesine kadar, I-II,

İstanbul 1330, 1332); Vâhid'in Bazı Istılâhât-ı Mühimme-i Sınâiyye Hakkında Mütâlaât'ı (İstanbul 1331); Ahmed Naim'in Fonsgrive'den çevirdiği Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs Tercümesi'nin sonunda 1900 terime bulduğu karşılıklar (İstanbul 1331); Subhi Edhem'in Ulûm-ı Tabîiyye Lugatı (İstanbul 1333); İsmail Fennî'nin (Ertuğrul) Lugatçe-i Felsefe'si (İstanbul 1341); Celâl Esat'ın Fransızca'dan Türkçe'ye ve Türkçe'den Fransızca'ya Sanat Kamusu (İstanbul 1340/1926).

BİBLİYOGRAFYA

Istılâhât-ı İlmiyye Encümeni Tâlimatnâmesi, İstanbul 1333; Rıza Tevfik, "Bazı İzahat", Mufassal Kāmûs-ı Felsefe, İstanbul 1330, I, 3-26; a.mlf., Biraz da Ben Konuşayım (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 145-147; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Ankara 1339, s. 102-104; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları, İstanbul 1949, s. 351-355; Türkiye Maarif Tarihi, III-IV, 1370; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, 275-282; Kâzım Yetiş, Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerinde Görüşleri ve Yazıları, İstanbul 1989, s. 12-13, 16; H. Hüsrev Hatemi - Yeşim Işıl, Bir Bilim Dili Mücadelesi ve Tanzimat, İstanbul 1989, s. 9-39; Hamza Zülfikar, Terim

Sorunları ve Terim Yapma Yolları, Ankara 1991, s. 4-5; Tasvîr-i Efkâr, sy. 416, İstanbul 16 Rebîülâhir 1283/28 Ağustos 1866; sy. 417 (19 Rebîülâhir 1283/31 Ağustos 1866); Hilmi Ziya Ülken, “Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi”, Felsefe Tercümeleri Dergisi, I/1, İstanbul 1947, s. 139-142; Rıza Kardaş, “II. Meşrutiyet Devrinde Felsefe Istılahları ile İlgili Kaynaklar Hakkında Bir Deneme”, TK, XXI/234 (1982), s. 769-779; Abdullah Uçman, “Mufassal Kamus-ı Felsefe’nin ‘Kader’ Maddesi”, TT, sy. 133 (1995), s. 5-7; a.mlf., “II. Meşrutiyet’ten Sonra İlmî Terimlerin Tesbitinde Önemli Bir Teşebbüs: Istılahat-ı İlmiyye Encümeni”, TDl., sy. 536 (1996), s. 199-205.

Abdullah Uçman

ISTILÂHÂTÜ’s-SÛFİYYE

(اصطلاحات الصوفيّة)

Tasavvuf terimlerini açıklayan eserlerin ortak adı.

Kur’an ve hadiste geçen tövbe, sabır, zikir, şükür, havf, takvâ, mücâhede, ihlâs gibi kavramlar, tasavvufun doğuşuyla birlikte sûfîler arasında yeni anlamlar kazanarak birer terim haline gelmiş, zamanla bunlara yenilerinin eklenmesiyle bir tasavvuf terimleri literatürü ortaya çıkmıştır. Abdülkerîm el-Kuşeyrî bir ilim dalına, mesleğe veya sanata mensup olan kişilerin çalışma alanlarıyla ilgili konuları birbirine anlatmak için kendilerine özgü birtakım terimler kullandıklarını ifade ettikten sonra sûfîlerin de tasavvufî bilgileri kendilerine has ruhî ve sırrî mânaları anlatmak, açıklamak ve kendi yollarına yabancı olanlardan bu anlamları gizlemek için bazı tabirler kullandıklarını söyler. Sûfîler, ehli olmayanlar arasında yayılmasını istemedikleri bu sırları anlamı belirsiz ve anlaşılmaz görünen terimlerle anlatmayı tercih etmişlerdir.

Tasavvufî hakikatler çalışılarak, düşünülerek kazanılan şeyler olmayıp Allah’ın mânevî lutuflarını kuluna açması (feth) ve bu suretle kalbin ilâhî feyze nâil olması şeklinde ruha emanet edilen sırlar olarak düşünüldüğünden bu hususları ifade için kullanılan terimler diğer ilim ve mesleklerdeki terimlere göre bazı yönlerden farklılık arzetmektedir. Bunları öğrenmek bir anlamda tasavvufu da öğrenmek demektir. Ancak tasavvuf terimlerinin öğrenilmesi, tasavvufî hakikatlerin ve sırların anlaşılmasını sağlamak için yeterli değildir. Yine de tasavvuf anlaşılması için yaşanması, öğrenilmesi için tadılması, bilinmesi için zevkine erilmesi gereken bir ilim (ilm-i hâl) olmakla birlikte onun söz ve yazı ile anlatılan bir yanı vardır. Sûfîler tasavvufun bu esrarlı yanını kendi aralarındaki konuşmalarında, kitaplarında ve mektuplarında ortaya koymuşlar, tasavvuf terimlerini de bu sohbetlerde ve eserlerde ortak bir dil olarak kullanmışlardır. Hatta sûfîler arasında yaygın olan, “Sûfî ibare ve işaretten menedilmiştir” sözünün gereği olarak tasavvufî halleri kâğıda dökmenin doğru olmadığını savunan sûfîler olmuştur. Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî,

Hakîm et-Tirmizî, Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîler sohbet, mektup ve risâlelerinde kendilerine has ifadelerle örülü dil kullanmışlar, bu terimler IV. (X.) yüzyılda sistemli bir hale getirilmiş, sonraki yüzyıllarda da bu durum gelişerek devam etmiştir.

Tasavvuf terimlerinin büyük çoğunluğu Arapça, bir kısmı da Farsça'dır. Üçler, yediler, kırklar, dede, baba, el almak, el vermek, erenler gibi Türkçe olanları da bulunmakla birlikte bunlar Türkçe konuşmayan muhitlerde pek tutunmamıştır. Tarikatların teşekkül ettiği XII. yüzyıldan önceki dönemde tasavvufî kavramlar daha sade bir dille, genellikle Kur'an ve hadislerden alınan kavramlarla anlatılırken bu yüzyıldan sonra vahdeti vücûd, aşk ve mârifet merkezli tasavvuf anlayışını terennüm eden yeni terimler oluşturulurken, ayrıca eskilerine yeni anlamlar yüklenmeye başlanmış, bu terimler konuyu geleneksel İslâmî telakkiden kısmen farklı bir alana taşırken tartışmaları da arttırmıştır. Başta Fuṣûṣü'l-ḥikem ve Mes̱nevî şerhleri olmak üzere bu dönemde yazılan eserler tasavvufun felsefî boyutunu geliştirmiştir. İstimdad, istigāse, râbıta, himmet, halife, silsile gibi terimler de bu dönemde ortaya çıkmış ve yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Buradan hareketle tarikatlar döneminde şeyhmürid ilişkileriyle ilgili kavramların öne çıktığını söylemek mümkündür. Yine bu dönemde kaleme alınan eserlerde bir taraftan şekle önem vermeyen Melâmî neşve işlenirken bir taraftan da meselâ derviş kıyafetlerinin bir parçası olan taç hakkında müstakil risâleler yazılacak kadar şeklî konular öne çıkarılmış, dervişlerin kullandığı eşya ile ilgili sembolik yorumlara önem verilmiştir.

Sûfîler tarafından kaleme alınan eserlerin büyük bir kısmının tasavvuf terimlerine ayrıldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte bazı müellifler, eserlerinin başına veya sonuna bir terimler bölümü ilâve etmeyi gerekli görmüşlerdir. Meselâ Muhyiddin İbnü'l-Arabî el-Fütûḥatü'l-Mekkiyye'nin sonuna ayrıca bir tasavvuf terimleri listesi eklemiş ve eserlerinin bu sözlüğe göre okunmasını istemiştir.

Tasavvufî kaynaklarda terim olarak yer alan kelimelerle bunların sayıları farklıdır. Bu hususta her kitabın yazarı kendine göre bir yol takip etmiş, daha önceki eserlerde yer alan bazı terimleri kendi eserine alırken bir kısmını da terketmiştir. Bu eserlerde bazı terimlerin farklı şekillerde yorumlandığı da görülür. Ayrıca fakrgınâ, sekr-sahv gibi karşıt hallerden

hangisinin üstün olduğu gibi sorulara sûfîlerin farklı cevaplar verdikleri anlatılmış, velînin velî olduğunu bilip bilmediği, fenâ halinin sürekli olup olmadığı, dua etmenin mi sükût ve rızânın mı üstün olduğu vb. konular, bunlarla ilgili terimler açıklanırken ele alınıp tartışılmıştır. Kabz-bast, havf-recâ, heybet-üns gibi birbirinin karşıtı iki terim, yine levâih-tavâli‘-levâmi‘; tevâcüd-vecd-vücûd gibi birbirine yakın anlam taşıyan üç terim bir arada izah edilmiştir. Şeriat-tarikat-hakikat gibi birbirini takip eden terimlerden meydana gelen, tek terim haline dönüştürülmüş kavramlar da vardır. Ancak tasavvuf terimlerinin büyük çoğunluğu tek terimden ibarettir. Tasavvuf terimlerini ele alan eserler müelliflerinin

tasavvufî meselelere bakış açısını ve hangi konulara daha çok önem verdiğini de gösterir. Meselâ Hücvîrî'nin geniş bir şekilde ele alıp işlediği Melâmetiyye terimine Kuşeyrî hiç temas etmemiş, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ise bir risâle tahsis etmiştir. Hücvîrî'nin eserinde fütüvvet terimi bulunmazken Kuşeyrî bu konuda geniş bilgi vermiştir. Halbuki daha önce yaşamış olan Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî eserinde son iki terimin ikisine de yer vermemiştir.

Tasavvuf kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde yer almamasına karşılık zühd ve zâhid kelimelerinin hadislerde kullanılmasının da bir sonucu olarak başlangıçta tasavvufî konular daha çok "zühd" başlığı altında ele alınmıştır. Bu başlık altında günümüze ulaşan en eski ve en geniş çalışma, Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) Kitâbü'z-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ adlı eseridir. Eserde zühd ve zâhid terimleriyle ilgili görülen hüzün, bükâ, huşû, havf, ihlâs, tefekkür, tevekkül, kanaat, rızâ, fakr gibi birçok terimi içeren hadis metinleri toplanmıştır.

III. (IX.) yüzyıldan başlayarak tasavvuf terimlerini ihtiva eden belli başlı eserleri kronolojik olarak şöyle sıralamak mümkündür: Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) ilk tasavvuf klasiklerinden biri olan er-Riʿâye li-ḥuḳūḳillâh'ı ucb, kibir, hased, tövbe, vera‘, takvâ ve tevekkül gibi terimleri genişçe açıklayan bir eserdir. Meselâ riya bölümü kitabın yaklaşık dörtte birini kapsamaktadır. İlk sûfîlerin sadece adlarını zikrettikten sonra elli kadar tasavvuf terimini izah eden et-Taʿarruf li-meẕhebi ehli't-taṣavvuf'un müellifi Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî (ö. 380/990) tasavvufî eser ve menkıbelerin yanında yaşayan sûfîlere sorduğu sorulara aldığı cevapları da

kaynak olarak kullanmıştır. Kelâbâzî eserin girişinde sûfîlerin kullandığı terimleri anlamayanlara yardımcı olmak istediğini, sûfîlere atılan iftiralarla cahillerin saptırılmış te'villerini çürütmeye çalıştığını söyler. et-Taʿarruf'un en önemli özelliği tasavvuf terimlerinin yanı sıra Allah'ın isimleri, sıfatları, rü'yet, kader, insan fiilinin yaratılması, istitâat, cebir, aslah, teklif gibi kelâm ilminin de en tartışmalı konularına bir sûfînin gözüyle bakılması ve açıklamalar getirilmesidir. Tasavvuf terimleri açısından IV. (X.) yüzyılda kaleme alınan eserlerin en önemlisi Ebû Nasr es-Serrâc'ın el-Lümaʿ adlı kitabıdır. Sûfîlerin yollarını ve sözlerinin mânasını, metot ve görüşlerinin temelini izah etmek; makamları, halleri ve anlaşılması zor metinleri açıklamak için bu eseri kaleme aldığını söyleyen müellif "makamlar" başlığı altında tövbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâdan meydana gelen yedi terimi açıklamış; haller bölümünde de murakabe, kurb, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, itminan, müşâhede, yakīnden oluşan on terim hakkında bilgi vermiştir. "Âdâb" bölümünde kırk kadar terimi kısaca izah eden Serrâc, XII. bölümde de 150 kadar terimi açıklamıştır. Bunlar arasında külliye, telef, dems, vesm, me'hûz, teravvuh, bevn, mesh, zihâd gibi çok az kullanılan terimler de vardır. Serrâc ayrıca pek çok terimi açıklama imkânı bulamadığını söylemektedir. İlk defa el-Lümaʿda görülen bir özellik, "Galatât-ı Sûfiyye" başlığı altında bazı sûfîlerin düştükleri hataların gösterilmesidir. Eserin "Şatahât-ı Sûfiyye" bölümünde Bâyezîd-i Bistâmî başta olmak üzere Şiblî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Hamza gibi bazı sûfîlerin şathiyyeleri üzerinde ileri sürülen görüşler tahlil ve tenkit edilmiştir. Sülemî'nin (ö. 412/1021) Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye adlı eseri adından da anlaşılacağı gibi bir terim kitabı olmamakla birlikte eserde beş tabaka halinde tanıtılan 103 sûfînin görüş ve tesbitleri aktarılırken yüzlerce tasavvuf teriminin de tarifi yapılmıştır. Eser, bu özelliği yanında günümüze ulaşan en eski sûfî tabakat kitabı olması sebebiyle daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınan tabakat kitapları kadar terim kitaplarına da tesir etmiştir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eseri, hadis ilminin yanı sıra bazı ilk zâhidlerin aynı zamanda hadis râvisi olmaları sebebiyle tasavvufu da ilgilendirmektedir. Bu eserde de pek çok terimin tarifi yapılmıştır.

Tabakat kitaplarının tasavvufî terimler için kaynak olma özelliği daha sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, Ferîdüddin Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Abdurrahman Câmî'nin

Nefeḥâtü'l-üns, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Levâḳıḥu'l-envâri'l-ḳudsiyye, Münâvî'nin el-Kevâkibü'd-dürriyye, Fahreddin Ali Safî'nin Reşeḥât, Nebhânî'nin Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ adlı eserleri esasen tabakat kitabı olmakla birlikte tasavvuf terimlerini de ihtiva eden önemli eserlerdir.

er-Risâle'nin ilk bölümünde kendinden önceki asırlarda yaşayan zâhid ve sûfîleri kısaca tanıtan Kuşeyrî de (ö. 465/1072) eserin büyük bölümünü tasavvuf terimlerine ayırmıştır. Kuşeyrî er-Risâle'de sûfî olmayanların anlayamadığı birtakım terimler bulunduğunu, kendisinin bunları açıklamayı hedeflediğini söyler. Eserin tasavvuf terimleri bölümünde el-li, sûfîlerin makam ve halleri bölümünde ise altmış kadar terim açıklanmıştır. Öte yandan Muhâsibî, Kelâbâzî gibi sûfî müellifler eserlerinde tamamen terimlere yer verirken Kuşeyrî eserinin ilk bölümünü sûfîlerin hayat hikâyeleri ve menkıbelerine ayırmakla yeni bir çığır açmıştır. Kuşeyrî gibi Hücvîrî de (ö. 465/1072) Keşfü'l-maḥcûb'a ilk zâhidleri anlatarak başlamış, daha sonra temel terimlere geniş yer ayırmıştır. Bu benzerliğe rağmen Hücvîrî'nin terimleri ele alış tarzı Kuşeyrî'den tamamen farklıdır. Hücvîrî, ilk tasavvufî ekollerden her birini bir tasavvuf terimiyle irtibatlandırmış; Muhâsibiyye'yi rızâ, Kassâriyye'yi melâmet, Tayfûriyye'yi sekr, Nûriyye'yi isâr, Sehliyye'yi nefs, Hâkimiyye'yi velâyet, Harrâziyye'yi fenâ-bekā, Hafîfiyye'yi gaybet-huzur, Seyyâriyye'yi cem'-tefrika terimleriyle açıklamıştır. Eserin son bölümünde mârifetullah ve tevhid terimleriyle birlikte abdest, namaz, oruç, hac, zekât gibi dinî esasların tasavvufî izahları yapılmıştır. Yetmiş kadar terimin ele alındığı eser semâ, vecd, vücûd ve tevâcüd terimlerinin yorumuyla sona ermektedir.

Abdullah-ı Herevî'nin (ö. 481/1089) Menâzilü's-sâʾirîn adlı eseri, tasavvuf terimlerini belli bir düzen ve sayı içinde ele alan ilk tasavvuf terimleri kitabıdır. 100 tasavvuf teriminin açıklamasını ihtiva eden eser bidâyât, ebvâb, muâmelât, ahlâk, usul, edviye, ahval, velâyet, hakāik, nihâyât başlıklı on terime ve her bir terim de on alt terime ayrılmış, açıklamalar çok kısa ve veciz bir şekilde yapılmıştır. Herevî, yakaza ile başlayan ve tevhid ile sona eren bu 100 terimi açıklarken genellikle her terimi üçlü bir derecelendirmeye tâbi tutmuş, âyet ve hadislerden iktibaslar yapmayı ihmal etmemiştir. Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn'den önce Farsça olarak kaleme aldığı Ṣad Meydân da aynı tür bir eserdir. İsmâil Ankaravî (ö. 1041/1631) Minhâcü'l-fukarâ adlı eserinde Menâzilü's-sâʾirîn'deki on ana terimi aynen

almış, 100 terimden seksen sekizini tekrar etmiş ve on iki tane farklı terimle eserdeki terim sayısını 100'e ulaştırmıştır. Menâzilü's-sâʾirîn'in Arapça, Farsça ve Türkçe birçok şerh ve tercümesi vardır.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i tasavvuf terimleri açısından

da son derece önemlidir. Kendinden önceki sûfîlerce tesbit edilen terimlere yenilerini ilâve etmekten çok bu terimlere yeni boyutlar, ahlâkî ve psikolojik derinlikler kazandıran Gazzâlî diğer sûfî yazarlarda olduğu gibi zaman zaman tenkide de başvurmuş, özellikle bazı tasavvuf terimleri izah edilirken dinî esaslardan uzaklaşıldığına dikkat çekmiştir. Kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'nin Farsça kaleme aldığı Sevâniḥu'l-ʿuşşâḳ ise sadece aşk terimini işlediği önemli bir eserdir.

İlk örneği Abdullah-ı Herevî'de görülen, tasavvuf terimlerini belli bir sayı çerçevesinde ele alma yöntemi XIII. yüzyılda Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) tarafından sürdürülmüştür. 1001 tasavvuf terimini açıkladığı Meşrebü'l-ervâḥ adlı eserini meczûb, sâlik, sâbık, sıddîk, muhib, müştâk, âşık, ârif, şâhid, mukarreb, muvahhid, vâsılîn, nükabâ, asfiyâ, evliyâ, ehlü'l-esrâr, mustafîn, hulefâ, büdelâ, aktâb başlıklı yirmi bölüme ayırmış, her bölümde elli terimi işlemiştir. Terimleri âyet ve hadislerle irtibatlandırmaya özen gösteren müellif hemen her terimin sonunda, "Ârif şöyle dedi" diyerek o terimin kısa bir tanımını yapmıştır. Baklî'nin ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn adlı eseri ise aşk hakkında sûfîlerin yazdığı en geniş kitaplardan biridir. Aynı yüzyılda Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Uṣûlü'l-ʿaşere adlı eserinde seyrü sülûk hayatını on terimle on kademe halinde açıklamıştır. Küçük bir risâle olmakla beraber çok tutulmuş ve yaygınlaşmış olan bu eserde izah edilen on terim şunlardır: Tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe, rızâ. Müellif bu on terimi açıklamadan önce zühd hayatı açısından müslümanları tarîk-ı ahyâr, tarîk-ı ebrâr, tarîk-ı şüttâr diye üç gruba ayırmış, usûl-i aşere diye bilinen terimlerin tarîk-ı şüttârın özellikleri olduğunu söylemiştir.

Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) ʿAvârifü'l-maʿârif adlı eserinde tekke âdâbıyla ilgili pek çok terim izah edilmiştir. Müellif, eserin önsözünde sûfîlerin kullandıkları terimleri açıklayarak

tasavvuf konusunda gerçekle sahtenin birbirinden ayrılmasına yardımcı olmak istediğini söylemektedir. Tasavvufun doğuşu ile başlayan eserde namaz, oruç gibi ibadetlerle melâmet, semâ gibi tartışmalı konular yanında, yeme, içme gibi tabii ihtiyaçlarla ilgili sûfîlerin görüş ve yorumları da geniş bir şekilde anlatılmıştır. ʿAvârifü'l-maʿârif'te tartışılan ve kendisinden önceki diğer klasiklerde bulunmayan bir konu da sûfî, melâmî ve kalenderî kelimelerinin birbirine göre durum ve öncelikleridir. Altmış üç bölümden meydana gelen eserin son dört bölümünde pek çok terim kısaca tarif edilmiştir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin sonunda 250 kadar terimi kısaca açıklamıştır. Hâcis terimiyle başlayan, sırru's-sır terimiyle sona eren bu bölüm onun eserlerini anlamanın da bir anahtarı durumundadır. Bazı terimler için birkaç kelimelik açıklama getirilirken bazı terimler tek kelime ile (meselâ zaman = sultan, bâtıl = ma'dûm gibi) açıklanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf terimlerine getirdiği yeni yorumlar kendisinden sonra gelişen tasavvufî düşüncenin merkezi olmuş, bütün meşrep ve tarikatlarda yönlendirici bir tesir meydana getirmiştir. Necmeddîn-i Dâye (ö. 654/1256), Kayseri ve Sivas'ta Farsça olarak kaleme aldığı Mirṣâdü'l-ʿibâd'ında temel tasavvuf terimlerine farklı tasniflerle açıklık getirmiştir. Sultan Alâeddin Keykubad'a ithaf edilen eser Karahisarlı Kasım tarafından 825'te (1422) İrşâdü'l-mürîd ile'l-murâd adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) tasavvufî terimlerin din, fikir ve sanat hayatına aksetmesinde önemli tesirleri olan Mes̱nevî'si ve Dîvân-ı Kebîr'i, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'si ile birlikte bu sahanın rakipsiz eserleri haline gelmiştir. İbnü'l-Arabî ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Fahreddîn-i Irâkī'nin (ö. 688/1289) Iṣṭılâḥât-ı Ehl-i Taṣavvuf adlı Farsça eseri ise 300'ü aşkın terimi ihtiva eder.

Tasavvuf terimlerini Iṣṭılâḥatü'ṣ-ṣûfiyye adıyla kaleme alan ilk müellif Abdürrezzâk el-Kâşânî'dir (ö. 730/1330). Kâşânî, kitabın önsözünde Menâzilü's-sâʾirîn'i şerhettikten sonra böyle bir kitap kaleme almak ihtiyacını hissettiğini söyler. Yaklaşık 500 terimin açıklandığı eser, daha önceki klasiklerde yer alan terimlerin yanında vahdeti vücûd düşüncesiyle birlikte tasavvuf literatürüne giren terimleri de ihtiva etmektedir. Eserde bir iki kelime ile tarif edilen terimler bulunduğu gibi on-on beş satırla

açıklanan terimler de vardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî başta olmak üzere bazı sûfîleri isimleriyle, bazı sûfîleri de eserleriyle zikreden Kâşânî yer yer âyet ve hadislerle tasavvuf terimlerini irtibatlandırmaya dikkat etmiştir.

Yahyâ b. Ahmed el-Bâharzî'nin Evrâdü'l-aḥbâb ve'l-fuṣûli'l-âdâb, Yahyâ el-Yemânî'nin Taṣfiyetü'l-ḳulûb, İzzeddin Kâşânî'nin Miṣbâḥu'l-hidâye ve Miftâḥu'l-kifâye adlı eserleri de XIV. yüzyılda kaleme alınan ve değişik terimleri açıklayan çalışmalardır. Müellifleri sûfî olmamakla birlikte Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin et-Taʿrîfât, Tehânevî'nin Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm adlı eserlerinde de tasavvuf terimlerine geniş yer verilmiştir.

Osmanlı döneminde Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye tercüme edilenlerle birlikte Türkçe olarak kaleme alınan birçok tasavvufî eser ya doğrudan terimlerle ilgilidir veya dolaylı olarak bu ilmin terimlerine belli ölçüde açıklık getiren bir özelliğe sahiptir. Türkçe yazılan eserlerin bir kısmı Istılâhâtü's-sûfiyye adını taşırken bir kısmına da farklı isimler verilmiştir. Meselâ Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Lemeât-ı Nakşibendiyye'si bir terimler kitabı olduğu gibi Mir'âtü'l-muvahhidîn ve Mecmûatü'l-maârif adlı eserleri de aynı konuda bilgi vermektedir.

Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin (ö. 1882) Arapça yazdığı Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eseri tarikatlar ansiklopedisi mahiyetinde olmakla birlikte pek çok terim hakkında bilgi ihtiva eder. Sâdık Vicdânî'nin Tomar-ı Turuk-ı Aliyye dizisiyle Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr adlı eserinde birçok terim açıklanmıştır. Gümüşhânevî'nin (ö. 1893) Câmiu'l-usûl'ü 100'lü ve 1000'li tasniflere göre yazılan son eserdir. Mehmet Ali Ayni'nin Tasavvuf Târihi, Abdülbaki Gölpınarlı'nın Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri başta olmak üzere çeşitli eserleri, Mehmet Zeki Pakalın'ın Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü tasavvuf terimlerini de ihtiva etmektedir. Süleyman Uludağ da bir tasavvuf terimleri sözlüğü kaleme almıştır (İstanbul 1991).

Son dönemlerde tasavvuf terimlerine dair kaleme alınan Arapça eserlere örnek olarak Hasan Şerkāvî'nin Muʿcemü elfâẓi'ṣ-ṣûfiyye (Kahire 1987), Enver Fuâd Ebû Huzâm'ın Muʿcemü muṣṭalâḥâti'ṣ-ṣûfiyye (Beyrut 1993), Suâd Hakîm'in Muʿcemü'ṣ-ṣûfiyye (Beyrut 1401) adlı çalışmaları zikredilebilir.

Tasavvuf terimlerine dolaylı olarak temas eden bazı eserler de şöylece sıralanabilir: Abdülfettâh Ahmed,

et-Taṣavvuf ʿAḳīde ve sülûk (Kahire 1412); Zekeriyyâ Süleyman, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye (Riyad 1412); Saîd Hârûn, Fî Menâzili'ṣ-ṣıddîḳīn ve'r-rabbâniyyîn (Kahire 1410); Mahmûd Abdürraûf, el-Keşf ʿan ḥaḳīḳati'ṣ-ṣûfiyye (Uman 1413); Ali Zeyûr, el-ʿAḳliyyetü'ṣ-ṣûfiyye ve nefsâniyyetü't-taṣavvuf (Beyrut 1979); Âmir Neccâr, et-Taṣavvufü'n-nefsî (Kahire 1410); Hâşim Maʻrûf Hasenî, Beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ (Beyrut 1979); Abdülkādir Îsâ, Ḥaḳāʾiḳ ʿani't-taṣavvuf (Haleb 1414); Hasan Kâmil el-Maltavî, eṣ-Ṣûfiyye fî ilhâmihim (Kahire 1412/1992).

Son dönemlerde tasavvuf terimlerini ihtiva eden Farsça eserler de yazılmış olup Seyyid Caʻfer-i Seccâdî'nin Ferheng Luġat ve Iṣṭılâḥât ve Taʿbirât-ı ʿİrfânî (Tahran 1403/1983), Cevâd Nurbahş'ın Ferheng-i Nurbahş Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf (I-X, London 1367 hş.), Seyyid Sâdık'ın Şerḥ-i Iṣṭılaḥât-ı Taṣavvuf (Tahran 1367 hş.) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Yine son dönemlerde tasavvuf ve tarikatlar aleyhinde kaleme alınan eserlerde zorunlu olarak tasavvuf terimlerine de yer verilmektedir. Bunların bazıları şunlardır: Abdullah b. Cârullah, el-Maḥabbe (Kahire 1410); Muhammed Hilâlî, el-Hediyyetü'l-hâdiye ile'ṭ-ṭâʾifeti't-Ticâniyye (Medine 1393); Abdurrahman Dımaşḳī, er-Rifâʿiyye (Riyad 1410); Sâre bint Abdülmuhsin, Naẓariyyetü'l-ittisâl ʿinde'ṣ-ṣûfiyye fî ḍavʾi'l-İslâm (Cidde 1411), Abdurrahman Vekîl, Hâẕihî hiye'ṣ-ṣûfiyye (Beyrut 1984); Ahmed Mahmûd Cezzâr, el-İmâmü'l-müceddid İbn Bâdîs ve't-taṣavvuf (Kahire 1988).

Batı dillerinde kaleme alınan veya Arapça'dan Batı dillerine tercüme edilen tasavvufî eserlerin sonuna genellikle terimler sözlüğü ilâve edilmiştir. Batı'da ihtidâ eden kişilerin yazdığı tasavvufla ilgili eserler arasında doğrudan terimlerle ilgili olanları da vardır.

Tasavvuf terimleri çağdaş ilimler açısından da ele alınmıştır. Raûf Ubeyd'in Fi'l-İlhâm ve'l-iḫtiyârü'ṣ-ṣûfî (Mısır 1986), Ali Zeyûr'un el-ʿAḳliyyetü'ṣ-ṣûfiyye ve nefsâniyetü't-taṣavvuf (Beyrut 1979) adlı eserlerinde konu psikoloji ve antropoloji açısından incelenmiştir. Erol Güngör İslâm Tasavvufunun Meseleleri (İstanbul 1982), Sabri F. Ülgener Zihniyet ve Din

(İstanbul 1981) adlı eserlerinde bazı tasavvuf terimlerini esas alarak sosyal psikoloji, iktisat ve sosyoloji bilimlerinin verilerine göre değerlendirmeler yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, tür.yer.; Tehânevî, Keşşâf, tür.yer.; Abdullah b. Mübârek, Kitâbü'z-Zühd, Beyrut, ts.; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳillāh (nşr. M. Smith), London 1940; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), tür.yer.; Serrâc, el-Lümaʿ, tür.yer.; Sülemî, Ṭabaḳāt, tür.yer.; Ebû Nuaym, Ḥilye, tür.yer.; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), tür.yer.; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), tür.yer.; Herevî, Ṭabaḳāt, tür.yer.; a.mlf., Ṣad Meydân, Kabil 1962; a.mlf., Menâzil, tür.yer.; Gazzâlî, İḥyâʾ, tür.yer.; Ahmed Gazzâlî, Sevâniḥu'l-ʿuşşâḳ (nşr. H. Ritter), İstanbul 1942; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif Hoca), İstanbul 1974; a.mlf., ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn (nşr. M. Muîn - H. Corbin), Tahran-Paris 1953; Necmeddîn-i Kübrâ, Uṣûlü'l-ʿaşere, Bursa Eski Eserler Ktp., Cami-i Kebir, nr. 1700, vr. 59a-61a; a.e. (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980; Sühreverdî, Avârif (Yılmaz - Gündüz), tür.yer.; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, tür.yer.; Necmeddîn-i Râzî, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1986; Mevlânâ, Mes̱nevî, tür.yer.; a.mlf., Dîvân-ı Kebîr (nşr. Bedîüzzaman Firûzanfer), Tahran 1336 hş.; Fahreddîn-i Irâkī, Iṣṭılâḥat-ı Ehl-i Taṣavvuf (Külliyât içinde, nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1335 hş.; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, tür.yer.; Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûlü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş.; Süleyman Köstendilî, Lemeât-ı Nakşibendiyye, İÜ Ktp., T, nr. 200; a.mlf., Mir'âtü'l-muvahhidîn, İÜ Ktp., T, nr. 3469/1; a.mlf., Mecmûatü'l-maârif, İÜ Ktp., T, nr. 923/2; Harîrîzâde, Tibyân, tür.yer.; Hüseyin Vassâf, Sefîne, tür.yer.; Sâdık Vicdânî, Tomar-Sûfi ve Tasavvuf, İstanbul 1340-42; a.mlf., Tomar-Halvetiyye, tür.yer.; a.mlf., Tomar-Melâmîlik, tür.yer.; a.mlf., Tomar-Kādiriyye, tür.yer.; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl, Kahire 1331; Mehmet Ali Aynî, Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1340; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevî Adâb ve Erkânı, İstanbul 1983; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977; Abdülkādir es-Sûfî, Yüz Basamak, İstanbul 1982; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991; Pakalın, tür.yer.

Mustafa Kara

ISTILÂM

(الاصطلام)

İlâhî tecellinin etkisiyle sâlikin kendinden geçmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “bir şeyi dibinden kesmek, kökünü kazımak” anlamına gelen salm kökünden türeyip aynı mânada kullanılan kelimeye (Kāmus Tercümesi, IV, 369) sûfîler tasavvufî bir anlam yüklemiş ve çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. Serrâc’a göre ıstılâm sâlikin bilincini ortadan kaldıran bir galebe halidir (el-Lümaʿ, s. 450). Kuşeyrî sâlikin ıstılâm halinde duyarlığını yitirdiğini, bu hal sürekli olursa ona da mahv denildiğini söyler; mahv durumundaki sâlik için temkin-telvîn, makam-hal gibi hususlar söz konusu olmaz (er-Risâle, s. 225). Hücvîrî ıstılâmı, “Kulun kendinden tamamıyla geçmesine sebep olacak şekilde Hakk’ın tecellisine mazhar olmasıdır” şeklinde tanımlar (Keşfü’l-maḥcûb, s. 506).

Vâsıtî kalplerin intisâf, ıstılâm ve imtihan halinde bulunduğunu, intisâfın ilk, ıstılâmın onu takip eden ikinci hal olduğunu, bunu da tamamıyla silinme (imtihan) halinin takip ettiğini söyler (Serrâc, s. 300). İmtihan halindeki kalple ıstılâm halindeki kalp aynı olmakla beraber ıstılâm imtihandan daha özel ve daha latif bir haldir (a.g.e., s. 450; Hücvîrî, s. 506).

Kâşânî’ye göre ıstılâm bir tür hayret ve sermestlik halidir (Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 30; Baklî, s. 628). Muhyiddin İbnü’l-Arabî, ıstılâmın sebebi olarak kulun Hakk’ın cemâlini temaşa etmesini gösterir. Hak, kulun ruhuna cemâl sıfatıyla tecelli edince bu tecelli onda heybet halini meydana getirir. Çünkü güzellik Allah’ın, heybet kulun niteliğidir. Kulun kalbini etkileyen heybet onun organlarını uyuşturur. Istılâmın en ilginç yanı iki zıddı birleştirmesidir. Sâlik hem hareketsizdir, hem de iradesi dışında döndürülmektedir. İbnü’l-Arabî, ıstılâm halini yaşayan Bâyezîd-i Bistâmî ile Şiblî’yi sâliklere örnek olarak gösterir. Bâyezîd-i Bistâmî ıstılâm halinde Allah’tan hiçbir şey dilememeyi dilemişti. İradesi yoktu, ilâhî iradeyle hareket ediyordu. Kendi iradesine nisbetle hareketsizdi, ancak ilâhî iradeye

nisbetle hareket halindeydi. Bu durumda fiilde fâni olma, fâil olarak sadece Allah'ı görme esastır. Şiblî ıstılâm halindeyken namaz vakti girince kendine gelir, namazını kılar ve eski haline dönerdi. Her iki durumda da hareket etmiyor, hareket ettiriliyordu (el-Fütûḥât, III, 531).

İbn Teymiyye ıstılâmın eksik ve ârızî bir hal olduğunu, abartılmaması gerektiğini, bazı sâliklerde buna rastlanmadığını söyler ve bu hali yanlış değerlendiren bir kısım mutasavvıfların hulûl ve ittihâda kaydığını belirtir (Mecmûʿu Fetâvâ, XIII, 198-199).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 856; Kāmus Tercümesi, IV, 369; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 300, 450; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 225; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (nşr. M. el-Kettânî), Beyrut 1970, s. 506; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 628; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 30; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, III, 53I; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 343; X, 594; XIII, 198-199; XXXVI, 190; İbn Kayyim, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1983, III, 82; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf, I, 430; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1326, I, 265; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256, s. 234; Dihhudâ, Luġatnâme, IV, 2764.

Süleyman Uludağ

ISTINÂ‘

(الاصطناع)

Allah’ın bir kulu özel dost edinmesi anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “bir şeyi en iyi şekilde yapmak, bir kimseyi özenle yetiştirmek, ayrıca kendine dost edinmek, Allah rızâsı için yedirip içirmek” gibi anlamlara gelen ıstınâ‘ kelimesini sûfîler, Allah’la onun dostu olma mertebesine yükselen kulları arasındaki ilişkileri anlatmak için kullanmışlardır. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de sadece Allah’ın Hz. Mûsâ’ya hitaben, “Seni kendim için dost seçtim” (Tâhâ 20/41) buyurduğunu bildiren âyette geçer. Kaffâl’e göre bu âyetteki ıstınâ‘ “lutuf ve ihsan” mânasına gelir; çünkü Allah Mûsâ’ya onun mânevî mertebesini yükselten pek çok lutuf ve ihsanda bulunmuştur. Mu‘tezile âlimleri ise kelimenin, “Cenâb-ı Hakk’ın Mûsâ’ya kendine ait hususlarda faaliyette bulunma izni vermesi, onu kendisine elçilik için seçip görevlendirmesi” anlamına geldiğini söylemişlerdir (Fahreddin er-Râzî, XXII, 56).

Sûfîlere göre insanların topraktan kâse, külçe altından yüzük yapmaları gibi Allah da seçtiği bazı kimseleri kötü huy ve sıfatlardan arındırarak kâmil insan mertebesine yükseltir ve kendisi için seçkin birer dost edinir. Bazı sûfîlere göre bu mertebe âyette geçtiği üzere sadece Hz. Mûsâ’ya, bazılarına göre ise bütün peygamberlere mahsustur. Bazı sûfîler ise velîlerin de bu mertebeye erişebileceğini söylemişlerdir. Meselâ Ebû Saîd el-Harrâz’a göre Cenâb-ı Hak, seçtiği bir sâliki bir tecellî ile kendinden geçirip kötü huy ve davranışlarından arındırdıktan sonra kendine dost edinir, böylece sâlik tevhidin tecellîlerine ilk adımını atmış olur (Serrâc, s. 447).

Hücvîrî ıstınâ‘ terimini Hakk’ın kulunu bütün kötü huy, düşünce, duygu ve davranışlardan arındırıp onu köklü bir değişime uğratmak suretiyle terbiye etmesi (Keşfü’l-maḥcûb, s. 505); Rûzbihân-ı Baklî ise Allah’ın kutsî ruhları sıfat tecellîsi ile terbiye etmek ve temaşa mertebesine erdirmek için yüce katına celbetmesi (Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 622, 623) şeklinde açıklamışlardır.

Hz. Mûsâ’nın mânevî hayatını kendilerine örnek alan sûfîler, onun Allah tarafından dost olarak seçilişini ve ilâhî inâyete mazhar kılınışını mânevî hayatın hedefi olarak görmüşlerdir. Çünkü ıstınâ‘ mertebesine erişen kul ilâhî sırlara, dostluğa, vahye, ilhama ve ikrama nâil olmuş demektir (Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ, s. 235). İsmâil Hakkı Bursevî de Hz. Mûsâ’nın Allah’ın celâl ve cemâl nurlarını yansıtan bir aynası olduğunu, velîlerin de ona benzediklerini söyler (Rûḥu’l-beyân, II, 575).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 447; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (Jukovski), s. 505; Zemahşerî, el-Keşşâf, III, 65; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 622, 623; a.mlf., Meşrebü’l-ervâḥ, s. 235; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXII, 56; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, III, 153; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1306, II, 575.

Süleyman Uludağ

IŞ, Yûsuf b. Reşîd

(يوسف بن رشيد العش)

Yûsuf b. Reşîd el-Iş (1911-1967)

İslâm kültürü ve kütüphaneleri tarihi üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Suriyeli âlim.

Trablusşam'da doğdu. Fasih şekli Uş olmakla birlikte Iş lakabıyla şöhret buldu. Orta öğrenimini ailesinin ticaret amacıyla göç ettiği Humus'ta, üniversite öğrenimini Halep ve Şam'da tamamladı (1931). Daha sonra Fransa'ya gidip Sorbon Üniversitesi'nde edebiyat ve kütüphanecilik dalında öğrenim gördü (1934). Şam'a döndükten sonra Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'ye müdür oldu (1935). Bu kütüphanede halen uygulanmakta olan tasnif sistemini kurdu. 1946-1950 yıllarında Mısır'da Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye kültür komisyonu sekreterliği, Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye müdürlüğü görevlerinde bulundu ve UNESCO tercüme komisyonu üyeliği yaptı. Bu sırada Ahmed Emîn, Tâhâ Hüseyin, Sâtı' el-Husarî, Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî gibi ilim ve fikir adamlarıyla dostluk kurdu ve sohbetlerinden faydalandı.

İslâm kütüphaneleri tarihi üzerine 1934 yıllarında başladığı çalışmalarını Mısır'da sürdüren Yûsuf el-Iş, Les bibliothèques arabes, publiques et semi-publiques en Mésopotamie en Syrie et en Egypte au moyen âge adlı teziyle Sorbon Üniversitesi'nden "doctorat d'état" derecesini aldı (1949). Bu süre zarfında ayrıca telif tarihi, İslâmî ilimlerin tasnifi konularında kitaplar, makaleler ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'nin tarih yazmaları katalogunu yayımladı. Yûsuf el-Iş Şam'a döndükten sonra kısa bir müddet Suriye radyosunda müdürlük, Suriye Üniversitesi'nde sekreterlik (1950-1955), Külliyetü'ş-şerîa'da hocalık ve dekanlık (1964) yaptı. Bir ara Bingazi Üniversitesi Kütüphanesi'ni kurmak için Libya'ya gitti (1960-1961). 1950 yılından sonraki çalışmaları arasında medeniyetlerin doğuşunu açıklayan nazariyesi önemli bir yer tutar. Ancak bu konudaki çalışmalarını sistematik bir hale getiremeden 11 Nisan 1967 tarihinde Şam'da vefat etti.

Eserleri. Yûsuf el-Iş’ın en önemli eseri Les bibliothèques arabes, publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen âge’dır (Damas 1967). Doktora tezinin tekrar gözden geçirilmiş şekli olan bu eser İslâm kütüphaneleri tarihi üzerine yapılmış en önemli çalışmadır. Eserin önsözünde belirttiğine göre müellif önce kütüphanelerle ilgili bilgilerin bulunması muhtemel olan basılı tarihî, edebî, coğrafî hatta fıkhî kitapları okumuş, daha sonra çalışmalarını ortak karakteristik özellikler gördüğü Suriye, Mısır ve Mezopotamya kütüphaneleri üzerine yoğunlaştırarak Kahire, İstanbul, Suriye ve Avrupa kütüphanelerinde konuyla ilgili mevcut yazmaları incelemiştir. Çalışmasında halka açık kütüphanelerle ilmî kuruluşlardaki kütüphanelerin gelişmesini ele alan Yûsuf el-Iş, Ortaçağ’da bu bölgede bulunan zengin koleksiyonlara sahip çok sayıda özel kütüphaneyi çalışma alanının dışında bırakmış, ancak belirli kişilere açık özel kütüphaneleri de incelemiştir. Eser konuyla ilgili literatürün de değerlendirildiği önsöz, bibliyografya, kütüphaneleri sınıflandıran giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Beytülhikme, Dârülilim ve bazı kuruluşlara bağlı kütüphaneler konusu içinde İslâm kütüphanelerinin tarihî gelişimi; ikinci bölümde kütüphanelerin koleksiyonu, bunların sınıflandırılması, katalogları, personeli, bütçesi, işleyişi ve ödünç verme sistemi ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise Beytülhikme, dârülilimler, medrese kütüphaneleri değerlendirilmiş ve kütüphanelerin İslâm kültürünün yayılmasındaki rolü belirtilmiştir. Eser Nizâr Abâza ve Muhammed Sabbâğ tarafından Arapça’ya (bk. bibl.), Esedullah Alevî tarafından Kitâbhânehâ-yı ʿUmûmî ve Nîme-ʿUmûmî-i ʿArabî der Ḳurûn-ı Vüsṭâ adıyla Farsça’ya çevrilmiştir (Meşhed 1994).

Müellifin diğer çalışmaları şunlardır: Taṣnîfü’l-ʿulûm ve’l-maʿârif (Dımaşk 1937, 1979); el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî müʾerriḫu Baġdâd ve muḥaddiṡühâ (Dımaşk 1945); Ḳıṣṣatü ʿAbḳariyyîn: el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî (Kahire 1946; Dımaşk 1402/1982); Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye (Dımaşk 1947); Neşʾetü tedvîni’l-edebi’l-ʿArabî (Dımaşk 1953); ed-Devletü’l-ʿArabiyye ve suḳūtuhâ (J. Welhausen’in Das Arabische Reich und sein Sturz adlı eserinin Arapça tercümesidir, Dımaşk 1956); ed-Devletü’l-Ümeviyye ve’l-aḥdâṡü’lletî sebeḳathâ ve mehhedet lehâ (Dımaşk 1965, 1406/1985); Târîḫu ʿaṣri’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye (Dımaşk 1402/1982,

1990). Yûsuf el-Iş ayrıca Hatîb el-Bağdâdî'nin Taḳyîdü'l-ʿilm adlı eserinin tenkitli neşrini hazırlamıştır (Dımaşk 1949, 1974).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf el-Iş, Dûrü'l-Kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-ʿâmme ve şibhi'l-ʿâmme li-bilâdi'l-ʿIrâḳ ve'ş-Şâm ve Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-vasîṭ (trc. Nizâr Abâza - Muhammed Sabbâğ), Beyrut 1411/1991, Safvân el-Iş'ın önsözü, s. 13-20; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 231; Kehhâle, el-Müstedrek, Kahire 1406/1985, s. 849-850; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 687-688; a.mlf., "et-Taʿrîf ve'n-naḳd", MMLADm., XLIII/3 (1388/1968), s. 655-656; Abdülkādir Ayyâş, Muʿcemü'l-müʾellifîne's-Sûriyyîn fi'l-ḳarni'l-ʿışrîn, Dımaşk 1405/1985, s. 353; Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1408/1987, s. 361; Jacques Waardenburg, "Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, publiques et semi-publiques, en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen âge, Damas, Institut français de Damas, 1967 (in-8, XXXVI + 447 pp.)", Bibliotheca Orientalis, XXVI/3-4, Leiden 1969, s. 250-253.

İsmail E. Erünsal

IŞK

(bk. AŞK).

IŞKIYYE

(bk. AŞKIYYE).

IŞKNÂME

(عشقنامه)

Muhammed (XIV-XV. yüzyıl) adlı bir şair tarafından mesnevi şeklinde kaleme alınan bir aşk hikâyesi.

Bugün elde Işknâme'den başka eseri bulunmayan ve kaynaklarda kimliği hakkında herhangi bir kayda rastlanmayan şairin adının Muhammed olduğu, bu adın eserin dîbâcesinde iki (vr. 5a, 7a) ve "Münâcât-ı Hâtime-i Kitâb" başlıklı kısmında (vr. 327a) bir defa zikredilmesinden anlaşılmaktadır. Aynı isme, XIII-XV. yüzyıllarda yaşayan şairlerin manzumelerini içine alan Ömer b. Mezîd'in Mecmûatü'n-nezâir'inde (telifi 1436) üç (s. 61, 105, 167-168) ve Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'inde (telifi 1512) bir defa (vr. 51b hâşiye) daha rastlanıyorsa da bu adı taşıyan şairlerin Işknâme müellifiyle aynı kişi olup olmadığı kesin biçimde tesbit edilememiştir. M. Fuad Köprülü (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 356) ve Cahit Öztelli (TDl., sy. 171 [1961], s. 189), söz konusu nazîre mecmualarında verilen gazellerin aynı Muhammed'e ait olduğunu belirtirken Sedit Yüksel, bu şiirlerin gerek öz gerek yapı bakımından Işknâme'deki gazellere benzemediğini söylemektedir (a.g.e., sy. 220 [1970], s. 291-292).

Şair Işknâme'nin dîbâcesinde kitabın yazılış sebebinden, hayatın geçiciliğinden, dünyaya güvenmenin doğru olmadığından bahsederek sözü kendine getirip hayatını istediği gibi sürdüremediğinden şikâyet eder. Kâbe hasretinin içini yaktığını, gönlüne sefer arzusu düştüğünü ve hacca gitmek niyetiyle yola çıktığını anlatır. Ancak hac ibadetini ifa edip etmediği konusunda bilgi vermez. Hayli sıkıntılı geçen yolculuğunun sonunda Mısır'a ulaşan şair burada satın aldığı bir kitapta yepyeni bir konuyla karşılaşır. Kendi ifadesine göre sade bir dille kaleme alınmış olan eserde dîbâce kopmuş ve yalnız hikâye kısmı kalmıştır. Kırım veya Hıtay halkı tarafından "Tatar dilince" yazıldığını söylediği kitabı pek yalın bulur ve onu nazma çekmek suretiyle süslemek hevesine düşer. Muhammed'in "olgay bolgay" sözleriyle tanıttığı ve "Tatar dili" adını verdiği bu dil muhtemelen

Kıpçak Türkçesi'dir. Çünkü "olgay bolgay" tabirine, daha iyi anlaşılabilmeleri için "fasih ve rûşen Türkçe'ye" (Eski Anadolu Türkçesi) çevrilen Kıpçak Türkçesi ile yazılmış eserlerde sıkça rastlanmakta ve bu tabir dilciler tarafından Kıpçak Türkçesi'nin sembolü sayılmaktadır. Muhammed, Mısır'da başladığı eserini Anadolu'ya döndükten sonra 10 Rebîülâhir 800'de (31 Aralık 1397) tamamlar (vr. 327a) ve o sırada Sivas'ta valilik yapan Yıldırım Bayezid'in büyük oğlu Emîr Süleyman'a (Çelebi) sunar.

Eserin muhtevasından devrinin klasik kültürüne sahip olduğu ve Senâî, Sa'dî, Firdevsî gibi İran şairlerinin eserlerini iyi bildiği anlaşılan müellif söz konusu çalışmasının adını açıkça belirtmiş değildir; kitabın adı gibi görünen iki ayrı kelimenin (ışknâme [vr. 19b] ve tuhfenâme [vr. 237a]) bulunması tereddüt uyandırmaktadır. Araştırmacılar konusundan dolayı esere Işknâme demeyi daha uygun görmüşler (Işknâme, s. 20; Blochet, II, 9; Köprülü, Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, s. 73) ve Tuhfenâme adını da kitabın Emîr Süleyman'a sunuluşunun bir ifadesi saymışlardır. Buna göre şair eserine Tuhfenâme demekle onu şehzadeye Mısır hediyesi olarak sunduğunu anlatmak istemiştir.

Işknâme bütün klasik mesneviler gibi tevhid manzumeleriyle (üç adet) başlar; bunu iki na't ve Hulefâ-yi Râşidîn'in methiyesi takip eder. Ardından yaratılışın hikmeti, insanoğlunun kusurları ve aczi, vefasız dünyanın durumu ve kötü işlerden duyulan pişmanlık gibi konulara ayrılmış küçük manzumelerle kitabın yazılış sebebinin açıklanması, Emîr Süleyman Çelebi ve Vezir Hamza Bey methiyeleri yer alır. Eserin asıl konusunu, Hozan Hükümdarı Nûman Şah'ın oğlu Ferruh ile Hıtay Hükümdarı Hümâyun Şah'ın kızı Hümâ arasında geçen aşk macerası teşkil eder. Macera gençlerin birbirini rüyada görüp âşık olmalarıyla başlar ve araya giren daha başka ülkelerin padişah ve şehzadelerinin de (meselâ Hindistan Padişahı Erdeşîr'in oğlu Şehlâ, Keşmir Şahı Rây-ı A'zam) Hümâ'ya âşık olmasıyla karışık bir hal alır. Ferruh'un yardımcısı durumundaki Hürrem'in sevgilisi Dilgüşâ ile yaşadığı maceralar da mesneviyi ayrıca zenginleştirmiştir. Böylece hikâyede rol alan padişah, şehzade, vezir, arkadaş, arkadaş sevgilisi ve diğer kahramanların denizde ve karada başlarından geçen çeşitli olaylar daha çok cismanî aşka uygun bir atmosferde anlatılır. Nûman Şah, Allah'tan tahtını bırakacak bir oğul isterken Hümâ'nın doğması, onun erkek kılığında

tahta oturması ve orduyu yönetmesi, saraylardaki entrikaların yahut saray hayatına ait sahnelerin aktarılması şeklinde aristokrat hayatın romanesk bir ifadeyle dile getirildiği eserin sonunda sevgililer birbirlerine kavuşup muradlarına ererler.

Aruzun “mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılan Işknâme’de “şiir” başlığıyla aralara serpiştirilmiş, Hümâ ve Ferruh’un dilinden söylenmiş değişik vezinlerde otuz gazel yer almakta ve eser bunlarla birlikte 8702 beyitten oluşmaktadır. Kitabın, içerdiği çeşitli motifler bakımından daha önceki benzer konulu mesnevilere göre zenginliğine rağmen edebî açıdan başarılı olduğu söylenemez. Bununla birlikte Eski Türkiye Türkçesi’nin dil malzemesini yansıtması açısından önem taşımaktadır.

Eser o dönem Türkçe’sinin kelime hazinesinin zenginliğini de ortaya koymakta, ayrıca sık sık yer verdiği mahallî tabirlerle, deyim ve atasözleriyle dönemin sözlü halk edebiyatına da ışık tutmaktadır. Kitapta Arapça ve Farsça kelimeler de kullanılmakla birlikte bunların daha çok giriş bölümünde yoğunlaştığı, asıl hikâyenin daha sade bir dille kaleme alındığı görülür. Eseri döneminde yazılmış diğer mesnevilerden farklı kılan bu durum, Muhammed’in halkın içinden geldiğinin ve hikâyenin yazılmadan önce Kıpçaklar kadar Anadolu halkı arasında da bilindiğinin bir işareti sayılabilir.

Işknâme’nin bilinen tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale’de olup (Suppl., Turc, nr. 604) Sedit Yüksel tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Daha sonra Andreas Tietze bu neşirden faydalanıp eseri içinden seçtiği beyitlerle özetlemiş ve Türk dilinin tarihi açısından değerlendirmiştir (Der Orient Forschung, s. 660-685).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed, Işknâme: İnceleme-Metin (haz. Sedit Yüksel), Ankara 1965; Blochet, Catalogue, II, 9; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 356; a.mlf., Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi,

İstanbul 1931, s. 73; A. Tietze, “Mehemmeds Buch von der Liebe ein alt-osmanisches romantisches Gedicht”, Der Orient Forschung (festschrift für Otto Spies), Wiesbaden 1967, s. 660-685; Banarlı, RTET, I, 396; Hanna Sohrweide, “Neues zum Išqnāme”, Studi Preottomani e Ottomani Atti del Convegno di Napoli (24-26 Settembre 1974), Napoli 1976, s. 213-218; Cahit Öztelli, “Işknâme ve Yazarı Üzerine”, TDl., sy. 171 (1961), s. 187-192; Olcay Önertoy, “Yeni Bir Eser Kazandık”, Hisar, sy. 17, Ankara 1965, s. 25-26; Sedit Yüksel, “Işknâme Üzerine Açıklamalar”, TDl., sy. 220 (1970), s. 291-295; “Mehmed”, TDEA, VI, 195; Atilla Özkırımlı, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1984, I, 144.

Muhammet Yelten

ITÂK

(bk. ATÎK).

ITBÂK

(الإطباق)

Arap alfabesine ait bazı harflerin telaffuzunda dilin damağa yapışması özelliğini belirten terim

(bk. HARF).

ITFEYYİŞ

(bk. ETTAFEYYİŞ).

ITK

(العتق)

Kölenin hürriyetine kavuşturulması anlamında fıkıh terimi

(bk. KÖLE).

ITKNÂME

(عتقنامه)

Âzat edilen köle veya câriyenin fizikî özellikleri, dinî ve etnik kökeni, âzat tarihi ve şartlarını ihtiva eden, “âzat kâğıdı” da denilen belge

(bk. KÖLE).

ITNÂB

(الإطناب)

Bir düşüncenin gereğinden fazla sözle ifade edilmesi anlamında belâgat (meânî) terimi.

Sözlükte “Uzun çadır ipi, sinir, ağaç kökü damarı” anlamlarına gelen tunb isminden veya “atın sırtının ve ayaklarının uzun olması” demek olan taneb kökünden if‘âl babında masdar olup “develerin uzun dizi halinde gitmesi, bir yerde uzun süre ikamet etme, rüzgârın şiddetle esmesi, sözü abartma ve uzatma” gibi anlamlara gelir.

Meânî ilminde sözler içerdiği lafızların sayısı ve ifade ettikleri mâna itibariyle îcâz, müsâvât ve ıtnâb olmak üzere üçe ayrılır. Az sözle çok şeyi anlatmaya îcâz, bunun zıddına ıtnâb, lafız ve anlamın sa-yı itibariyle denk olmasına da müsâvât adı verilir. Sözün anlamı ifadeye yetmeyecek derecede kısaltılmasına da ihlâl denir. Îcâz ve ıtnâbın ölçüsünü günlük konuşma dilindeki halkın geleneği belirler. Ayrıca muhatabın durumu ve hitap konusu da bu mevzuda belirleyici bir ölçüdür. Nitekim yaşlılık hakkındaki, “Yâ rabbi, kemiklerim zayıfladı, başımdaki saçlar ak pak oldu” (Meryem 19/4) âyeti örfe göre ıtnâbdır. Çünkü konuşma dilinde ve halkın örfünde bu düşünce, kısaca “yaşlandım” kelimesiyle ifade edilir. Ancak bu âyet konusu bakımından da îcâz sayılır. Çünkü âyette gençlik günlerinin sona erip yaşlılığın bütün dertleriyle gelip çattığı bir dönemden ve bundan duyulan üzüntü ve özlemden söz edilmektedir. Bunun uzun ifadelerle tasviri edebî açıdan uygun düşmektedir.

Ebû Amr b. Alâ, Halîl b. Ahmed, Câhiz, İbn Cinnî ve İbn Sinân el-Hafâcî gibi eski edipler ve belâgat âlimleri itâle, tatvîl, bast, iksâr, teksîr, istıksâ, ishâb ve tezyîl gibi terimleri ıtnâbla eş anlamlı olarak kullanmışlardır (Câhiz, el-Beyân, I, 91, 195; Ebû Hilâl el-Askerî, s. 413-415; İbn Sinân el-Hafâcî, s. 205-208). İbn Sinân tezyîl ve ishâb adını verdiği ıtnâbı, “bir düşüncenin gereğinden fazla lafızla ifadesi” şeklinde tanımladıktan sonra onu tatvîl (itâle) ve haşivden de ayırmış, yararsız ve belirsiz ziyadeye tatvîl,

yararsız ancak belirli olan ziyadeye de haşiv adını vermiştir. İbn Sinân, haşvin genellikle vezin gereği veya seci amacıyla yapıldığını söyler (Sırrü'l-feṣâḥa, s. 219-220). Meselâ Zebbâ'nın ألفى قولها كذباً ومينا (Sözünü yalan dolan buldu) mısraında "kezib" ve "meyn" kelimeleri aynı anlama (yalan) geldiği için biri fazladır, fakat hangisinin fazla olduğuna dair bir delil bulunmadığı için bu söz tatvîldir. Yine ذكرت أخي فعاودني / صداع الرأس والوصب " (Kardeşim aklıma geldi de yine baş ağrım ve rahatsızlığım depreşti) mısraında "sudâ'" kelimesi baş ağrısı demek olduğundan "re's" (baş) kelimesi fazladır. Fazlalığın belirli olması sebebiyle mısrada haşiv vardır. Itnâbı mübalağa bildiren bir tekit türü sayan Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ile daha sonraki belâgat âlimleri de ıtnâb, tatvîl ve haşvin farkları konusunda aynı şeyi söylemişlerdir (el-Meṡelü's-sâʾir, II, 345).

Beliğ sözde ölçü olarak îcâzı savunanlara karşı ıtnâbın daha beliğ olduğunu ileri süren belâgat âlimlerinin yanında îcâzın da ıtnâbın da beliğ olabileceği durumlar bulunduğunu söyleyerek bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışanlar da vardır. Itnâbın daha beliğ olduğunu savunanlara göre dil bir düşüncenin ifadesidir. Bu da muhatabı açık ve doyurucu sözlerle ikna etmekle gerçekleşir. Bu bakımdan en beliğ söz en açık ve maksadı en iyi anlatan sözdür. Bir söz anlatılmak istenen şeyi bütünüyle kapsamalıdır. Bu da ancak uzun sözle mümkün olur. Ayrıca onlara göre ıtnâbın hitap alanı îcâza oranla daha geniştir. Çünkü ıtnâb hem halk hem de kültürlü kesime hitap ederken îcâz sadece kültürlü kimselere hitap eden bir üslûptur.

Îcâzı "maksadı tam anlatan veciz söz", ıtnâbı "bir yarar ve amaç için uzatılmış söz" olarak tarif eden Ebû Hilâl el-Askerî bu konuda uzlaşmacı bir yol takip eder (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 209). Her çeşit sözde îcâza da ıtnâba da ihtiyaç olduğunu söyler ve îcâzın gerekli olduğu yerde ıtnâb, ıtnâbın gerekli olduğu yerde îcâz üslûbu kullanmanın aynı derecede yanlış

olduğuna dikkat çeker. Yararsız ve amaçsız olarak uzatılmış söze "tatfîl" ve "tatvîl" adını vererek bunun ifadede âcizlikten kaynaklandığını belirtir (a.g.e., a.y.).

Itnâbın belâgattaki yeri çok eski dönemlerden beri sorgulanagelmiştir. Ebû Amr b. Alâ'ya (ö. 154/771) göre eski Arap edip ve şairlerinden çoğunun anlaşılmak için sözü uzatmayı, ezberlenmesi için de kısa tutmayı tercih

ettiklerini belirtmişlerdir (a.g.e., s. 211). Müberred'in kadim Araplar'ın sözlerinde üç anlatım tarzı (îcâz, ıtnâb, îmâ) bulunduğunu söylemesi de bunu teyit etmektedir (el-Kâmil, I, 17). Halîl b. Ahmed, kitaplarda anlatma ve açıklama bölümlerinin ıtnâb, ezberlenecek kısımların ise îcâz üslûbu ile kaleme alınmasını tavsiye eder. Ebû Ya'kūb el-Hureymî de yerinde yapılan bir ıtnâbın daha tesirli olduğunu söyler (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 413).

Eski Araplar'da kabileler arası çatışmaları sona erdirmek için yapılan konuşmalarla hükümdarlara sunulan kasidelerde ıtnâbın tercih edilmesi bir gelenekti. Önemli olayların anlatımında, mev'iza ve nasihatlerde ıtnâb üslûbunun kullanılması makbul sayılmıştır. Şu âyette, hükmün reddedilmesini ifade eden inkâr soruları ve tekrarlarla sağlanmış ıtnâbın nasihatteki tesiri ve belâgat güzelliği görülmektedir: افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتاً وهم نائمون . اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون. لفلمنول مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون(Kasabaların halkı, geceleyin uyurken azabımızın kendilerine gelmesinden güvende miydiler? Yahut kasabaların halkı kuşluk vakti eğlenirlerken azabımızın kendilerine gelmesinden güvende miydiler? Onlar Allah'ın düzeninden güvende miydiler? Allah'ın düzeninden ancak mahvolacak millet güvende olur [el-A'râf 7/97-99]).

Kur'an'da geçen "âyetlerin tasrifi" ifadesinin (el-En'âm 6/46, 65, 105; el-A'râf 7/85; el-Ahkāf 46/27) bir anlamı da bir konunun değişik üslûplarla dile getirilmesidir. Nitekim insanlarda arzu uyandırmak ve onları şevke getirmek için cennet ve nimetleriyle cennet ehli bazan îcâz (es-Secde 32/17; ez-Zuhruf 43/71; el-İnsân 76/20; el-Mutaffifîn 83/24), bazan ıtnâb (Muhammed 47/15; er-Rahmân 55/46, 48, 50, 52, 54, 64, 66, 68, 70, 72, 76; el-Vâkıa 56/15-23; en-Nebe' 75/31-35; el-İnsân 76/12-21; el-Gāşiye 88/10-16) üslûbu ile tasvir edilmiştir. Aynı şekilde insanları uyarmak için cehennem ve cehennem azabı ile cehennem ehli bazan îcâz (ez-Zuhruf 43/74-75; el-Kamer 54/47), bazan ıtnâb (el-Hac 22/19-21; el-Mü'minûn 23/103-104) üslûbu ile dile getirilmiştir. İman-küfür, mümin-kâfir tasvirlerinde de değişik mizaç ve yeteneklere sahip insanlara farklı şekilde hitap edilirken yerine göre îcâz veya ıtnâb üslûbu kullanılmıştır. Kur'an'da Araplar'a ve bedevîlere îcâz üslûbuyla hitap edildiği, İsrâiloğulları'na hitap ederken veya onlarla ilgili kıssalar anlatılırken ıtnâb üslûbunun kullanıldığı görülmektedir.

Bir konunun veya bir düşüncenin ıtnâb üslûbuyla anlatılmasının birçok yolu olup bunların başlıcaları şunlardır: 1. Parantez arası cümleler (cümle-i mu‘teriza) vasıtasıyla yapılan ıtnâb. Bir cümlenin öğeleri arasına veya anlamca ilgili iki cümle arasına anlamı pekiştirmek, güzelleştirmek veya tenzih, tâzim, tenbih, dua gibi amaçlarla bir kelime, cümle yahut cümleler getirilerek ıtnâb sağlanır. Bu cümleler, genellikle öndeki kelime veya cümleyle bağlantılı olarak sırası ve yeri gelmişken hemen kaydedilmesi gerekli açıklayıcı notlar şeklinde gelir. Meselâ şu âyette parantez cümlesi Allah'ı oğul isnadından tenzih etmek için getirilmiştir: قالوا اتخذ الله ولداً (سبحانه) هو الغنى (Allah çocuk edindi dediler -hâşâ- O müstağnidir... [Yûnus 10/68]). Aşağıdaki âyetlerde pekiştirme amacıyla ıtnâb yapılmıştır: ووصينا الانسان بوالديه حملته (امه وهناً على وهن وفصاله فى عامين) ان اشكر لى ولوالديك (Biz insana anne ve babasına karşı -ki annesi meşakkat üstüne meşakkatle onu karnında taşımış, üstelik iki yıl da emzirmiştir-iyi davranmasını tavsiye ettik, bana ve ebeveynine şükret diye öğütledik [Lokmân 31/14]). ... فان لم تفعلوا (ولن تفعلوا) فاتقوا النار (Bunu yapamadınız -yapamayacaksınız da- öyleyse ateşten korkun [el-Bakara 2/24]). Yeminin büyüklüğünü, dolayısıyla yemin edenin azametini bildiren şu âyette iç içe iki parantez cümlesi kullanılmıştır: فلا اقسم بواقع النجوم. (وانّه لقسم [لو تعلمون] عظيم). انّه لقران كريم (Hayır, yıldızların düştüğü yerlere yemin ederim ki [bu -bilseniz-ne büyük yemindir] o yüce bir Kur'an'dır [el-Vâkıa 56/75-77]).

2. Kapalı bir ifadenin arkasından onu açıklayan bir ifade getirmek suretiyle yapılan ıtnâb. Bu tür ıtnâbla anlamın zihne iyice yerleşmesi amaçlanır. Bu üslûbun yararlarından biri de muhataba tam anlama ve kavrama hazzı tattırmaktır. Çünkü kapalı olan mânayı anlayamamanın verdiği sıkıntının ardından onu kavramak daha fazla haz verir. Bunların dışında meselenin önemine, azametine veya tehlikesine dikkat çekmek, bir fikri değişik anlayış ve yetenekteki muhataplara kapalı ve açık olmak üzere iki farklı ifadeyle takdim etmek de bu tür üslûbun faydalarındandır. Şu âyetlerde ticaret, vesvese, helû‘ (huysuzluk), azap ve kayyûm kelimeleri, onları takip eden cümlelerle açıklanmıştır: يا ايّها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم: تؤمنون بالله ورسوله وتجلهدون فى سبيل الله باموالكم وانفسكم (Ey inananlar! Size kendinizi acıklı bir azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi? Allah'a ve Peygamber'ine inanır; canlarınız ve mallarınızla Allah yolunda cihad edersiniz [es-Saf 61/10-11]). فوسوس اليه الشيطان : قال يا ادم هل ادلك على شجرة الخلد وملكٍ لا يبلى (Şeytan ona vesvese verdi: 'Ey Âdem! Sana ölümsüzlük ağacını

ve eskimeyen bir saltanatı göstereyim mi?’ dedi [Tâhâ 20/120]). انّ الانسان خلق هلوعاً: اذا مسّه الشر جزوعاً. واذا مسّه الخير منوعاً(İnsan gerçekten pek huysuz [helûʻ] yaratılmıştır: Başına bir fenalık gelince feryat eder; bir iyiliğe ulaşırsa onu herkesten meneder [el-Meâric 70/19-21]).: يسومونكم سوء العذاب: يذبّحون ابناءكم ويستحيون نساءكم (Onlar [Firavun ailesi] size acı işkence yapıyor: Oğullarınızı boğazlayıp kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı [el-Bakara 2/49]). الحىّ القيّوم: لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ(O Allah diri ve kayyûmdur [Her an yaratıklarını gözetip durandır]: Onu ne uyuklama ne de uyku tutar [el-Bakara 2/255]). Övme ve yerme fiilleriyle kurulmuş cümlelerde de bu tür üslûp özelliği görülür. Çünkü bu fiiller fâilleriyle birlikte kapalı bir cümle oluşturur. Bunu takip eden mahsusla da (övgü ve yergi öğesi) bu kapalılık açılır: بئس الاسم: الفسوق (Ne kötü isim: Mümin adından sonra fâsık adını almak [el-Hucurât 49/11]). Aynı şekilde بعد الايمانtemyizli ifadelerde de bu tür kapalı ifadeyi açma özelliği görülür: واشتعل الراس شيباً (Başımdaki saçlar ak pak oldu [Meryem 19/4]). Bu tür temyizli ifadeler düz anlatıma göre daha beliğdir. Çünkü bunda kapalıyı açma özelliği yanında kaplam ve abartı özelliği de bulunduğundan anlam düz ifadeye oranla daha çarpıcı olarak yansıtılır. Düz (temyizsiz) anlatımla اشتعل شيب الرأس denilseydi başın sadece saçlarının (belki de bir kısmının) ağardığı ifade edilmiş olurdu. Halbuki اشتعل الرأس شيباً şeklindeki temyizli anlatımda başın bütünüyle ve saçların tümüyle ak pak olduğu, sanki başın ak saçlardan ibaret olduğu abartısı ile ifadeye canlılık verilmiştir. “Mâ” ve “men” ism-i mevsûlleri veya şart isimlerindeki kapalılığın onlardan sonra getirilen beyan “min”i ile gelmiş bir unsurla açılması da ıtnâb özelliği taşımakta olup Arap dilinde işlek bir anlatım tarzıdır: وما تنفقوا من خيرٍ يوفّ اليكم (Hayır olarak ne harcarsanız size tam olarak

ödenecektir [Bakara 2/272]). Bedel ve atf-ı beyân ifadelerinde de ilk öğenin (mübdel minh / mâtuf aleyh) ikinci öğeyle (mâtuf / bedel) açıklandığı ve kapalılığı giderildiği için kapalıyı açma üslûbu görülür: اهدنا الصراط المستقيم: صراط الذين انعمت عليهم (Bizi doğru yola, kendilerine nimetler verdiğin kimselerin yoluna ilet [el-Fâtiha 1/6-7]).

3. Tevşîʻ üslûbuyla yapılan ıtnâb. Genellikle bir tesniye sigasının peşinden onu açan, birbirine atıfla bağlı iki açıklayıcı öğenin getirilmesidir. Bu da bir tür kapalı anlamı açma olup hadislerde çok görülen bir üslûptur.:يشيب ابن آدم وتشب فيه خصلتان: الحرص وطول الأمل (Âdemoğlu yaşlanır, ancak onun içinde iki haslet: hırs ile tûl-ı emel gençliğini korur).

4. Genelin ardından özeli anarak yapılan ıtnâb. Genel bir öğeden sonra onun kapsamına dahil bir unsurun özellikle atıf yoluyla zikredilmesi, bu unsurun genelden ayrı bir türmüş gibi özel bir yeri ve önemi olduğunu vurgulamak amacını taşır. Bu da bir çeşit kapalı olan anlamı açma üslûbudur: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى(Namazlara, özellikle orta namaza itina gösterin [el-Bakara 2/238]). من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال (Kim Allah'a, meleklerine, özellikle de Cebrâil ve Mîkâil'e düşman ise... [el-Bakara 2/98]).

5. Tekrar ile (tekrîr) ıtnâb. Arap dilinde yaygın bir ıtnâb tarzıdır. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ Araplar'ın korkutmak, uyarmak veya muhatabın yanılmasını önlemek amacıyla kelimeyi tekrar ettiklerini (Meʿâni'l-Ḳurʾân, III, 287), Ma'mer b. Müsennâ (Ebû Ubeyde) ise tekrarın bir mecaz türü olduğunu söyler (Mecâzü'l-Ḳurʾân, I, 12). Tekrarı, mânanın iyice anlaşılması için özellikle anlayışı noksan olan muhatap ve dinleyicilere karşı başvurulması gereken bir üslûp çeşidi olarak gören Câhiz tekrarın belli bir sınırı olmadığını, muhatapların anlayış seviyesine göre değişebileceğini söyler (el-Beyân, I, 104). Hattâbî tekrarı makbul olan ve olmayan diye iki kısma ayırmış, yerinde ve ihtiyaca göre olanı makbul, birinciye bir anlam ve yarar sağlamayan tekrarı da mezmum saymış ve buna "lağv" (boş söz) adını vermiştir. Özenle üzerinde durulan, tekrarlanmaması halinde yanlış anlaşılacak veya unutulacak ya da değeri anlaşılmayacak önemli şeylerin tekrarının güzel olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Ziyâeddin İbnü'l-Esîr de sadece tekit, takrir, tergīb gibi bir amaç ve yarar için getirilmiş tekrarın her çeşidini ıtnâbdan saymıştır. Belâgat âlimleri tekrarın anlamı pekiştirdiğini, özellikle dinî öğütlerde öğüt verenin samimiyetini ifadeyle muhatapların gönüllerini ısındırarak nasihati kabule hazırladığını, özlem, azamet, tehlike ve ürküntü ifade ettiğini, bir şeyin önemine veya tehlikesine dikkat çekmeyi sağladığını söyleyerek yararlarına işaret etmişlerdir. Bazı durumlarda her tekrarın ilgili bulunduğu şey farklı olduğu için her biri ayrı nüansa sahiptir. Belâgat âlimleri bu tekrara "terdîd" adını vermişlerdir. Rahmân sûresinde فبایّ الاء ربكما تكذّبان(Öyleyken ey insanlar ve cinler, rabbinizin hangi nimetini yalan sayıyorsunuz) ifadesinin değişik nimetlerin ardından otuzdan fazla tekrarı ile Mürselât sûresinde dile getirilen çeşitli gerçeklerin ardından ويلٌ يومئذٍ للمكذبين (O gün yalanlayanların vay haline!) ifadesinin on defa tekrarı birer terdîd örneğidir. Zamir gelebilecek yerde

ismi veya ifadeyi yinelemek de bu tür bir ıtnâbdır. Terdîd yoluyla ıtnâb tekrar edilen şeyin önemine, büyüklüğüne, yüceliğine dikkat çekmek veya onun ne kadar hakir olduğunu pekiştirmek yanında gönle ve zihne iyice yerleşmesini sağlamak, umum-husus ilgisi ve cinas gibi amaç ve yararlar için de yapılır. قل هو الله احد. الله الصمد.(De ki: O Allah birdir. Allah sameddir [el-İhlâs 112/1-2]) âyetinde Allah kelimesi yüceliğine dikkat çekmek için tekrarlanmıştır.

6. Îgāl yoluyla yapılan ıtnâb. Sözlükte "bir yerin en uç ve en uzak noktasına ulaşmak" anlamına gelen îgāl, edebî bir sanat olarak anlamın tamam olmasından sonra beytin muhtevasını pekiştirmek veya güzelleştirmek, açıklamak veya abartı sağlamak gibi bir yarar için beytin sonunda ek bir kaydın getirilmesidir. Bu çoğunlukla, teşbih cümlelerinde benzetmenin bütün öğeleriyle tamam olmasından sonra onu geliştirip güzelleştirerek edebî bir abartı sağlayan, ona ayrıntı katan uygun bir kaydın veya sıfatın getirilmesi şeklinde olur. Buna îgāl adını vermemekle birlikte konuya ilk temas eden Asmaî (ö. 216/831) olmuştur (Kudâme b. Ca'fer, s. 194; Ebû Hilâl el-Askerî, s. 122-124). Sa'leb de "el-ebyâtü'l-ġur" (parlak beyitler) adı altında isim vermeden bu türe temas etmiştir (Ḳavâʿidü'ş-şiʿr, s. 72). Kudâme b. Ca'fer, îgāle eserinin "kafiyenin beytin muhtevası ile uyumu" bölümünde yer vermiştir (Naḳdü'ş-şiʿr, s. 192). Hâtimî îgāl yerine "tebliğ" terimini kullanmıştır (Ḥilyetü'l-muḥâḍara, I, 155). İbn Reşîḳ ise onu kafiyelere has bir mübalağa türü sayar. Kazvînî ile ondan sonra gelen belâgat âlimlerinin çoğu ve bedîiyye sahipleri ise îgāli bir ıtnâb türü kabul etmişlerdir (el-Îżâḥ, s. 301). İmruülkays'ın كأنّ عيون الوحش حول خبائنا / وأرحلنا، الجزع الذي لم يثقب(Çadır ve konaklarımızın çevresindeki yaban sığırlarının gözleri, sanki delinmemiş nazar boncuklarıdır); Hansâ'nın وإنّ صخراً لتأتم الهداة به / كأنه علم في رأسه نار (Savaşlarda öncüler öncüsü Sahr, sanki başında ateş yanan bir yüce dağ) beyitlerinde koyu harflerle dizilen kısımlar bütün unsurlarıyla tamam olmuş teşbihleri pekiştirip güzelleştirdiği için îgāl sayılır. Şu âyetler de sondaki cümlelerin anlam bakımından öncesini teyit etmesi ve durak kafiyesini (fâsıla) oluşturması sebebiyle birer îgāl örneğidir: اتبعوا من لا يسئلكم اجراً، وهم مهتدون (Sizden herhangi bir ücret istemeyen bu kimselere tâbi olun, çünkü onlar hidayete ermiş kimselerdir [Yâsîn 36/21]). ولا تسمع الصمّ الدعاء إذا ولوا: مدبرين (Arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın [en-Neml 27/80]).

7. Tezyîl yoluyla yapılan ıtnâb. Bir fikri pekiştirmek ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bir ifadenin arkasından söz ve anlamca ya da sadece anlam bakımından ona benzer olan ek bir ifadenin getirilmesi şeklinde gerçekleşen bir ıtnâb üslûbudur. Ebû Hilâl el-Askerî bunu ta‘rizin zıddı (Kitâbü'ş-Ṣınâʿateyn, s. 413), Bâkıllânî ve İbn Münkız ise bir pekiştirme türü kabul etmişlerdir (İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 155; el-Bedîʿ, s. 125). Tezyîli bir ıtnâb türü sayan Kazvînî, onu "bir cümlenin arkasından onu tekit eden ve onun anlamını içeren bir başka cümlenin getirilmesi" şeklinde tanımlamıştır (el-Îżâḥ, s. 307-309). Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ını şerhedenlerle daha sonraki belâgat âlimleri de bu konuda Kazvînî'ye uymuşlardır. Tezyîl, müstakil olarak anlam bildirmesiyle bir mesel konumunda olan ve maksadı müstakil olarak ifade etmeyip önüne bağlı olması sebebiyle mesel konumunda olmayan şeklinde ikiye ayrılır. وقل جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقاً (De ki: Hak geldi, bâtıl ortadan kalktı, zaten bâtıl ortadan kalkmaya mahkûmdur) âyetinden koyu harflerle dizilen cümle birincisine; ذلك جزيناهم بما كفروا، وهل نجازى الاّ الكفور (İşte böylece inkârlarından ötürü onları cezalandırdık. Biz nankörden başkasına ceza mı veririz? [Sebe' 34/17]) âyeti ikincisine örnektir. İbn Nübâte es-Sa‘dî'nin şu beyti de tezyîlin ikinci türüne örnek teşkil eder: / لم يبق لي جودك شيئاً أؤمله تركتني أصحب الدنيا بلا أمل (İhsanların benim için ümit edecek bir şey bırakmadı / Beni dünyada umutsuz / hayalsiz bir kimse haline getirdin). Şu iki âyette her iki tür tezyîl birleşerek ardarda gelmiştir: وما جعلنا لبشرٍ من قبلك الخلد، افائن مت فهم الخالدون، كل نفسٍ ذائقة الموت(Biz senden önce hiçbir beşere

ölümsüzlük vermedik. Sen öleceksin de onlar ölmeyecekler mi? Her can ölümü tadacaktır [el-Enbiyâ 21/34-35]).

8. Tekmil yoluyla ıtnâb. Kazvînî'ye göre tekmil, yanlış anlaşılması ihtimali bulunan bir sözün arkasından bunu ortadan kaldıran bir kısım getirmek demek olup "ihtirâs" ile aynı anlama gelir (el-Îżâḥ, s. 310-313). Diğer edip ve belâgat âlimleri ise tekmili "tetmîm" ile eş anlamlı saymışlardır.

اذلةٍ على المؤمنين، اعزةٍ على الكافرين (Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, inanmayanlara karşı ise güçlüdürler [el-Mâide 5/54]) âyetinde onların güçlü olduklarını ifade eden tekmil (ihtirâs) kısmı getirilmeseydi önceki kısımda söz konusu edilen tevazuun zayıflık ve âcizlikten kaynaklanma ihtimali ortaya çıkardı. Aynı şekilde Tarafe'nin فسقى ديارك غير مفسدها / صوب الربيع وديمه

تهمى (İlkbahar yağmurları sakin ve sürekli yağışlarla senin diyarını -bozmadan-sulasın) beyti, “gayra müfsidihâ = bozmadan” kaydı olmasaydı beyitten her tarafı bozan sel sularının da anlaşılması ihtimal dahilinde olduğundan beddua olarak algılanabilirdi. Yine Hamâsî’nin وما مات منا سيد في فراشه / ولا طل منا حيث كان قتيل (Bizim hiçbir reisimiz yatağında ölmüş değildir. Bizden hiçbir kimsenin kanı yerde kalmış değildir) beytinde de ilk mısra ile yetinilseydi kabilenin bütünüyle çatışmalarda öldürüldüğü, dolayısıyla zayıf ve âciz olduğu sanılırdı. Tekmil vazifesi gören ikinci mısra ile bu vehim giderilerek adı geçen kabilenin muzaffer ve güçlü olduğu dile getirilmiştir.

9. Tetmîm yoluyla ıtnâb. Kazvînî’den önceki belâgat âlimleri tetmîm ile tekmili eş anlamlı kabul etmişler ve bunu “bir sözde anlamı veya ifadeyi güzelleştiren tamamlayıcı bir kısmın zikredilmesi” şeklinde tanımlamışlardır (Hâtimî, Ḥilyetü’l-muḥâḍara, I, 153). Kazvînî’ye göre tetmîm, bir ifadede anlamı veya vezni tamamlayan fazla bir kısmın (tetimme) bulunmasıdır (el-Îżâḥ, s. 305). Tetmîm ile îgāli aynı mahiyette gören Ebû Hilâl el-Askerî’ye göre fazla kısım beyit sonunda ve fâsılalarda ise îgāl, değilse tetmîmdir (Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 424). Tetimme mübalağa ve tekit bildirebilir: ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً واسيراً(Onlar kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler [el-İnsân 76/8]). Bu âyette (الطعام) kelimesi (يطعمون)nin anlamını pekiştiren bir tetimmedir. Tetmîm bazan vezni tamamlamak için de getirilebilir. Bu bedîî bir güzellik de içermesi halinde edebî bir sanat sayılmıştır. Mütenebbî’nin وخفوق قلبي لو رأيت لهيبه / يا جنتي، لظننت فيه جهنما (Çarpan kalbimin alev alev ateşini görseydin / Ey cennetim, cehennemi orada sanırdın). Burada “yâ cennetî” ifadesi beytin veznini tamamlamak için getirilmiş bir tetimmedir, çünkü onsuz da anlam tamam olmaktadır.

10. Eş anlamlı öğelerle yapılan ıtnâb. Aynı anlamı ifade etmekle birlikte bir söz içinde ardarda getirilen eş anlamlı öğeler mânanın daha açık, vurgulu ve pekiştirmeli olarak anlatımını sağladıkları ve bazan aralarında ince anlam farkları bulunduğu için bir ıtnâb sayılmıştır.

انما اشكوا بثى وحزنى الى الله (“Ben üzüntü ve tasamı yalnız Allah’a açarım” [Yûsuf 12/86]). لا يخاف ظلماً ولا هضماً (Haksızlıktan ve hakkının yeneceğinden korkmaz [Tâhâ 20/112]).

فما وهنوا لما اصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا (Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşememişler, yılmamışlar ve boyun eğmemişlerdi [Âl-i İmrân 3/146]). Örneklerdeki eş anlamlı “bes̱s̱, ḥüzn”, “ẕulm, hażm”, “vehn,ża‘f, istikânet” öğelerinin anlam nüansları görülmektedir.

11. Anlamı tamam olmuş sözün ardından onu daha çok açıklayan ve pekiştiren teşbihler getirmek suretiyle ıtnâb.

تردد في خلقي سؤدد / سماحاً مرجى وبأساً مهيبا: // فكالسيف إن جئته صارخاً / وكالبحر إن جئته : مستثيبا (Beyliğin iki tabii fazileti onda daim tezahürde

Kâh umut kapısı cömertlik, kâh korku salan yiğitlik:

Karşısına nâralarla çıkarsan bir kılıç kesilir o,

Yardım talebiyle gelirsen bir denizdir o)

İlk beyitte övülen kişinin cömertlik ve yiğitlik sıfatlarıyla methi tamamlandıktan sonra ikinci beyitte bu sıfatlarla ilgili iki teşbih getirilerek söz uzatılmıştır.

12. Olumludan sonra olumsuzu, olumsuzdan sonra olumluyu söyleme yoluyla ıtnâb. Bir fikrin pekiştirme amacıyla önce olumsuz, sonra olumlu (veya tersi) olarak ifade edilmesidir: لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الاخر ان يجاهدو باموالهم وانفسهم، والله عليم بالمتقين، انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الاخر، وارتابت قلوبهم، فهم فى ريبهم يترددون(Allah’a ve âhiret gününe inananlar, malları ve canlarıyla cihad etmek için senden izin istemezler. Allah takvâ sahiplerini bilir. Senden ancak Allah’a ve âhiret gününe inanmayanlar -bu konuda-izin isterler. Onların kalplerini şüphe kaplamış, o yüzden şüpheleri içinde bocalayıp dururlar [et-Tevbe 9/44-45]).

İlk âyette olumsuzu söyleme (nefiy) yoluyla, cihad konusunda kesin emirler bulunduğu için müminlerin Hz. Peygamber’den izin isteme gereği duymadıkları; ikinci âyette ise olumluyu belirtme (isbât) yoluyla inanmayanların bu konuda ondan izin istedikleri anlatılmıştır. İlk âyet ikinciye mefhum olarak delâlet ettiği için ikinci âyetle söz uzatılmış olmaktadır. Bunun sebebi de konuya daha ziyade açıklık getirip meselenin

önemine dikkat çekmektir. Bu tür ıtnâbda, isbât veya nefiyden birinde ötekinde mevcut olmayan bir ilâvenin bulunması, iki sözün birbirinin basit bir tekrarı gibi olmadığını ve ıtnâbın gerekliliğini gösterir. Bu misalde ikinci kısımda, “Kalplerini şüphe kaplamış, o yüzden şüpheleri içinde bocalayıp dururlar” cümlesi ilk kısımda olmayan bir ilâvedir. Bu ise inanmayanların izin istemelerinin sebebini açıklayan bir ilâve olarak ıtnâbın lüzumuna delâlet etmektedir. Bu üslûbun güzel bir örneği Rûm sûresinin 6-7. âyetlerinde de görülmektedir.

13. Pekiştirme öğeleriyle ıtnâb. Zâit harfler, tekit harfleri ve edatları, lafzî ve mânevî tekit, âmillerini tekit eden mef‘ûl-i mutlak ile hâl-i müekkide gibi pekiştirme öğeleriyle de ıtnâb yapılabilir. İbn Cinnî’ye göre Arapça’da her zâit harf cümlenin tekrarı yerindedir. Zemahşerî ise tekit “lâm”ının olumlu cümlede pekiştirme vazifesi gördüğü gibi “leyse” ve olumsuzluk “mâ”sının haberine dahil olan zâit “bâ” harf-i cerrinin de olumsuzluğu pekiştirme görevi yaptığını belirtir. Cümle içerisinde ” إن، أن، كأن، إنما، أما، الا، ل، قد، نّ، ن ...“ vb. tekit edatlarının sayısı muhatabın inkâr derecesine göre değişir. Bu tür ıtnâbın güzel bir örneği Yâsîn sûresinde görülmektedir. Ashâbü’l-karye’ye gönderilen elçiler yalanlanmaları üzerine انّا اليكم مرسلون (Muhakkak biz size gönderilen elçileriz [Yâsîn 36/14]) şeklinde cevap vererek sözlerini, pekiştirme bildiren إن ile birlikte fiil cümlesine göre daha pekiştirmeli bir anlatım sağlayan isim cümlesi tarzında ifadeyle iki noktadan kuvvetlendirmişlerdir. Elçiler, toplumun kendilerini yalancılıkla suçlamalarında ısrar etmeleri üzerine de aynı sözü daha çok pekiştirici öğeyle tekit ederek ربنا يعلم انّا اليكم لمرسلون (Rabbimiz biliyor, muhakkak ki biz kesinlikle size gönderilmiş elçileriz [Yâsîn 36/16]) şeklinde hitapta bulunmuşlardır. Burada söz, yemin yerine geçen pekiştirici öğe olarak “Rabbimiz biliyor” ifadesi yanında inne, lâm-ı te’kid ve isim cümlesi olarak dört noktadan pekiştirilmiştir. Aynı şekilde mecazi anlam ihtimalini ortadan kaldırmak için önemli meselelerde pekiştirici bir öğe olarak bazı fiillerin onları

gerçekleştiren organlarla ifadesi de (“gözümle gördüm, ayağımla çiğnedim, elimle yokladım, dilimle söyledim” gibi) bir tür mâna tekidi ve bir ıtnâb türüdür: Şu âyette bunun bir örneği görülmektedir: ذلكم قولكم بافواهكم (bu -zıhâr sözü- sizin dilinize doladığınız [boş] sözlerdir [el-Ahzâb 33/4]). Yine Kur’an’da “göğüs boşluğundaki kalpler” (el-Ahzâb 33/4; el-Hac 22/46)

ifadesi de böyledir. Durumun korkunçluğunu tasvir etmek ve mübalağa için de bu tür pekiştirici ıtnâb öğesi gelebilir فخرّ عليهم السقف من فوقهم(Tepelerindeki tavan üzerlerine çöktü [en-Nahl 16/26]). Bu âyette, tavanın zaten üstte bulunması sebebiyle “min fevkıhim...” kaydı ilk bakışta gereksiz bir uzatma (tatvîl-haşiv) gibi görülebilir. Halbuki herhangi bir tavanın değil üstlerindeki tavanın çöktüğünü ifadeyle durumun korkunçluğunu tasvirde pekiştirme ve abartı sağlama vazifesi gören bir ıtnâb öğesidir.

Lafzî tekit. Bir lafzın kendisinin veya eş anlamlısının tekrarı ile gerçekleşir. Kur’an’da birçok örneği mevcuttur (meselâ bk. el-En‘âm 66/125; el-İnşirah 94/5-6; et-Tekâsür 102/3-4). Türkçe’deki “kalem malem” tarzındaki kelimeler de bir nevi lafzî tekit olarak ıtnâb çeşididir. Arapça’da bu tür ifadelere “itbâ‘” adı verilir. Genellikle sıfatlarda görülen bu durum kelimenin ilk harfinin yerine “bâ”, “nûn”, “mîm”, “kāf” ve diğer bazı harflerin getirilmesiyle suni bir kelimenin üretilmesi şeklinde gerçekleşir: حسن بسن قسن (Cici bici), عطشان نطشان (çok susuz) gibi. Arapça’da ” كل، جميع، أجمع، ذات، نفس، عين، كلا، كلتا “kelimeleriyle yapılan mânevî tekide, pekiştirilen öğede mecazi anlam ihtimalini veya kapsamazlık halini ortadan kaldırmak için ve genellikle olağan dışı hadiselerde başvurulur: فسجد الملئكة كلهم اجمعون(Bütün melekler secde etti [el-Hicr 15/30]). كلتا الجنتين اتت اكلها (Her iki cennet de meyvelerini verdi [el-Kehf 18/33]). Âmilini (fiil, fiilimsi) pekiştiren mef‘ûl-i mutlak da bir ıtnâb öğesidir. Çoğunlukla âmili olan fiilin anlamından mecaz ihtimalini ortadan kaldırmak için zikredilir: وكلّم الله موسى تكليماً(Allah Mûsâ’ya gerçekten konuştu [en-Nisâ 4/164]) âyetinde olduğu gibi. Âmiliyle aynı anlamda olarak onu pekiştiren hal de ıtnâb öğesidir: ويوم ابعث حيًّا (Diri olarak kabirden kaldırılacağım gün [Meryem 19/33]).

14. Anlamı tamam olmuş bir söze çeşitli amaçlarla fazladan bir öğenin eklenmesiyle gerçekleşen yukarıdaki ıtnâb üslûplarının yanı sıra bir de özlü bir biçimde anlatılabilecek bir fikrin ayrıntı, bölüm, kısım ve birimlerinin sayılıp dökülmesiyle gerçekleşen bir ıtnâb şekli daha vardır. Bu şekil, özellikle tasvir ve methiyelerde çok başvurulan bir anlatım tarzıdır. Şu iki âyet bu tür ıtnâba örnek olarak gösterilebilir: “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, her çeşit canlıyı

yer yüzüne yaymasında, yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutlarla rüzgârları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok delil vardır" (el-Bakara 2/164). "Sizden biriniz arzu eder mi ki hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, arasında sular akan ve kendisi için orada her çeşit meyveden bulunan bir bahçesi olsun da bakıma muhtaç çoluk çocuğu varken kendisine ihtiyarlık gelip çatsın, bahçeye de ateşli bir bora isabet ederek yakıp kül etsin. (Elbette bunu kimse arzu etmez). İşte düşünüp anlayasınız diye Allah size âyetleri açıklar" (el-Bakara 2/266).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân, Beyrut 1374/1955, III, 287; Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, I, 12; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 91, 104,195; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zekî Mübârek - M. Şâkir Seyyid Kîlânî), Kahire 1355/1936, I, 17; Sa'leb, Ḳavâʿidü'ş-şiʿr (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1995, s. 72-76; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1963, s. 192, 194; Hâtimî, Ḥilyetü'l-muḥâḍara (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 153, 155; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 122-124, 209, 211, 413-415, 422-424, 434-437, 441-442; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân (Sakr), s. 143-155; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 205-208, 219-220; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1386/1966, s. 125; İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1939, II, 341-383; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm, Kahire 1356/1937, s. 133; İbn Ebü'l-İsba', et-Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 232-248, 253-256, 316-317, 357-362, 387-392, 540-549, 559-562; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 301-321; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atiyye), Beyrut 1407/1987, s. 373-386; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa (nşr. M. Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut 1415/1995, s. 314, 440, 443, 449-455, 462-464, 547, 565-566; Teftâzânî, Muḫtaṣarü'l-Meʿânî, İstanbul 1307, s. 264-272; a.mlf., el-Muṭavvel ʿale't-

Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 271-300; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), s. 360-361; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), II, 192-224; Ebû Zehre, el-Muʿcizetü'l-kübrâ: el-Ḳurʾân, Kahire 1977, s. 305-327; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Uṣûlü't-tefsîr ve ḳavâʿidüh, Beyrut 1986, s. 272-276; Câbir Kamîha, Edebü'r-resâʾil fî ṣadri'l-İslâm: ʿahdü'n-nübüvve, Kahire 1406/1986, s. 126-131; Mahmûd Şâkir Kattân, el-Iṭnâb: envâʿuhû ve ḳıymetühü'l-belâġa, Medine 1988.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında ıtnâb bahsi, belâgat kitaplarıyla benzeri teorik eserlerde Arap edebiyatında olduğu gibi hem müsbet hem de menfi olarak iki yönlü ele alınmıştır. Genellikle "sözü gereksiz yere uzatmak, lafı dolaştırmak" biçiminde menfi mânasıyla anlaşıldığı ve ilgisi dolayısıyla çok defa "haşiv" yahut onun zıddı olan "îcâz" ile beraber işlendiği görülmektedir. Ancak anlamı bütün yönleri kapsayacak genişlikte kuvvetle belirtmek için yapılan ve gerekli görülen uzatmalar da ıtnâb konusuyla ilgili bulunmuş, böylece ortaya makbul olan ve makbul olmayan ıtnâb çıkmıştır. M. Kaya Bilgegil bu terimi "söz katma" tabiriyle karşılamıştır. Türkçe belâgat kitaplarında ıtnâbın üçe ayrılarak incelendiği görülmektedir.

1. Itnâb-ı Makbûl. Mânayı açıklığa kavuşturma, pekiştirme, mübalağa ve tasvir amacına yönelik bir fayda elde etmek üzere sözü uzatma ve tekrarlamadır. Câiz görülen bu ıtnâb bir yahut birden fazla unsurla gerçekleştirilebilir. "Onu (gözümle) gördüm, dediğini (kulağımla) işittim" cümlelerinde parantez içinde yer alan kelimeler tekit, Nedim'in, "Sen kim gelesin meclise bir yer mi bulunmaz / (Baş üzre yerin var) / Gül goncesisin kûşe-i destâr senindir" mısraları arasında paranteze alınmış olanı tafsil, yine onun, "Bir nîm neş'e say bu cihânın bahârını / Bir sâgar-ı keşîdeye tut lâlezârını" beytindeki "bahâr, lâlezâr" kelimeleri umum-husus münasebetiyle tavzih için yapılmış makbul ıtnâba örnektir. Ayrıca "haşv-i melîh" denen ve söze ara söz, ara cümle veya dua kabilinden bir ilâve ile mânasını, tesirini yahut güzelliğini arttırmak maksadıyla yapılan uzatmalar da bu kısma girmektedir. Muallim Nâci'nin, "Allah ki mûcid-i cihândır / Bin türlü nikābdan ıyândır" beytinde haşv-i melîh kabul edilen "mûcid-i

cihândır” sözü ıtnâb-ı makbûle de örnek teşkil eder. Tevfik Fikret’in, “Müşfik evlâdın bulur koynunda (her) gün (her) zamân / (Başka) şefkat (başka) kuvvet (başka) ni‘met (başka) cân” beytindeki gibi bir duyguyu veya düşünceyi muhatabın zihnine iyice yerleştiren; Necip Fazıl’ın, “Bu yağmur bu yağmur bu

kıldan ince / Nefesten yumuşak yağan bu yağmur” beytinde tekrarlanan “yağmur” kelimesinde olduğu gibi dikkati bir noktaya toplayan, yahut Ziyâ Paşa’nın, “Ey varlığı varı var eden var / Yok yok sana yok demek ne düşvâr” beytindeki sakındırma (ihzâr) ile ve Ali Haydar Bey’in, “Büyüksün ilâhî büyüksün büyük / Büyüklük yanında kalır pek küçük” mısralarındaki heyecana bağlı olan ifadeler bu kısma dahildir. Ayrıca tekdir ve teessürü belirttiği için “tekrîr” adıyla anılan tekrarlarla meydana gelen ıtnâb da makbul sayılmıştır.

2. Itnâb-ı Mümil. “Bıktıran, usandıran uzun söz” demek olan bu tabirle ya manzumede vezin doldurma veya gereksiz yere sözü uzatma, söze lüzumsuz kelime veya cümle katma işi kastedilmiştir. Bazı kitaplarda “ıtnâb-ı muhil” şeklinde de zikredilen bu terim haşiv, haşv-i kabîh yahut tekrar yoluyla meydana gelen bir üslûp zaafına işarettir. Sünbülzâde Vehbî’nin, “Harfgîr olma zerâfet satma / Sözüne kizb ü dürûğu katma” beytinde “yalan” mânasına gelen “kizb” ve “dürûğ” kelimeleri haşv-i kabîh olarak ıtnâb-ı mümille örnek gösterilmiştir. “Tatvîl” olarak da adlandırılan bu durumu ifade için II. Meşrutiyet’ten sonra daha çok “iksâr” (إكثار) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Böyle konuşan ve yazanlara da “müksir” denilmiştir.

3. Itnâb-ı Ma‘nevî. Belâgat kitaplarında “haşv-i ma‘nevî” şeklinde de yer alan bu ıtnâb türü “ifadede mânanın farklı lafızlarla tekrarı” şeklinde tarif edilmiştir. “(İtaat kıl) sözüme (olma âsî)” mısraı buna örnektir.

Bazan gerekli ve çok defa câiz görülse bile ıtnâbın şair ve edipler arasında pek makbul sayılmadığı Nef‘î’nin, “Duâ ile sözü hatm edelim zîrâ hakîkatte / Sözün gevher olursa yeğdir ıtnâbından îcâzı” beytinden anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 36-56; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 116-121; Mehmed Rifat, "İlm-i Meânî", Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 224-236; Reşîd [Rey], Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, I, 27-34; Pakalın, I, 765; II, 106; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 127; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (nşr. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 50-51, 76; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 118-123; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 517; Nusrettin Bolelli, Belâgat: Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1993, s. 72-82; "İtnâb", TDEA, V, 36.

Mustafa Uzun

ITRÎ EFENDİ, Buhûrîzâde

(ö. 1123/1711)

Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul’da Mevlânâkapı civarındaki Yayla (eski adıyla Yaylak) semtinde doğdu. Asıl adı Mustafa olup kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak Rauf Yektâ Bey’in 1640 yılında, Suphi Ezgi’nin ise 1630’da doğduğuna dair tahminleri müellifler tarafından dikkate alınmış ve daha sonraki yayınlarda bu tarihler arasında doğmuş olabileceği kaydedilmiştir. Şiirlerinde kullandığı Itrî mahlası ve Buhûrîzâde lakabıyla tanınmıştır. Bu lakabın kendisine mi ailesine mi ait olduğu bilinmemektedir. Kırım Hanı I. Selim Giray’ın Çatalca’da bulunan çiftliğindeki mûsiki toplantılarında büyük itibar gören Itrî, IV. Mehmed döneminde (1648-1687) sarayda mûsiki hocası ve hânende olarak görev yaptı. Kaynaklarda IV. Mehmed’in onu sık sık saraya davet ederek bestelediği eserleri bizzat kendisinden dinlediği kaydedilmektedir. Hükümdarın huzurunda icra edilen küme fasıllarına hânende olarak katılan Itrî, bu dönemde kendi isteği üzerine esirciler kethüdâlığı ile görevlendirildi. Onun bu görevi, esirler arasındaki kabiliyetli ve güzel sesli gençleri bulup yetiştirmek ve geldikleri ülkelerin mûsikisi hakkında bilgi edinmek amacıyla istediği rivayet edilmektedir. Şeyhî, Sâlim, Safâyî gibi tezkire müelliflerine göre bu görevde iken, bazı kaynaklara göre ise ayrıldıktan bir süre sonra vefat etmiştir. Vefat tarihi İsmâil Belîğ, Şeyhî ve Sâlim gibi dönemine daha yakın kaynaklarda 1123 (1711), Esad Efendi ve Müstakimzâde gibi diğer bazı kaynaklarda 1124 (1712) olarak verilmektedir. Ekrem Karadeniz, onun vefatına dair tarih kıtasındaki mısraın 1143 (1730-31) yılını vermesi gerektiğini, ancak bir kelimenin yazım hatasından dolayı bu yanlışlığın daha ilk kaynaklarda meydana geldiğini ileri sürmüştür (TK, sy. 194 [1978], s. 45-46). Itrî Efendi’nin Yenikapı Mevlevîhânesi civarına veya Edirnekapı dışındaki Mustafapaşa Dergâhı karşısına defnedildiği rivayet edilmekteyse de bu konuda kesin bilgi bulunmamaktadır.

Türk mûsiki tarihinin en önde gelen birkaç simasından biri olan Itrî Efendi

hânendeliği, şairliği ve hattatlığının yanı sıra özellikle bestekârlığı ile tanınmıştır. Mûsikideki hocaları kesin olarak bilinmemekte, ancak Derviş Ömer, Kasımpaşalı Koca Osman, Küçük İmam Mehmed Efendi ve Hâfız Post gibi üstatlardan faydalanmış olabileceği tahmin edilmektedir. İbrahim Alâeddin Gövsa, mûsiki hocasının Vakıf Halhalî diye tanınan Nasrullah Efendi olduğunu söyler (Türk Meşhurları, s. 196). Rauf Yektâ Bey, onun Câmî Ahmed Dede'nin (ö. 1078/1667) şeyhliği esnasında Yenikapı Mevlevîhânesi'ne devam ettiğini, âyinlerden aldığı ruhanî neşeyle Mevlevî olduğunu ve mevlevîhâneye gelen üstatlardan da faydalandığını, dervişlerden ney üflemeyi öğrendiğini ifade eder (Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, II/7, s. VII). Eski kaynaklarda yer almayan bu bilgiler daha sonra yazılan eserlerde de tekrarlanmıştır.

Mûsikişinaslara dair yazılmış tek tezkire olan Atrabü'l-âsâr'ın müellifi Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi Itrî'nin sesinin çirkin olduğunu söyler. Ancak huzûr-ı hümâyun fasıllarına hânende olarak katılması, Enderun'daki hocalığı yanında padişahın onu zaman zaman sadece kendisini dinlemek amacıyla huzura çağırması, Sâlim Tezkiresi'nde, sesinin bulunduğu mecliste diğer hânendelere ağız

açtırmayacak derecede güzel olduğundan bahsedilmesi Esad Efendi'nin ifadesinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Kaynaklarda Buhûrîzâde künyesiyle anılan başka hânendeler de bulunmaktadır. Meselâ Evliya Çelebi'nin "nevzuhûr hânendeler" başlığı altında sıraladığı sanatkârlar arasında Buhûrîzâde Hâfız lakaplı bir mûsikişinasın adı geçmektedir. Ancak onun Mustafa Itrî Efendi olması mümkün değildir. Zira Seyahatnâme'nin ilk cildi 1631 yılında yazılmıştır. Itrî ile karıştırılan önemli bir isim de Buhûrîzâde lakabıyla tanınan Sünbülî şeyhi, şair ve mûsikişinas Abdülkerim Efendi'dir (ö. 1192/1778). El yazması güfte mecmualarında çoğunlukla Buhûrîzâde-i Sânî adıyla bazı dinî bestelerine rastlanan Abdülkerim Efendi Eyüp'teki Şah Sultan Sünbülî Tekkesi şeyhlerindendir. Kantemiroğlu'nun İlmü'l-mûsikî ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi adlı eserlerinde sözünü ettiği hânende Buhurcuzâde'nin Mustafa Itrî Efendi olması mümkündür.

Sade ve açık ifadelerle yazdığı manzumelerinden Itrî'nin güçlü bir şair olduğu anlaşılmaktadır. Şuarâ tezkirelerinde ve güfte mecmualarında na't,

gazel, muamma, tahmîs, nazîre, tarih ve kıtalarının yanı sıra hece vezniyle yazılmış türkülerine de rastlanmaktadır. Muamma hallinde de üstad olduğu belirtilen Itrî'nin şairliği üzerinde, manzumelerine tahmîs ve nazîreler yazdığı çağdaşı ünlü şair Nâbî'nin tesiri olduğu kanaati yaygındır. Sâlim Tezkiresi'nde sözü edilen divanına ise bugüne kadar rastlanmamıştır. Ayrıca Itrî mahlasıyla mecmualarda görülen şiirlerin hepsinin ona ait olmadığını, bu mahlası kullanan ve 1035'te (1626) vefat eden Mehmed adlı bir başka şairin de bulunduğunu belirtmek gerekir.

Mustafa Itrî Efendi aynı zamanda ta'lik hattında söz sahibi bir hattattır. Bu sahadaki hocası, ta'lik üstadı Tophâneli Mahmud Nûri Efendi'nin talebelerinden Siyâhî Ahmed Efendi'dir. Sadettin Nüzhet Ergun, Halil Edhem Arda'nın özel kütüphanesinde bulunan Hâfız Post Mecmuası hakkında bilgi verirken bu mecmuaya Itrî'nin ta'lik hattıyla yapmış olduğu bazı ilâvelerden bahseder (Antoloji, I, 50, 133).

Itrî'nin bir mûsikişinas olarak asıl önemli yönü bestekârlığıdır. Türk mûsikisinin cami, tekke ve klasik mûsiki alanlarında peşrev, saz semâisi, kâr, beste, semâi, âyin, na't, durak, tevşîh, tekbir, salâ ve ilâhi olmak üzere hemen her formunda eser vermiş nâdir sanatkârlarından olan Itrî'nin eserleri alışılmışın dışında bir melodi örgüsüne sahiptir. Çoğunlukla Fuzûlî, Nev'î, Şehrî, Nâbî gibi şairlerin ve arkadaşı Nazîm'in manzumelerini, nâdir olarak da kendi güftelerini bestelemiştir.

Dinî eserleri içinde özellikle cami mûsikisinin şaheserleri arasında bulunan segâh tekbiri ve salât-ı ümmiyyesi, küçük bir ses alanı içerisindeki büyük ifade gücünün çarpıcı örneklerindendir. Ayrıca mevlevîhânelerde âyin-i şeriften önce okunan, sözleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye ait olan ve "Na't-ı Mevlânâ" adıyla bilinen rast na't sağlam melodik yapının olgun bir göstergesidir. Öte yandan âhenkli bir ses örgüsüyle işlenen segâh âyini de Mevlevî âyinlerinin en güzel örneklerindendir. Klasik Türk mûsikisi alanında ise Hâfız-ı Şîrâzî'nin, "Gülbün-i iyş mîdemed sâkī-i gül'izâr kû?" mısraıyla başlayan Farsça gazeli üzerine bestelediği nevâ makamındaki kârı bu formun şâheserleri arasında yer alır. Kârların çoğunlukla terennümle başlamasına karşılık burada doğrudan güfteye girilmesi de eserin bir diğer özelliğidir. Ayrıca "Câm la'lindir senin âyîne rûy-i enverin" mısraıyla başlayan hisar bestesi, "Her gördüğü perîye gönül mübtelâ olur" mısraıyla

başlayan bûselik bestesi, “Gamzen ki ola sâkī-i çeşm-i siyeh-i mest” mısraıyla başlayan bestenigâr bestesi, “Dil-i pür ıztırâbım mevce-i seylâbdır sensiz” mısraıyla başlayan hisar ağır semâisi ile Nef‘î’nin, “Tûtî-i mûcizegûyem ne desem lâf değil” mısraıyla başlayan güftesine yaptığı segâh yürük semâisi klasik Türk mûsikisinin en seçkin eserlerindendir.

Mehmed Esad Efendi Atrabü’l-âsâr’da onun binin üzerinde murabba, nakış ve kâr bestelediğini söyler. Müberka‘, necd, rekb, selmek gibi bugün tamamen unutulmuş makamlardan çok kullanılan meşhur makamlara kadar bestelediği eserlerine çeşitli el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da günümüze bunlardan çok azı ulaşabilmiştir. Yılmaz Öztuna onun zamanımıza ulaşan kırk iki, Ekrem Karadeniz ise kırk dokuz eserinin listesini verir. Camilerde cumhur müezzinliği çerçevesindeki birtakım uygulamaların ve bunların mûsikiyle ilgili düzenlemelerinin, teravih namazı esnasında makam değiştirme kurallarının da Itrî tarafından konulduğu genellikle kabul gören rivayetler arasındadır.

Itrî’nin İstanbul surları dışında oturduğu, çiçek ve meyve meraklısı olduğu, bahçe işleriyle uğraşmaktan zevk duyduğu ve kendisine Itrî mahlasının bu sebeple verildiği, “Mustâbey” armudunun da onun tarafından yetiştirildiği kabul edilmektedir. Yahya Kemal Beyatlı “Itrî” adlı şiirinde, onun Türk mûsikisindeki yerini dile getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 634; Mücîb, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3913, s. 28; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 229a-b; Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 106; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu’nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, Ankara 1979, II, 242; Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 62b-63a; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, s. 468-469; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 479-481; Esad Efendi, Atrabü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 7b-8a; a.e. (nşr. Veled Çelebi, Mekteb Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1311), s. 79-81; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 745-746; Mustafa Safvet, Nuhbetü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6189, vr. 81b; Tevfîk, Mecmûatü’t-terâcim,

İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 71b; Sicill-i Osmânî, I, 483; Rauf Yektâ, “Itrî”, Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, İstanbul 1934, II/7, s. VII-VIII; a.mlf., “Itrî’nin Medfeni”, Tevhîd-i Efkâr, İstanbul 20 Kânunusâni 1922/21 Cemâziyelevvel 1340, s. 3; a.mlf., “Itrî”, a.e. (15 Şubat 1922/17 Cemâziyelâhir 1340), s. 3; Ezgi, Türk Musikisi, I, 113; Ergun, Antoloji, I, 50, 122, 124, 128-136, 174-179; Semire Oskay, Itrî ve Bestelediği Şiirler (lisans tezi, 1948), İÜ Ed. Fak. Ktp., T, nr. 276; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 11-18; Ruşen Ferid Kam, “Rahmetli Üstadım Necati Lugal ve Büyük Bestekârımız Itrî Hakkında”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 59-64; a.mlf., “Itrî Mustafa Efendi”, Dârülelhan Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1340, s. 65-67; a.mlf., “Radyomuzda Itrî”, Radyo Mecmuası, sy. 9-10, Ankara 1942, s. 7; Yılmaz Öztuna, Itrî, Ankara 1987; a.mlf., BTMA, I, 374-376; Rüştü Şardağ, Mustafa Itrî Efendi, Ankara 1989; Lâika Karabey, “Itrî Mustafa Efendi, Buhurizade”, MM, sy. 15 (1949), s. 8-9; Hayri Yenigün, “Itrî”, a.e., sy. 116 (1957), s. 233-234, 249; sy. 117 (1957), s. 261, 281; Osman Şevki Uludağ, “Itrî-Eserleri”, a.e., sy. 161 (1961), s. 136-137; Halil Can, “Dînî Musikî: Itrî Zamanı”, a.e., sy. 317 (1976), s. 21-24; İsmail Baha Sürelsan, “Itrî”, MK, sy. 4 (1977), s. 17-26; Ekrem Karadeniz, “Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi”, TK, sy. 194 (1978), s. 44-53; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 196; Mehmet Aksoy, “Itrî, Mustafa Çelebi (Buhûrîzâde)”, TDEA, IV, 313-314; Bülent Aksoy, “Itrî”, DBİst.A, IV, 114-115.

Nuri Özcan

ITTIRAD

(الاطراد)

Övülen veya yerilen kimseye ve soyuna ait isimlerin bir beyitte sıralanması anlamında bir edebî sanat.

Sözlükte “kovmak, sürmek, defetmek” anlamına gelen tard kökünden masdar olan ıttırâd “peşpeşe gitmek, akmak, söz birbiri ardınca akarcasına dökülmek, su

bir engele takılmadan dosdoğru akmak” gibi anlamlarda kullanılır. Kelimenin bedî‘ ilmindeki tanımı özellikle bu son anlamıyla yakından ilgilidir; bu ilimde “şairin övdüğü, yerdiği veya hakkında mersiye yazdığı kimsenin ve onun soyundan anılması mümkün olan kişilerin isimlerinin kronoloji sırasıyla akıcı bir biçimde zikredilmesi” şeklinde tanımlanmıştır (Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ, s. 534). Övülen veya yerilen kimseyi daha iyi tanıtabilmek amacıyla sıralanan bu isimlerin veya soy zincirinin bir engele takılmadan su gibi akarcasına söylenmesi, hoş, akıcı ve selis kelimelerden oluşması, söyleyiş güçlüğü (tekellüf) bulunmaması ıttıradın gereği ve temel şartıdır. Bir isim zincirinin sıralanışı ve söylenişinde söyleyiş güçlüğü bulunup bulunmadığını okuyucunun edebî zevki belirler. Ancak isim zincirini oluşturan kelimelerin arasına soyla ilgili olmayan bir sıfat sokarak zinciri kesintiye uğratmanın ıttırada aykırı bir tekellüf olduğu söylenmiştir (İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 353). Şairin kasidesi içinde aruz vezninin bahir ve tef‘ilelerine uygun düşecek şekilde ardarda uygun isimleri sıralaması onun yeteneğini, gücünü ve dile hâkimiyetini gösterir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, II, 698).

Bu isimlerin tek beyit içinde başlayıp bitmesi şarttır. Nitekim Mütenebbî’nin, Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle’yi övdüğü bir kasidesinde hükümdarın soy zincirini oluşturan isimleri iki beyitte sıralaması eleştirilere sebep olmuştur (a.g.e., II, 701). Bu isimlerin beytin son mısraına (Nüveyrî, VII, 155) veya kasidenin başına (İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr, s. 353) getirilmesi ve az lafızla çok isim sıralanması da bir

başarı sayılmıştır.

Belâgat âlimlerinin çoğu, sıralanan isimleri şairin övdüğü veya yerdiği kimsenin soy kütüğünde yer alanların adlarıyla sınırlandırmışlardır. Safiyyüddin el-Hillî övülen kişinin adıyla birlikte sıfat, lakap, künye ve çok defa kabile isminin de sıralanmasını ıttıradın gereği sayar (Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿ iyye, s. 132).

Arap kültür ve geleneğinde şeref ve övünç kaynağı erkek olarak kabul edildiğinden soy zincirinde kadınların yer alması ıttırad açısından bir kusur sayılmıştır. Nitekim şair Ebû Nüvâs'ın, Abbâsî Halifesi Emîn'i övdüğü bir kasidesinde halifenin soy zincirinde annesini de anması eleştiri konusu olmuştur (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, III, 93-94).

Soy zincirinde sıralanan isimler bağlaçlarla birbirine bağlanabilir. Bu durumda eski nesilden yeniye veya yeni nesilden eskiye doğru sıralama imkânı bulunur. Şu âyette eskiden yeniye doğru sıralama görülmektedir: واتبعت ملّة ابائى ابراهيم واسحق ويعقوب "Ben atalarım İbrâhim → İshak → (ve) Ya'kūb'un dinine uydum" (Yûsuf 12/38). Şu âyetlerde de tevhide dayalı dinlerin temeli olan Hanîfliği getirmesi ve soyundan peygamberlerin gelmesi sebebiyle Hz. İbrâhim ile başlayan peygamberler zincirinde sıraya riayet edilmiştir: قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحق الهاً واحداً (el-Bakara 2/133, İbrâhim → İsmâil → İshak), ام تقولون انّ ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هوداً او نصارى (el-Bakara 2/140, İbrâhim → İsmâil → İshak → Ya'kūb → esbât [torunlar], قولوا امنّا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتى موسى وعيسى (el-Bakara 2/136, İbrâhim → İsmâil → İshak → Ya'kūb → esbât → Mûsâ → Îsâ).

Soy zincirini oluşturan isimler diğer bazı şekillerin yanında çoğunlukla "ibn" kelimesiyle irtibatlandırılır. Bu durumda fesahate aykırı olan zincirleme isim tamlaması söz konusu olur. Ancak zincirleme isim tamlamasının söylenişinde ağırlık bulunmadığı ve kolaylıkla söylendiği takdirde fesahata aykırı olmayacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in şu hadisi buna örnek teşkil eder: الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم، يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم (Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ, s. 535).

Kazvînî ve onun Telḫîṣü'l-miftaḥ'ına şerh yazanların birçoğu ıttıradı bedîʿ

ilminde mânaya güzellik veren sanatların sonuncusu olarak kabul etmişlerdir. Ancak Teftâzânî'nin Muḫtaṣarü'l-Meˁânî'sine hâşiye yazan Şeyh Yâsîn ile Kazvînî'nin et-Telḫîṣ'ine Mevâhibü'l-fettâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ adıyla şerh yazan İbn Ya'kūb el-Mağribî gibi bazı belâgat âlimleri ıttıradı mânadan çok lafzı süsleyen bedîî bir tür olarak görmüşlerdir (Desûkī, II, 584-585; İbn Ya'kūb el-Mağribî, IV, 410-411).

Ittıradı bedîî bir tür olarak ele alan ve birçok örnek vererek açıklayan ilk belâgat âlimi İbn Reşîḳ el-Kayrevânî'dir (el-ˁUmde, II, 698-701). Konuyla ilgili bilgileri İbn Reşîḳ'ten nakleden İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî, Taḥrîrü't-taḥbîr ve Bedîˁu'l-Ḳurˀân'ında birkaç âyet ve hadisi örnek göstermenin dışında türe bir katkıda bulunmamıştır (et-Taḥrîrü't-taḥbîr, s. 352-354; Bedîˁu'l-Ḳurˀân, s. 141).

Safiyyüddin el-Hillî'den itibaren bedîiyyelerde ıttırad örneklerine rastlanmaktadır. İbn Câbir el-Endelüsî'nin el-Ḥulletü's-siyerâˀ fî medḥi ḫayri'l-verâˀ adlı bedîiyyesinde yer alan ve Hz. Peygamber'in soy şeceresini oluşturan önemli isimlerin kronolojik sıraya göre verildiği ([Hz. Muhammed] → Abdullah → Şeybe [Abdülmuttalib] → Abdümenâf → Kusay) şu beyit bunların en güzellerindendir: / قد أورث المجد عبد الله شيبة عن عمرو بن عبد مناف عن قصيّهم(el-Ḥulletü's-siyerâˀ, s. 147).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taˁrîfât, "Iṭṭırâd" md.; Tehânevî, Keşşâf, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 905-906; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ˁUmde (nşr. M. Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 698-702; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr fî ˁilmi'l-bedîˁ (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383/1964, s. 352-354; a.mlf., Bedîˁu'l-Ḳurˀân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 141; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâˁati't-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1400/1980, s. 284; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 155; İbnü'l-Esîr el-Halebî, Cevherü'l-kenz: Telḫîṣu Kenzi'l-berâˁa fî edevâti ẕevi'l-yerâˁa (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1983, s. 240; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ˁulûmi'l-belâġa (M. Abdülmün'im Hafâcî),

Kahire 1400/1980, s. 534-535; a.mlf., et-Telḫiṣ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. Abdurrahman el-Berkūkī), Kahire 1350/1932, s. 387; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-mütażammin li-esrâri’l-belâġa, Beyrut 1402/1982, III, 93-94; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 132-133; İbn Câbir el-Endelüsî, el-Ḥulletü’s-siyerâʾ fî medḥi ḫayri’l-verâʾ (nşr. Ali Ebû Zeyd), Beyrut 1405/1985, s. 147; Teftâzânî, Muḫtaṣarü’l-Meʿânî, İstanbul 1307, s. 419-420; a.mlf., el-Muṭavvel ʿale’t-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 444-445; Bedreddin b. Mâlik, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 83; Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari’l-meʿânî, İstanbul 1290, II, 584-585; İbn Ya‘kūb el-Mağribî, Mevâhibü’l-fettâḥ fî şerḥi Telḫîṣi’l-Miftâḥ (Şurûḥu’t-Telḫîs içinde), Beyrut, ts. (Dârü’s-Sürûr), IV, 410-411.

İsmail Durmuş

IVAZ

(bk. İVAZ).

IYDİYYE

(عيديّه)

Divan edebiyatında ramazan ve kurban bayramları vesilesiyle yazılmış kaside.

Divan şairleri arasında büyüklere ithafen kaside yazmak için değerlendirilen fırsatlardan biri de ıyd-i fıtr (ramazan bayramı) ve ıyd-i adhâ (kurban bayramı)

günleriydi. Dinî bayram olmamakla beraber nevruz da bu günlere dahil edilmiş, ancak yazılan şiirler ayrı bir adla nevrûziyye olarak anılmıştır. Kasidelerin teşbîb / nesîb kısımlarında bayramdan bahsedilmesi ıydiyye (îdiyye) / bayramiyye şeklinde adlandırılmalarına yol açmıştır. Şairler böylece çok defa hâmileri olan büyüklerin bayramlarını manzum birer tebriknâme ile kutlar, karşılığında da câize alarak bayram harçlıklarını çıkarırlardı.

Çoğunlukla kaside halinde yazıldıkları için bu şekle ait bütün genel özellikleri taşıyan ıydiyyeler, muhteva itibariyle teşbîb (doğrudan bayramı konu alan ilk bölüm), methiye ve dua olmak üzere üç bölümden meydana gelir ve divanların baş tarafındaki "kasâid" kısmında yer alırlar. Nev'î'nin on dört beyitlik şiiri gibi bazı istisnalar dışında ortalama otuz kırk beyit civarında bir uzunluğa sahip ıydiyyeler arasında Nef'î'nin Sultan Ahmed için yazdığı yetmiş bir beyitlik manzumeler de (Divan, s. 72-76) görülmektedir. İlk örnekleri ya "Fî Medhi Sultan ..." veya "Kasîde-i Iydiyye" gibi kalıplaşmış başlıklar altında yahut da başlıksız olarak yazılan ıydiyyelerin XVI. yüzyıldan itibaren gittikçe uzun Farsça başlıklar taşıdıkları görülmektedir. "Der Vasf-ı Iyd-i Adhâ", "Der Iyd-i Fıtr" gibi ibareler yanında özellikle son devirlerde ıydiyyenin kimin için yazıldığını belirten cümlelere yer verilmiş ve "Iydiyye Berây-ı Sultân-ı Zamân ...", "Der Hakkı Vezîriâzam ...", "Bâ Sitâyiş-i Ulemâ-yı Zevi'l-ihtirâm ...", "Kasîde-i Iydiyye Berây-ı Molla-yı Devrân ...", "Der Sitâyiş-i Pâşâ-yı Kâmrân ..." gibi başlıklar kullanılmıştır. Bu kalıplaşmış adların yanında,

divan şiirinin XVI. yüzyıldaki en büyük temsilcilerinden olan Nev‘î’nin Karamânî Mehmed Efendi için yazdığı ıydiyyenin başına koyduğu “Berây-ı Karamânî Mehmed Efendi Üstâd-ı Merhûm Nev‘î Efendi Der Vasf-ı Hilâl-i Iyd-i Saîd” şeklindeki istisnaî başlıklara da rastlanmaktadır (Nev‘î divanındaki altı ıydiyyenin taşıdığı başlıklar bu çeşitliliğe örnek gösterilebilir; s. 9, 47, 103, 110, 126, 144). XVII. yüzyılın büyük divan şairlerinden Nâbî’nin Silâhdar Ali Paşa için yazdığı ramazan ıydiyyesinin başlığı da tesbit edilebilenlerin en uzunu ve en gösterişli olanıdır (Divan, s.129).

Türk edebiyatında ıydiyye yazılmasına ne zaman ve hangi şair tarafından başlandığı bilinmemektedir. Ancak XVI. yüzyıl şairlerinin divanlarında pek çok ıydiyye bulunduğuna göre bunların XV. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başladığı ve bu yüzyılın tanınmış şair-devlet adamı Bursalı Ahmed Paşa’nın divanındaki biri “ıyd” redifli iki ıydiyyenin bu türün bilinen ilk örnekleri olduğu söylenebilir. XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başında yaşamış ünlü şairlerden Tâcîzâde Câfer Çelebi’nin divanında yer alan, “Yine arz edip cemâlin şâhid-i ra‘nâ-yı ıyd / Âlemi şevke getirdi hüsn-i bezmârâ-yı ıyd” matla‘lı ramazan bayramına dair kırk bir beyitlik başlıksız ıydiyye de ilk örnekler arasında sayılabilir.

Bayrama göre farklı özellikler göstermekle birlikte her ıydiyyede genellikle önce o günlere kavuşmanın şükrü üzerinde durulmakta, bayramı büyük bir coşku ve neşe içinde eğlenerek geçirmek gerektiğinden bahisle mevsimine göre yapılması uygun olan işler ifade edilmekte ve yapılanlar fevkalâde tasvirlerle anlatılmaktadır. Bayram yerlerinin, törenlerin ve eğlencelerin ön plana çıkarıldığı bu tasvirler yalnızca divan şiirinin yerli malzemesini, mahallî ve millî unsurlarını taşımakla kalmaz, bu şiirin hayatla olan sıkı irtibatını da gösterir. Başlangıçtaki ıydiyyelerde bu tür tasvirlerin yerine haklarında kaside yazılan kişiler için çok defa kalıplaşmış ve divan şiiri dünyası içinde geliştirilmiş ifadeler kullanılırken özellikle XVIII. yüzyıldan sonraki örneklerde malzemenin bu kalıpların dışına taşırılarak mahallî ve yerli unsurlarla gittikçe zenginleştirildiği görülür.

Ramazan bayramı şevval hilâlinin görünmesiyle başladığından hemen bütün ramazan ıydiyyelerinin ilk beyitlerinde ramazâniyyelerde de olduğu gibi daha çok hilâlle ilgili zengin mazmunlara yer verilir. Sünbülzâde

Vehbî'nin, "Hilâl-i ıyd kıldı cebhe-i âfâkı nûrânî / Yine yâd etti âşıklar ham-ı ebrû-yı cânânı // Nice yâd etmesinler kim nezâketle eder îmâ / Hilâlin kûşe-i ebrûsu zevk-ı vasl-ı hûbânı" beyitleri bu alâkayı her yönüyle ifade eder. Bu gibi beyitlerde harâbat müdavimlerinin mahrumiyetleriyle tiryakilerin, ramazan sofularının çektiklerinin son bulduğuna, artık zevk ve eğlence zamanının geldiğine, "ayş u nûş"un başlayacağına, "mevsimi zevk u tarab safâsı"nın sürülebileceğine dair bol teşbihli, istiareli, cinaslı ve telmihli ifadeler kullanılır. Bunların yanında ramazanı büyük bir mânevî coşkuyla geçiren dindar kişilerin sevinçleri de dile getirilir. Bayram onlar için ibadetlerinin ilk karşılığıdır. Cerre çıkanlar elde ettikleri hâsılatla memleketlerine, evlerine, işlerine dönerek çoluk çocuklarıyla buluşur ve büyük bir coşku içinde çifte bayram yaparlar.

Ziyaretler, alınıp verilen hediyeler, mevsimine göre gidilen mesireler büyüklerin bayram günlerinin değişmez özellikleridir. Saraydan başlayarak çeşitli devlet kademelerinin teşrifatında yer alan bayramlaşma merasimlerinde her sınıf halk arasında yaygın bir gelenek teşkil eden el öpmeler, bahşiş vermeler ve hediyeleşmeler de önemli motifler olarak ıydiyyelere girmiştir. Bu motifleri işleyen örnekler arasında Nedîm'in III. Ahmed için kaleme aldığı bir ıydiyyedeki, "Sarây-ı şehriyâr-ı âlem oldu meşrik-ı ikbâl / Gelip hep hâkbûse devleti ulyânın erkânı" beyitleriyle başlayan bölümünün sarayda yapılan bayramlaşma törenini tasvir açısından ayrı bir önemi vardır.

Iydiyyelerde yer alan bayram mûsikisine dair unsurların başında mehterlerin bayramın başlangıcından itibaren nevbet vurması, davul ve köslerin çalınması gelmektedir ki bunlar bayram günlerindeki mûsiki faaliyetlerinin en belirgin akisleridir. Nedîm'in, "Sabâh-ı ıyd kim âlem olup feyz ile nûrânî / Sadâ-yı kûs-ı şevket eyledi pür çerh-i gerdûnı" beyti gökleri inleten kös sadalarını anlatır. Buna saray ve konaklardaki fasıllarla bayram ve mesire yerlerinde, kır ve semâi kahvelerinde icra edilen mûsikiyi de katmak gerekir. Bayramın dinî mûsiki icrası bakımından ayrı özellikleri vardı; bayram salâsı sadece bu günlerde verilir, günün belli dilimlerinde temcîd ve ilâhiler okunarak halkın dinî hisleri coşturulurdu. Sâbit'in ıydiyyesindeki şu mısralar bu durumu nükteli bir dille anlatmaktadır: "Ale's-sabâh salâlar verildi hîç değil / Sabûh-ı ıydde mazlûm-ı tevbe oldu şehîd // Sabâh olunca ilâhîye soktular rindi / Müezzinân-ı şeb-i ıyd verdiler

temcîd". Bayram günlerinde fakir fukaranın gözetilmesi ve onlara yapılan çeşitli yardımlarla bayram sevincini toplumun her katına yayma faaliyetlerinin bir parçası olarak mahpusların affedilip zindanların boşaltılması da şiirlere aksetmiştir. Bursalı Ahmed Paşa'nın II. Bayezid vasfında yazdığı ıydiyyedeki, "Doldurup neyler ruhun çâh-ı zenahdânına dil / Çünki şeh lutfuyla boşaltır bugün zindânı ıyd" beytinde padişahın bayram dolayısıyla af ilân ederek zindanları boşalttığı sırada gönlünün padişahı olan sevgilinin neden kendisini zindana attığını sorar.

Özellikle İstanbul'un Eyüp, Kâğıthane, Sâdâbâd, At Meydanı, Vefa, Tophane, Üsküdar gibi gözde mesire ve seyrangâhları bahar ve yaz aylarında insana bayram üstüne bayram (ıyd ber ıyd) ettirecek vasıflara sahip eşsiz bayram yerleri olarak özenle tanımlanmışlardır. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin dahi ıydiyyesinde yer verdiği bu seyrangâhları Nedîm, "Binip sad izz ü nâz ile semend-i şûhreftâra / Güzeller At Meydanı'nda alır şimdi meydânı // Husûsâ Hazreti Eyyûb ile meydân-ı Tophâne / Birer takrîb ile elbette cezbeyler cüvânânı // Firâz-ı Üsküdâr'ın bu'du vardır gerçi ammâ kim / Yine inkâr olunmaz hak bu kim onun da seyrânı // Yâ Sa'dâbâd-ı dilcûnun efendim sorma hîç vasfın / Kulun bir vechile ta'bîre kādir olmazam anı" beyitleriyle edebiyata mal etmiştir. Vehbî bir şiirinde, "Bahâr-ı ıyd tev'em geldi bu devr-i gül ü müldür / Dönüp peymâneler gül gibi açsın tab'-ı rindânı" beytiyle bahar-bayram uyumunu dile getirirken Hayretî de bir ıydiyyesini bütünüyle bu beraberlik üzerine kurmuştur. Çocukların sevinçleri ise bayramlık elbiseler, el öpme bahşişleri, bayram yerleri, salıncaklar, dönme dolaplar, hokkabazlar, atlıkarıncalar, at ve araba safaları, karagöz ve orta oyunu seyirleriyle ıydiyyelere yansıtılmıştır. Sâbit'in, "Sefîd câme-i ıydiyye giydi pîr ü cüvan / Cihan tarîkat-ı Bayramiyân'a oldu mürîd" beyti bayramla halkın giyinip kuşanma, süslenme ve bayram âdâbına göre hareket etmesi arasındaki ilgiyi, genç ihtiyar bütün halkın Bayramiyye tarikatına mürid olması şeklinde dile getiren tevriyeli bir ifadedir.

Kurban bayramı vesilesiyle yazılmış ıydiyyelerde, yukarıdaki unsurların yanı sıra bütün nüktelerin kurban merkezli olduğu görülmektedir. Hayâlî Bey, "Sanmanız gülgûn şafak oldu ufuktan âşikâr / Iyd için çarh-ı felek sevrini kurbân eyledi" derken bayram sabahı gökyüzünü kaplayan kızıllığın feleğin kestiği kurbanın kanından kaynaklandığını teşhis ve hüsn-i ta'lîl

yaparak anlatmaktadır. Nev'î'nin Damad İbrâhim Paşa için yazdığı ıydiyyedeki, "Sana kurbân olan sürsün safâ-yı kebş-i İsmâil / Cenâbın Merve'si erbâb-ı hâcâta medâr olsun" beyti de bu kurban nüktesinin tipik bir örneğidir. Ayrıca yine onun III. Murad için yazdığı bir ıydiyyede, kurban bayramı günlerinin aynı zamanda hac günleri olmasından hareketle birçok defa Kâbe, kıble, Safâ, Arafat gibi yerler zikredilmiş ve buralarda Hz. İbrâhim - İsmâil kıssası geçtiği için telmihe dayalı bir anlatım takip edilmiştir ki bu duruma başka şairlerin ıydiyyelerinde de rastlanmaktadır. Hayâlî Bey'in, "Kâbeveş mestûr olan dilberler oldu âşikâr / Nûr görmüş hâcıveş uşşâkı nâlân eyledi" beyti de bu nükte üzerine kurulmuştur.

Bayramlarda herkesin kendi durumuna göre bir hediye (ıydâne) verme âdeti divan edebiyatına, kurban bayramında âşıkların canlarını sevdiklerine kurban etmesi şeklinde yansımıştır. Fuzûlî'nin, "Yılda bir kurban keserler halk-ı âlem ıyd için / Dem-be-dem sâat-be-sâat ben senin kurbânınım" ve Fehîm-i Kadîm'in, "Iyd-ı adhâdır ki dil cânânına can gösterir / Her kişi bu demde kassâbına kurban gösterir" beyitleri bu yansımanın iki örneğidir. Çocukların alınlarına kurban kanı sürülmesi yine Fehîm'in beyitlerinde şu şekilde yerini bulmuştur: "Sürh-pûş olmuş serâpâ kana girmiş dilberim / Gayri tıflân gerçi ancak cephede kan gösterir". Bayramlarda kadın ve kızların ellerine kına yakılması âdetinin şiirdeki örneklerini de Necâtî Bey'in, "Mâder-i dehr yine tıfl-ı mehin parmağını / Rûz-ı ıyd erdi deyü eyledi hınnâ ile âl" ve, "Şafak-ı mâhı gören şöyle sanır kim zen-i dehr / Pâyına yaktı kına sâkına taktı halhal" beyitlerinde bulmak mümkündür. Bayramlarda çocukların alınlarına kan sürülmesi, kadın ve kızların ellerine kına konulmasıyla onların bu sevinç günlerinde kına gibi geleneksel ve dinen câiz bir unsurla süslendiklerini gösterdiği gibi, özellikle erkek çocukların gerektiğinde canlarını bir bayram coşkusuyla vatanları için kurban etmeye hazır kınalı kuzular, koçlar oldukları şeklindeki eski bir an'aneye gönderme de yapılmış olur.

Iydiyyelerin medih kısmında çok defa giriş bölümündekinden daha fazla sayıda beyte yer verilmiş ve bunlarda övülen kişinin şahsî hasletleriyle bayramlar ve bayramlarda yaşananlar arasında teşbihli, telmihli, mecaz ve kinayeli, hüsn-i ta'lîlli ifadelerle sanat gösterileri yapılarak çeşitli ilişkiler kurulmuştur. Ancak yine de girizgâh beyitleri bu bakımdan daha dikkat çekicidir. Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin, "Giydi rengîn câme şi'rimden benim

kim bir nazar / Kendisin arz ede şâha şâhid-i ra‘nâ-yı ıyd // Hüsrev-i kişver-küşâ-yı ahd Sultan Bâyezid / Kim cemâli nûrudur subh-ı cihân-ârâ-yı ıyd” beyitleri bu anlayışın örneğidir.

Iydiyyelerin son bölümünde ise dua ile ilgili beyitler yer alır. Sabah vaktinde duaların kabul olunacağı inanışından hareket eden Nev‘î’nin ıydiyyesindeki şu beyitler buna örnektir: “Nev‘iyâ eyle duâ vakt-i sabâh-ı ıyddir / Çün olur derler duâ makbûl-i hazret subh-dem // Hak Teâlâ rûze vü ıydin mübârek eylesin / Bu duâ-yı devlete kılsın icâbet subh-dem”.

Iydiyyelerde yer alan bütün özellikler, divan şiirinin çeşitli örneklerinde ve çok defa beyitlerde zengin bir malzeme olarak kullanılmıştır. Böylece bayram konusu sadece ıydiyyelere has bir malzeme olmaktan çıkarak edebiyatın bütününe yayılmıştır. Ayrıca Nâbî’nin “Târih Berây-ı Iyd-i Şerîf” başlıklı tarih kıtası bayram konusunda yazılmış bilinen tek örnek olarak zikredilmeye değer (Divan, s. 309).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Paşa, Divan (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1992, s. 36; Necâti Bey, Divan (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1963, s. 64; Hayretî, Divan (haz. Mehmet Çavuşoğlu - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1981, s. 39-42; Hayâlî, Divan (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1992, s. 47, 53; Nef‘î, Divan (haz. Metin Akkuş), Ankara 1993, s. 72-76; Nev‘î, Divan (haz. Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977, s. 9-11, 47, 103, 110, 126, 144; Fehîm-i Kadîm Divanı (haz. Tahir Üzgör), Ankara 1991, s. 158; Nâbî, Divan (haz. Meserret Diriöz), İstanbul 1994, s. 129, 309; Sâbit, Divan (haz. Turgut Karacan), Sivas 1991, s. 253; Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1943), İstanbul 1984, s. 272-274; a.mlf., Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Ankara 1962, s. 64-68; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 112-113, 229-230; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcîzâde Ca‘fer Çelebi, with a Critical Edition of his Dîvân, İstanbul 1983, s. 93-96; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvîn Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 474-476; M. Nejat Sefercioğlu, Nev’î Dîvânı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 79; Ahmet

Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (nşr. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 266-267; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), İstanbul 1996, s. 190-191; Pakalın, II, 107-108; "Bayram", TDEA, I, 362-363; "İydiye", a.e., V, 38-39.

Mustafa Uzun

IZTIBÂ‘

(الاضطباع)

İhramlı iken sağ omuzun açık bırakılması anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi koltuğunun altına sokmak” anlamına gelen ıztıbâ‘, fıkıhta “hac ve umre esnasında ihram elbisesinin üst kısmı olan ridânın bir ucunu sağ koltuk altından geçirip sol omuz üzerine atmak, böylece sağ omuz ve kolu açık bırakmak” mânasında kullanılır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre ardından sa‘y yapılacak bütün tavaflarda ıztıbâ‘ sünnettir

(Müsned, I, 305-306; Dârimî, “Menâsik”, 28; İbn Mâce, “Menâsik”, 30; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 49-50; Tirmizî, “Ḥac”, 36). Bunlar umre tavafı, haccın sa‘yinin öne alınmaması halinde ziyaret tavafı ve ardından haccın sa‘yi yapılacaksa kudûm tavafıdır. Hanbelî mezhebinde yalnızca kudûm tavafından sonra yapılması sünnet olan ıztıbâ‘ Mâlikîler’de ne sünnet ne de müstehaptır. İslâm âlimleri, Hz. Peygamber’in bu uygulamasının esasında tavafta yürüme ve hareket kolaylığı sağlamaya yönelik olduğunu belirtirler (Şevkânî, V, 44).

Tavaftan sonra ıztıbâa devam etmenin ve tavafın iki rek‘at namazını eda ederken ıztıbâ‘ halini sürdürmenin dinî bir hükmü yoktur. Hatta güneş yakmasına mâruz kalma tehlikesinin bulunması durumunda bunun mekruh olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak Şâfiî mezhebinde sahih sayılan görüşe göre tavafta olduğu gibi sa‘y esnasında da ıztıbâ‘ yapmak sünnettir. Çünkü sa‘y de tavafa benzediğine göre onun hükmünü almalıdır. Tavaf sırasında yalnızca remel yapılan şavtlarda ıztıbâ‘ yapmanın sünnet olduğunu söyleyenler olmuşsa da Hz. Peygamber’in ıztıbâ‘ yaptığını bildiren hadis tavafın tamamına, yani bütün şavtlarına şâmil görüldüğünden bu görüşe itibar edilmemiştir. Öte yandan ihram elbisesi giymek erkeklere has olduğundan ıztıbâ‘ da onları ilgilendiren bir uygulamadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "żbʿa" md.; Müsned, I, 305-306; IV, 224; Dârimî, "Menâsik", 28; İbn Mâce, "Menâsik", 30; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 49-50; Tirmizî, "Ḥac", 36; Gazzâlî, el-Vecîz, Kahire 1318, s. 72; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 385-386; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 477-478; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 222-225; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 167; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 44; "Iżṭıbâʿ", Mv.F, V, 109-110.

Salim Öğüt

IZTIRÂB

(bk. MUZTARİB).

IZTIRAR

(bk. ZARURET).

BOŞ SAYFA

İADE

(الإعادة)

Eksik olarak eda edilen bir ibadetin vakti içinde yeniden ifası anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “eski duruma dönme, tekrar meydana gelme, bir şeyi üst üste yaparak alışkanlık haline getirme” anlamındaki avd kökünden türeyen iâde kelimesi “bir şeyi tekrar yapma, eski durumuna getirme, geri verme” gibi anlamlar taşır. Kur’an’da bu kökün çeşitli türevleri sözlük anlamı çerçevesinde sıkça geçer ve genellikle iade masdarından türeyen bu kelimelerle mahlûkatın yaratılıştan sonra eski haline (yokluk), canlıların ölümden sonra tekrar hayata döndürülüşü ifade edilir (meselâ bk. Yûnus 10/4, 34; Tâhâ 20/55; er-Rûm 30/11). Aynı kökten gelip Allah’ın isimlerinden olan muîd de bu anlamdadır (bk. MUÎD). Hadislerde iade kelimesinin yukarıdaki anlamları yanında abdest, namaz, kurban gibi ibadetlerin yeniden ifa edilmesi mânasında da kullanıldığı (Wensinck, el-Muʿcem, “ʿavd” md.) ve bu son kullanımın ileri dönemlerde oluşacak terim anlamına zemin hazırladığı görülür. Fıkıhta iade, eda edilen bir ibadetin taşıdığı bir eksiklik sebebiyle vakti içinde tam ve doğru olarak yeniden ifasını belirten bir terimdir. Ancak hangi durum ve davranışların tanımda yer alan eksikliği oluşturacağı ve yeniden ifanın iade sayılabilmesi için vakit içinde yapılmasının şart olup olmadığı fakihler arasında tartışmalıdır. Meselâ iade, ibadetin bir rükün veya şartının yokluğu yahut vâcibin terki şeklinde ileri derecede bir eksiklik sebebiyle gündeme gelebileceği gibi, daha fazla sevap elde etme imkânının kullanılarak kemal eksikliğinin giderilmesi şeklinde mâkul bir gerekçeden de doğabilir. Ne tür eksikliklerin iadeyi gerekli veya haklı kılacağı yahut iadede vakit şartının aranıp aranmayacağı konusunda fakihler arasında görüş farklılığının bulunmasının kaçınılmaz sonucu olarak fıkıh literatüründe iadenin farklı tanımlarına rastlanır. Bu sebeple iadeyi “bir ibadetin fesad dışında kalan bir eksiklikten dolayı vakti içinde yeniden ifası” şeklinde tanımlayan Hanefîler’in yanı sıra fesad sebebiyle yeniden ifayı veya sebep ne olursa olsun bir ibadetin ikinci defa ifasını iade sayan fakihler de vardır.

Dinî mükellefiyetlerin, özellikle de ezan, abdest, gusül, namaz, haccın bazı menâsiki, kurban gibi belli bir zaman diliminde yerine getirilmesi gereken ibadetlerin ifa şekilleri pratik ve fert boyutuyla fürû-ı fıkhın, kaynak ve değer yönüyle de usûl-i fıkhın konusunu teşkil eder. Fürû-ı fıkıhta vakitli ibadetlerin eksik olarak eda edilmesi halinde nasıl telâfi edileceği hususu ve bu ibadetin vakit içinde ve gerektiği şekilde yeniden ifa edilmesi konusu mükelleflerin ayrı ayrı bilmesi gereken ilmihal bilgileri arasında yer alır. Fıkıh usulünde geniş vakitli mahz veya vesile ibadetlerin (mukayyed ve müvessa‘ vâcip) ifa şekilleri, mütekellimîn (Şâfiî) metoduyla kaleme alınan usul kitaplarında şer‘î-teklîfî hüküm bahsinde eda, iade ve kazâ şeklinde birbirini tamamlayan üç kavram halinde, fukaha (Hanefî) metoduyla yazılan usul kitaplarında ise iade, emir bölümünde emredilenin yerine getirilmesinin muhtemel şekillerinden biri olarak incelenir. Bununla birlikte her iki ekolün eda ve kazâ kelimelerine yüklediği anlamlar arasında bazı farklılıklar bulunsa da iade kavramı etrafında geliştirilen tartışmaların genelde terminoloji tartışmasından öteye gitmediği görülür (bk. EDÂ; KAZÂ). Birinci ifanın eksikliği sebebiyle yapılan ikinci ifanın namazda iade, oruçta kazâ olarak adlandırılması vaktin namazda zarf, oruçta ise miyar olmasıyla, yani bir namaz vaktinin birden fazla namaz kılınabilecek genişlikte olmasına karşılık bir oruç vaktinin sadece bir oruca imkân vermesiyle alâkalıdır. Haccın tavaf, şeytan taşlama, kurban gibi menâsiki vakitle ilişkisi bakımından namaza, bütünüyle hac ibadeti oruca benzediğinden hac menâsikinin ikinci defa ifasına iade, bozulan haccın sonraki yılda tekrar ifasına kazâ denilir.

İadenin tarifinde “vakit” kaydının yer alıp almayacağı meselesi iadenin mahiyetini ve tasnifini yakından etkileyeceğinden ayrı bir önem taşır. Fakihlerden bir kısmı, eksik olarak eda edilen vakitli bir ibadetin vakti içinde veya dışında eksiksiz şekilde yeniden yerine getirilmesini iade olarak adlandırırken bir kısmı da sadece vakti içinde yapılacak ifalara iade adını verir. Öte yandan ibadetin birinci ifasında bir bozukluğun (fesad) bulunması halinde eksik de olsa bir ibadetin varlığından söz edilemeyeceği ve o fiile ibadet olarak herhangi olumlu bir sonuç bağlanamayacağı için böyle bir fesad sonrası yapılan ikinci ifaya terim anlamıyla iade denmez. Aynı şekilde birinci ifada sadece kemali yani mükemmelliği engelleyen küçük çapta bir eksikliğin bulunması durumunda yapılan ikinci ifa (meselâ tek başına

namaz kılan kimsenin aynı namazı cemaatle tekrar kılması), birinci ifanın sahih olması sebebiyle yine terim anlamıyla iade kapsamına girmez. Bu görüşleri sebebiyle Hanefî fakihleri iadenin tanımında tahrîmen mekruhun işlenmesi, vâcibin terki gibi orta çaptaki eksiklikleri ifade edebilmek için genelde "fesad dışında kalan bir eksiklikten dolayı" kaydını, bazan da "fâhiş noksan" nitelendirmesini önemle vurgularlar. Diğer bir anlatımla Hanefî fakihlerinin terminolojisinde iade, mükellefin uhdesinden sâkıt olmakla birlikte ifasında eksiklik bulunan ibadetlerin yeniden ifası anlamındadır. Halbuki fakihlerin önemli bir kısmı mükellefin uhdesinden düşürücü ifaları da iade olarak görür. Bu tartışmalarla da bağlantılı olarak fakihlerden bir kesimin iadeyi edanın kapsamında bir ifa görüp eda-kazâ şeklinde ikili ayırımla yetinirken diğer bir kesimin iadeyi eda ve kazâdan farklı üçüncü bir kategori sayıp üçlü taksim yapması bu bakış açısıyla yakından ilgilidir.

İadenin tanımıyla ilgili olarak fakihler ve fıkıh mezhepleri arasında cereyan eden tartışmalar ve örnek olaylar dikkatle takip edildiğinde iade ihtiyacını doğuran sebeplerin büyük, orta ve küçük çaplı eksiklik veya gerekçeler, literatürdeki adlandırmasıyla fesad, halel ve özür (mazeret) şeklinde üç grupta toplanmasının mümkün olduğu görülür.

İadeyi doğuran sebeplerin başında birinci ibadetin ifasında bir eksikliğin bulunması gelir. Abdest alırken yıkanması

gerekli bir organın veya abdestte niyeti gerekli görenlere göre niyetin unutulması halinde abdestin yeniden alınmasının, abdest alınan suyun necis olduğunun anlaşılmasından sonra bu abdestin ve onunla kılınan farz namazın iadesinin gerekmesi böyledir. Ancak burada iadeye konu olan ibadetin dinî hükmü kadar ona ârız olan eksikliğin derecesi ve safhası da önemlidir. Bir ibadetin rükün ve şartlarından birinin eksik olması halinde o ibadet fıkhen yok hükmünde olduğu ve ibadetlerde fesad ile butlân aynı anlama geldiği için mükellefin böyle bir farz veya vâcip ibadeti gerektiği şekilde ifa yükümlülüğü devam eder. İkinci ifanın iade olarak adlandırılması, sadece fiilin tekrarını ifade etmesi yönüyle yani sözlük anlamı çerçevesinde doğru olsa da bu ifanın esasen vakit içinde eda olarak, vakit çıktıktan sonra ise kazâ olarak adlandırılması gerekir ve böyle bir kullanım iade ve edanın terim anlamlarına daha uygun düşer. Bu sebeple

Hanefîler mükellefin uhdesinden sâkıt olmayan bu tür ifalara iade demeyi pek uygun görmezler. Hatta Hanefî literatürünün bir kısmında iadeyi gerektiren eksiklik açıklanırken yaygın bir kayıt olan “fesad dışı olma”nın yanı sıra “ibadete başlamanın sıhhatli olmayışının dışında kalan” kaydının da zikredilmesi (İbn Nüceym, II, 85) bunu vurgulamak için olmalıdır. Bununla birlikte fakihlerin namaz hakkında rükün-şart ayırımı yapıp namazın rükünlerindeki bir eksiklik sebebiyle yapılan ikinci ifaya iade demeseler bile şartlarındaki eksiklik sonrası ikinci ifaya iade demeye biraz daha mütemayil oldukları söylenebilir. Buna karşılık esasen vâcip olmayan bir ibadete sahih şekilde başlanmış da sonradan fâsid olmuşsa Hanefî ve Mâlikîler bu başlamanın yükümlülük doğurmasından hareketle iadeyi gerekli görürler. Ancak bu ikinci ifaya namazda iade, oruçta ise kazâ denilir.

İbadetin ifasında fesad dışında kalan orta derecede bir eksikliğin bulunması, meselâ namazda bir vâcibin terki veya tahrîmen mekruhun işlenmesi halinde bu namazın vakti içinde iadesi vâcip, vakti çıktıktan sonra ise namazın şart ve rükünlerinin tam olması sebebiyle sadece menduptur. Hanefî fakihlerinin önemli bir kısmı vakit dışında yapılan yeniden ifa-yı da iade olarak adlandırırken mezhebin mendup iadeyle ilgili bu görüşünü korumak istemiştir. Hükmün dayandığı sebebin mevcut olmadığının anlaşılması da ifada bir eksiklik sayılır. Meselâ vaktin girmiş olduğu zannıyla ezan okunması, seferîlik hali gibi bir ruhsatın bulunduğu zannıyla namaz kısaltılıp aksinin sabit olması, teyemmümle namaz kılındıktan sonra vakit içinde suyun bulunması durumunda başta Hanefîler olmak üzere bir kısım fakihe göre ezanın veya namazın iade edilmesinin gerekmesi böyledir. Namazın sıhhatine engel olacak ölçüde necâset bulaşmış bir elbiseyle namaz kılmış olduğunu farkeden kimsenin bu namazını yeniden kılması, namazın şartlarında bir eksikliğin bulunması açısından düşünüldüğünde en azından Hanefîler’e göre eda sayılsa bile eksiklik kasta mebni olmayan bir sebebe dayandığından iade sayılıp bu grupta mütalaa edilmesi daha uygun düşmektedir.

İadeyi doğuran üçüncü sebep mükellefin daha faziletli bir ifada bulunma, daha çok sevap kazanma, mevcut ifanın mükemmelliğindeki eksikliği giderme (ikmal) imkânı bulmuş olmasıdır. Bu durumda iade daha ziyade genel anlamıyla mendup (sünnet, müstehap) olarak görülür. Organların

yıkanış sırasının (tertip) terkedilmesi halinde abdestin, yine tertibe uyulmaması halinde ezanın, münferiden namaz kılan kimsenin aynı namaz için cemaat oluşması durumunda namazın iadesi böyle bir arzudan kaynaklanır ve genelde tavsiye edilir. Hatta daha önce namazları kazâya kalmamış (tertip sahibi) bir kimsenin cemaatle namaz kılarken bir namazı kılmadığını hatırlaması durumunda bu namazdan sonra hem geçen namazı hem de cemaatle kıldığı namazı iade etmesinin istenmesi de böyle bir mükemmellik amacına yöneliktir. Kaç rek'at namaz kıldığını tam hatırlamayan kimseye sık sık bu tür kuşkulara düşmüyorsa namazını iade etmesi tavsiye edilirken de namazdan beklenen iç huzurunu temine yardımcı bir çözüm üretilmiş olmaktadır. Başka bir elbisesi bulunmadığı için necis elbiseyle namaz kılan kimsenin temiz elbise bulduğunda Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğuna göre namazını iade etmesinin gerekmesi de yine tahâret şartının eksikliğini değil mükemmelliğin eksikliğini telâfiye yönelik olmalıdır.

İbadetlerde iadenin hükmü çok defa edanın hükmüyle aynı olsa da başlanmakla vâcip hale gelen nâfile ibadetin iadesinin vâcip veya münferiden kılınan bir namazın vakti içinde cemaatle yeniden kılınmasının mendup sayılması örneklerinde olduğu gibi iade bazan edanın hükmünden farklı bir hüküm de alabilir. İadenin hükmü iadeyi doğuran eksikliğin derecesiyle de yakından ilgilidir. Meselâ vâcibin terki veya tahrîmen mekruh bir fiilin işlenmesi halinde bu namazın vakti içinde iadesi vâcip, daha küçük çapta bir eksiklik bulunup da mükellefin daha fazla ecir kazanma arzusundan kaynaklanan iadeler ise müstehap görülür. Yine vakti içinde iade edilmesi vâcip olan namazın -vakitli ibadetlerin vakti dışında tekrarlanmasına da iade denmesi durumunda-vakit çıktıktan sonra iadesi mendup hükmünü alır ve böyle bir iade Hanefîler'in anlayışına göre bir bakıma namazın bozucu nitelikte olmayan eksikliğini tamamlayıcı sehiv secdesi işlevini görür. Öte yandan namazın vâcip ve mekruhlarının sayımında fıkıh mezhepleri arasında önemli farklılıklar bulunması da iadenin hükmünün farklılığını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu sebeple olmalıdır ki edasında eksiklik bulunan farz bir namazın bu birinci ifasına farz, iadesine nâfile veya sehiv secdesi gibi ikmal denmesinin mi yoksa edaya eksik farz, iadeye kâmil farz denmesinin mi daha uygun olacağı fakihler arasında tartışmalı kalmıştır (İbn Âbidîn, II, 64-65).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 958; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿavd” md.; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 95; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 33, 49, 78, 132, 139; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1988, I, 27; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl fi’l-uṣûl, Kahire 1973, s. 76-77; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża, Beyrut 1987, I, 447-448; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, I, 133-136; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 85; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü’s̱-s̱übût, I, 85; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 63-66, ayrıca tür.yer.; İzmîrî, Ḥâşiye ʿale’l-Mirʾât, İstanbul 1309, I, 250-251; “İʿâde”, Mv.F, V, 177-181; “İʿâde”, Mv.Fİ, XV, 9-351.

Ali Bardakoğlu

İÂNE

(اعانه)

Osmanlılar'da XIX. yüzyılda olağan üstü giderler için halktan toplanan malî yardımları ifade eden terim.

Osmanlılar'da girişilecek askerî seferler için halktan çeşitli adlar altında bir nevi yardım toplama usulü, oldukça eski tarihlere kadar gider. Genel olarak "avârız" adı altında, düzenli olmayıp fevkalâde hallerde ve sefer zamanında halktan aynî veya nakdî bir çeşit vergi toplanırdı. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren çok çeşitlenen bu tip vergiler, hazineye düzenli gelir getiren bir kaynak haline dönüştürülünce ordunun masrafları için yeni gelirler bulma ihtiyacı ortaya çıktı. Hazinenin malî sıkıntı içine düştüğü ve sefer masraflarını karşılamakta zorlandığı

dönemlerde halktan çeşitli ihtiyaçların temini için yardım toplanması gündeme getirildi ve bir bölümü yine türlü adlar altında sonradan düzenli vergi haline gelecek olan yardımlar toplanmaya başlandı. Bu yardımların ilki, XVII. yüzyıl sonlarında "imdâd-ı seferiyye" (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 221, 223) veya "imdâdiyye" (Silâhdar, II, 262) adıyla toplanmıştır. 1683'te II. Viyana Kuşatması ile başlayan ve yıllarca süren çok cepheli savaşların olağan üstü giderleri için önceleri yardım kampanyası şeklinde başlayan imdâd-ı seferiyye zamanla vergiye dönüştürülmüş, 1711 Prut Savaşı'ndan sonra ise imdâd-ı hazariyye adıyla barış zamanına da teşmil edilmiştir. XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Darphâne'den Tersane Hazinesi'ne yapılan yardımlar Darphâne iânesi adıyla anılmıştır (Cezar, s. 232 vd.).

XIX. yüzyıl başlarında vuku bulan Osmanlı-Rus savaşları ile Sırbistan, Mora ve Eflak isyanları devlet giderlerini aşırı derecede arttırdı. Buna çare olarak önce eshama, sonra da başka tedbirlere başvuruldu. Bunların ilki 1810 yılından itibaren alınan "iâne-i cihâdiyye"dir. Bir savaş yardımı kampanyası olan bu uygulama ile vezirler ve taşradaki zenginler cihada yardıma çağrıldı; gümüşü olandan gümüş, akçesi olandan da akçe talep

edildi. İâne-i cihâdiyye vermek mecburi değildi. Ancak önceden söz verip daha sonra vazgeçenlerden zorla alınması yoluna gidildi. Bu arada cihad yardımı yapmayı cazip hale getirmek için iâne veren bazı zenginlere Darphâne'den birer miktar esham da verilmişti. "Eshâm-ı cihâdiyye" olarak anılan bu sehimlerin böylece satışı da sağlanmış oluyordu. Cihad yardımı olarak elde edilen meblağın büyük kısmı Darphâne'de "seferiyye akçesi" adıyla anılan bir fonda toplanmış ve sefer masrafları için buradan sarfedilmiştir (a.g.e., s. 240-241).

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin masraflarını karşılamak için çeşitli tedbirler alınırken "rüsûm-ı cihâdiyye" adıyla bir ihtisab vergisi ihdas edilmişti (Lutfî, I, 241).

Asıl iâne-i cihâdiyye, Asâkir-i Redîf-i Mansûre'nin kurulmasının ardından alınan avârız türü bir vergidir. Ancak iâne-i cihâdiyye aynî ve nakdî olarak toplanabilen avârız vergilerinden biraz farklıydı. "Savaşa yardım amacıyla miktarı merkezden belirlenen ve her yerin malî gücüne göre değişen geçici bir yardım" şeklinde tarif edilen (Abdurrahman Vefik, I, 97) iâne-i cihâdiyyenin diğer avârız vergilerinden başlıca farkı, avârız hânesi esas alınarak değil halka kolaylık sağlamak üzere her kazanın gelirine ve halkının malî gücüne göre toplanmasıdır. Diğer bir farkı ise has, evkaf, muaf, gayri muaf bütün yerlerin bir tutulması, yani bazı yerler halkına hizmetlerinden dolayı bu vergiden muafiyet tanınmamasıydı. Sadece Rumeli'de evlâd-ı fâtihân grupları ile (BA, Cevdet-Askerî, nr. 47058) Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî Vakfı iâne tertibinin dışında tutulmuştu.

Önce iâne-i cihâdiyyenin toplanıp dağıtılmasına dair altı maddelik bir tâlimat hazırlandı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 15744). Toplanan paralar redif askerlerinin kılıç, palaska masrafları dışındaki fes ve elbise giderlerine harcanacaktı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 7579, 20270). İlk aşamada, her redif taburu için Anadolu ve Rumeli'deki sancak ve kazalarla Tersâne-i Âmire'ye bağlı bazı yerlerden ve Adalar'dan yılda asgari 500'er kese (250 bin kuruş) toplanması kararlaştırıldı. Yapılan tahminlere göre toplanacak miktar 20.000 kese (10 milyon kuruş) civarında olacaktı (Kütükoğlu, s. 146). 4 Receb 1253 (4 Ekim 1837) tarihinde çıkarılan fermanda "imdâd-ı cihâdiyye" olarak da adlandırılan (BA, Cevdet-Askerî, nr. 17165) iâne-i

cihâdiyyenin önce Anadolu ve Rumeli'de hangi sancak ve kazadan ne kadar yardım toplanacağı tesbit edilerek ilk ve sonbahar mevsimlerinin girdiği günlerde olmak üzere iki taksitte alınması kararlaştırıldı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 21452). Ancak toplama günleri mevsime göre her bölgede farklı olabilecekti. İâne-i cihâdiyyenin toplanmasında genellikle sancak esas alınmakla birlikte bazı kazalar ayrıca vergilendirilebilmekteydi. Nitekim Hüdâvendigâr sancağına bağlı kazalar ayrı ayrı voyvodalara ihale edilmiş ve iâne her kaza için ayrı toplanmıştı. Aynı şekilde Sığla, Saruhan, Divriği, Çirmen sancaklarının bazı kazaları da ayrı ayrı yazılmıştı.

İâne-i cihâdiyye merkezden gönderilen emr-i şeriften sonra ilgili yerlerin vali, muhassıl, voyvoda vb. idarecileri tarafından toplanırdı (BA, Cevdet-Maliye, nr. 221). Emr-i şeriflerde bu kişilerin görevlerini yaparken harç, imza, tahsildâriyye, taahhüdiyye, güzeşte vb. adlar altında halktan ek bir para almayacakları da belirtilirdi. İâne-i cihâdiyye toplamakla görevli memurun değişmesi halinde buna hitaben yeni bir emir gönderilirdi.

İâne-i cihâdiyyenin belirlenen zamanda Mansûre Hazinesi'ne bağlı olan Redif Hazinesi'ne ulaştırılması gerekmekteydi. 1836 yılında redif teşkilâtında yapılan düzenlemede (BA, Cevdet-Askerî, nr. 377) taburlar gruplandırılarak birer müşirin idaresine bırakılmış, sancak ve kazaların mütesellimlik ve voyvodalıklarının da bunlar tarafından emanet veya iltizam yoluyla güvenilir kimselere verilmesi uygun bulunmuştu. Bu mütesellim ve voyvodalar da sarraf taahhüdüne bağlanarak vergilerin İstanbul'a zamanında ulaştırılması sağlanmak istenmişti. Devlet, işi garantiye alabilmek için liyakatli ve malî gücü yüksek lonca mensubu sarrafları belirlemişti. Sayısı 100 olan bu sarraflardan birinci derecedeki elli beş kişi taahhütlü olup ikinci derecede olan kırk beş sarraf ise ayrıca kefalete bağlanmıştı. 14 Ekim 1835 tarihinden itibaren vezir, beylerbeyi, mütesellim, voyvoda vb. iâne toplamakla görevli kimselerin sarraflarını kendilerinin seçmesi benimsenmişti. İâne-i cihâdiyyenin Mansûre Hazinesi'ne zamanında ödenmesinden sarraflar sorumlu olduğundan bunlar iâne taksitlerini zamanında ödeyeceklerine dair borç senedi vermek zorunda idiler. Uygulama sırasında ortaya çıkan bazı haksızlıklar yapılan itirazlar ve teklifler doğrultusunda düzeltilmiş, ilk tertibinde tahammülünden fazla iâne tarhedilen yerlerin fazlalıkları ya civardaki malî gücü daha çok olan yerlere eklenmiş veya henüz iâne tertibine alınmamış yerlere kaydırılmıştır. Hatta

hiç malî kudreti olmayan Vidin’in iâne mükellefiyeti tamamen kaldırılarak başka yerlere paylaştırılmıştır.

1836 düzenlemesi sırasında münâvebe usulünün konmasından sonra redif masraflarının yaklaşık iki misline çıkması üzerine iâne-i cihâdiyye tertiplerinin de arttırılması kararlaştırıldı. Böylece 1836 Kasımından itibaren ilgili sancak ve kazalarda gelir durumlarına göre yüzde 12,5 ile yüzde 133,33 arasında artışlara gidildi.

1833 yılı Kasımında başlayan iâne-i cihâdiyye toplanması 1838 yılı Kasımına kadar devam etmiştir. Tanzimat Fermanı’ndan sonra devlet teşkilâtındaki düzenlemeler esnasında Redif Hazinesi lağvedilince bir sonraki taksit muhassıllıklara bırakılmıştır. Böylece Sultan Abdülmecid devrinde redif teşkilâtına yeni bir şekil verilirken diğer avârız vergileriyle birlikte iâne-i cihâdiyye toplanması da son bulmuştur (Kütükoğlu, s. 145 vd.).

1853 yılında Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yapılan Kırım Savaşı’nın olağan üstü masraflarını karşılamak için iâne-i cihâdiyye adıyla tekrar halkın yardımına müracaat edilmiştir. Özellikle Trabzon ve

buraya bağlı yerleşim birimlerinde yaşayan müslüman ve gayri müslim bütün varlıklı kimselerden toplanan 456.250 kuruşluk meblağın 250.000 kuruşu âcil savaş giderlerine harcanmış, kalanı merkeze gönderilmiştir. İânenin nasıl toplandığı hakkında açıklık yoksa da uygulamanın cemaat liderleri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki meblağ 448 müslüman, 127 Rum, yirmi dört Ermeni, on bir Katolik olmak üzere 610 kişiden alınmıştır. İâne-i cihâdiyyeye katılanların önemli bir kısmını müslüman ve gayri müslim tüccar oluşturmaktaydı (Turgay, LXIV [1986], s. 115 vd.).

İâne-i cihâdiyye tabiri, 1873’te Sırbistan ve Karadağ savaşları sırasında yine redif askerlerinin giderlerini karşılamak üzere kurulmuş bir komisyon için de kullanılmıştır. Bu İâne-i Cihâdiyye Komisyonu gönüllü vatandaşların aynî ve nakdî yardımlarını toplama görevini üstlenmiştir (Mir’ât-ı Hakîkat, I, 154).

Tanzimat'tan sonra cizye yerine gayri müslim Osmanlı tebaasından fiilî askerlik hizmetine karşılık iâne-i askeriyye adıyla bir vergi alınmıştır. Miktarı 15.000 kuruş olan bu vergi daha sonra "bedel-i askerî" adıyla anılmış ve bu uygulama 1907'ye kadar devam etmiştir.

Tanzimat'ın ilânından sonra yapılacak reformlar için önce esham, ardından da kāime adı altında çıkarılan kâğıt paraların kaldırılması amacıyla alınan tedbirlerden biri de "iâne-i umûmiyye" adıyla halkın yardımına başvurulmasıydı. Sultan Abdülmecid döneminde 1851 yılında Meclisi Müfrez adıyla kurulan geçici komisyon önce toplanacak yardım miktarını, toplama şeklini ve toplanacak meblağın amacına uygun olarak harcama esaslarını belirledi. Bazı dinî ve askerî görevliler dışında maaşlı maaşsız herkese teşmil edilen iâne-i umûmiyye öncelikli olarak kâğıt paraların kaldırılması, sonra da hazine açığının kapatılması için kullanılacaktı. İâne-i umûmiyyenin toplanması az da olsa bazı sosyal tepkilere yol açmıştı. Sonuçta özellikle İstanbul halkının ek yardımlarıyla beklenen meblağ toplanmış ve bunun bir kısmı kāimenin önemli bir bölümünün piyasadan çekilmesinde ve bir kısmı da bu sırada çıkan Cidde ve Şam olaylarının bastırılmasında kullanılmıştır (Akyıldız, s. 51 vd.).

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın giderleri için İâne-i Harbiyye Komisyonu teşkil edildi. 8 Temmuz 1876 tarihinde Bâbıâli'de kurulan bu komisyon, halktan gönüllü olarak malî yardımda bulunanların verdiği paraların düzenli şekilde bir elde toplanıp harcanmasını ve yazışmaların yapılmasını sağlayacaktı. Belli sayıda memur kadrosu bulunan komisyon, bazı dedikoduları önlemek amacıyla toplanan paraların aylık muhasebelerini gazetelerde yayımlamıştır.

Bir süre sonra kâğıt para çıkarılmasına rağmen savaş masrafları yine karşılanamayınca tekrar halkın yardımına başvuruldu. Bu defa iânenin kapsamına sadece yaşları on beşin üstünde olan erkekler giriyordu. Bunlar, bir defaya mahsus olmak üzere makbuz karşılığında onar veya malî gücüne göre yirmişer kuruş vermekle yükümlü tutulmuşlardı. İâne makbuzları İstanbul'da mahalle imamları, es-naf kethüdâları, patrikhâneler vb. mahallî liderler aracılığıyla halka dağıtılacak, daha sonra maliye memurları tarafından toplanacak meblağ Maliye Nezâreti'ne teslim edilecekti. Taşrada ise il valiliklerine, sancak mutasarrıflıklarına ve kazalara gönderilen

makbuzlarla toplanan yardımlar mal sandıkları vasıtasıyla merkeze sevkedilecekti.

İâne-i harbiyye çağrısına dünyadaki diğer müslümanlar, özellikle Hindistan müslümanları, hatta Şiîler dahi olumlu cevap vermişlerdir. Fakir olmasına rağmen kadınlar dahil Hindistan halkı nakdî ve aynî önemli yardımlarda bulunmuş, hatta hisse senetleri satın alarak İslâm halifesini dış borç yükünden kurtarmaya çalışmışlardır (Özcan, s. 95 vd.). Aynı şekilde Tunus eyaletinden de önemli miktarda iâne alınmıştı. Miktarı fazla olmamakla birlikte Macar halkı bile iânede bulunmuştur. Bu yardımlar hilâfetin gücünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dahilde iâne-i harbiyyeye katılım Sultan Abdülmecid dönemindeki iâne-i umûmiyye kadar geniş çapta olmamıştır. Bunda halkın malî yönden fakir olmasının yanında iâne makbuzlarının dağıtımında yapılan eşitsizliklerin rolü büyüktür. Bununla birlikte yardım hususunda müslüman ve gayri müslim bazı kimseler örnek davranışlar sergilemişlerdir. Haremeyn-i şerîfeyn halkı ise kesilen kurbanların derilerinden elde edilen paralarla toplanan yardımları birleştirerek İstanbul'a göndermiştir. Kurban derilerinin

gelirleri iâne kapsamına alınmıştır. İâne gelirlerini arttırmak için ayrıca bazı vergilerin yükseltilmesi yoluna da gidilmiştir. Bütün bu çabalara rağmen yaklaşık iki buçuk yıl içinde beklenen iânenin sadece küçük bir kısmı toplanabilmiştir. Bunun başlıca sebebi, birçok yerin savaş alanı içinde olması ve halkının esasen yardıma muhtaç halde bulunmasıydı. Ayrıca toplanan paraların bir kısmı mahallinde harcanmış, merkeze fazla bir şey intikal etmemiştir.

1894'te vuku bulan büyük İstanbul depreminin açtığı yaraları sarmak için bizzat dönemin padişahı II. Abdülhamid'in başkanlığında 6 Muharrem 1312 (10 Temmuz 1894) tarihinde şehremâneti bünyesinde İâne-i Musâbîn Komisyonu kurulmuştur (BA, Yıldız-İrâde-i Husûsî, nr. 155). İkinci başkan durumundaki şehremininin dışında on bir üyesi Şûrâ-yı Devlet, maliye, adliye, şehremâneti, Osmanlı Bankası gibi birimlerden ve Rum, Ermeni, Mûsevî, Katolik cemaatlerinin birer temsilcisinden oluşan komisyonun başlıca görevi makbuz karşılığında yurt içinden ve yurt dışından yardım toplamak, bunları muhtaç kimselere dağıtmaktı.

5 Ağustos 1894'te padişaha sunulan nizamnâmesinde komisyonun çalışma şekli maddeler halinde belirlenmiştir. Buna göre yardımların şehremâneti veznesine girdisi yapılacak, burada biriken meblağ üç beş yüz liraya ulaştıkça bankaya yatırılacaktı. Komisyonca her perşembe gelir gider cedvelleri düzenlenerek sonuç padişaha bildirilecek, bu arada yardım yapanların adları ve verdikleri miktar gazetelerle halka duyurulacaktı. Harcamalar padişahın onayından sonra yapılacak, en muhtaç olanlara öncelik tanınacak, fakat yardım öncesinde muhtemel suistimali önlemek için bu kişiler bağlı oldukları belediye dairesince sıkı bir teftişten geçirilecekti.

İânede bulunan hükümdarlara, kraliçelere ve veliahtlara verilmek üzere altından, 10.000 liranın üzerinde yardımda bulunanlara verilmek üzere ise bakırdan, üzerinde "hamiyet ve ebnâ-yı cinsine muâvenet" yazılı birer madalya ile berat verilecekti. 2 Safer 1312 (5 Ağustos 1894) tarihli tezkireden, yaklaşık üç haftalık süre içinde toplanan meblağın miktarının 2 milyon kuruşu aştığı öğrenilmektedir. İâne-i Musâbîn Komisyonu'nun İzmir ve Aydın gibi taşra illerde de şubeleri açılmıştır (BA, Yıldız-İrâde-i Husûsî, nr. 189).

1894'te Osmanlı ordusunun modernleştirilmesi ve ihtiyacı olan silâh, mühimmat, erzak vb.nin temini için yardım toplamak üzere Teçhîzât-ı Askeriyye Komisyonu kurulmuş ve bu müessese daha sonra nezârete dönüştürülmüştür. Bu kurum her türlü gelir getiren üründen % 6 oranında iâne payı alacaktı. Yardım için 5, 10, 30, 40 ve 100 kuruşluk bağış biletleri bastırıldı. Karar uyarınca iânenin çocuk, sakat, güçsüz, asker ve medrese öğrencilerinin dışında kalan müslümanlardan toplanması gerekiyordu. Önceleri sadece müslümanlardan toplanan iâne, 1902 yılından sonra yabancılardan ve gayri müslimlerden de alınmaya başlanmıştı. 1903'te iânenin kapsamı daha da genişletilerek mîrî ormanlar ve madenler de buna dahil edildi. Devlete ait ormanlardan % 6, yer altı madenlerinden % 1 ile 5 ve yer üstü madenlerinden de % 10 ile 20 nisbetinde yardım alınması kararlaştırıldı. Genelde nakdî olarak alınan iâne bazı yerlerde buğday, arpa, koyun ve keçi olarak aynî tahsil edilmekteydi. Toplanan bu yardımlarla ordunun teçhizat ve mühimmat eksikliklerinin giderilmesine çalışılmış, savaş gemileri sipariş edilmiş ve mevcut olanlar tamir ettirilmiştir. Bunun dışında erzak sıkıntısı çeken bazı askerî birimlere iâne tertibinden yardım

edilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bütün II. Abdülhamid dönemi müesseseleri gibi Teçhîzât-ı Askeriyye Nezâreti de tartışmaya açılmış ve 28 Ağustos 1908'de de lağvedilmiştir.

Yine II. Abdülhamid döneminde Teçhîzât-ı Askeriyye Komisyonu'ndan önce askerî tesislerin inşa, onarım ve bakımlarını gerçekleştirmek amacıyla bir Te'sîsât-ı Askeriyye İâne Komisyonu kurulmuştu. Komisyon söz konusu amaca yönelik faaliyet göstermek ve iâne toplamakla görevliydi. Bu komisyon da faaliyetlerine uzun süre devam etmiştir.

XX. yüzyıl başlarında Balkan Savaşı yıllarında Osmanlı hava gücünün kurulması gayretleri içinde Ayastefanos'ta (Yeşilköy) bir uçak karargâhı yapılması kararlaştırılmıştır. Yapılan keşifler sonunda karargâhın, tamir atölyelerinin ve uçuş eğitimi görecek subaylara ve diğer adaylara ayrılacak binaların toplam maliyeti 16-17.000 liraya varıyordu. Harbiye Nâzırı Mahmud Şevket Paşa'nın maliyeye yaptığı tahsisat müracaatının yerine getirilememesi üzerine "iâne-i milliyye" adı altında bir yardım kampanyası başlatılmıştır. Fransa'daki benzer uygulamaları örnek gösteren Sabah gazetesinin ön ayak olduğu "vatan, meşrutiyet ve ordu tayyareleri" yardım kampanyası ülke çapında büyük ilgi uyandırmıştır. Mahmud Şevket Paşa'nın 25 altın ve altı aylık maaşının her ay dörtte birini bağışlayarak başlattığı iâne-i milliyye kampanyasını Sultan Reşad 1000 altın vererek desteklemiştir. Kampanyanın başlangıcında yardım paraları Sabah gazetesinde toplanırken daha sonra bu iş Donanma İâne-i Milliyye Cemiyeti'ne devredilmiştir. Kampanyaya katılanların adları Sabah gazetesinde yayımlanmıştır. Başta İstanbul olmak üzere devletin her bölgesinde sivil ve askerî devlet memurları, esnaf, sanatkâr ve her meslek mensubu tarafından büyük memnuniyetle benimsenen kampanyaya Osmanlı dünyası dışındaki müslümanlar da destek vermişler ve kısa süre içinde toplanan paralar önemli bir yeküne ulaşmıştır (İhsanoğlu, s. 532-534).

İâne kavramına, Balkan ve I. Dünya savaşları sırasında büyük faaliyet gösteren Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti'nin heyetleri arasında da rastlanmaktadır. İâne heyeti halktan para toplama işini üstlenmiş ve toplanan paralar yaralı ve hasta askerler için harcanmıştır. Gayri müslimlerden de iâne toplanması yüzünden Osmanlı hükümeti Yunan ve

Rus elçiliklerinin müdahalesiyle karşılaşınca bundan vazgeçilmiştir. Cemiyetin 12 Ağustos 1914 tarihli yeni tüzüğüne göre iâne heyetlerinin adı "maliye heyetleri" şeklinde değiştirilmiştir. Bu heyetler faaliyetlerini sinema kurma, temsiller verme,

neşriyat yapma, gazetelere ilân verme, camilerden savaş şehidleri için okutulan mevlidlerden sonra cemaatten bağış toplama, dernek rozeti satma vb. şekillerde daha da genişleterek devam ettirmiştir. İâneye sadece Anadolu ve Rumeli halkı değil Romanya'dan Bosna'ya, Afganistan'a ve Hindistan'a kadar hemen bütün İslâm dünyası katılmıştır. 25.000 altın veren Sultan Reşad başta olmak üzere devrin birçok devlet büyüğü de yardıma iştirak etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 377, 6532, 7579, 15728, 15744, 17165, 20270, 21452, 22919, 25331, 34862, 41106, 47058, 53650; BA, Cevdet-Maliye, nr. 221, 14176, 20001; BA, MAD, nr. 8362, 8416, 11895, 11896, 11898; BA, Yıldız-İrâde-i Husûsî, nr. 155, 169, 189, 305/17, lef 1, 2, 3; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 221, 223, 231, 606; Silâhdar, Târih, II, 262; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), I, 154-155; Lutfî, Târih, I, 241; V, 165 vd.; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 94, 96, 97; II, 203, 205, 347; Abdülkadir Özcan, "Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarında Hizmeti Geçen Bir Hayır Kurumu: Müdafaa-i Milliye Cemiyeti", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 273-274; Mübahat Kütüoğlu, "Redif Askeri Giderlerini Karşılamak Üzere Alınan Bir Vergi: İâne-i Cihâdiyye", Birinci Askeri Tarih Semineri: Bildiriler, Ankara 1983, s. 145-166; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 21, 154, 206, 260, 266-269; a.mlf., Türk İktisat Tarihi, İstanbul 1986, s. 285-286; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi (XVIII. Yüzyıldan Tanzimat'a Malî Tarih), İstanbul 1986, s. 209-225, 232, 233, 240-241, 250, 277-278; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 157; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler, Ankara 1989, s. 182;

Nâzım H. Polat, Müdafaa-i Milliye Cemiyeti, Ankara 1991, s. 26, 44 vd., 73, 96 vd., 223; Azmi Özcan, Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), Ankara 1997, s. 86 vd.; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Havacılığına Genel Bir Bakış", Çağını Yakalayan Osmanlı! (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar), İstanbul 1995, s. 532-534; Zekeriya Türkmen, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Ordusunun Modernizasyonu İçin Kurulan Techizât-ı Askeriye Nezareti ve Faaliyetleri", Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995, s. 479-490; Ali Akyıldız, Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası. Kağıt Para ve SosyoEkonomik Etkileri, İstanbul 1996, s. 51-52, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 110, 134; a.mlf., "Kaimenin Ortadan Kaldırılması İçin Halkın Yardımına Başvurulması: İâne-i Umûmiye", TED, sy. 15 (1997), s. 517-534; A. Uner Turgay, "İâne-i Cihâdiyye: A multi-ethnic. multi-religious contribution to Ottoman war effort", St.I, LXIV (1986), s. 115-124; Satinder Kumar Vij, "The Russo-Turkish War 1877-78 and Indian Public Opinion", EB, sy. 4 (1987), s. 36-46; Pakalın, II, 11.

Abdülkadir Özcan

İÂRE

(bk. ÂRİYET).

İBADAN

Nijerya’nın güneybatısında bir şehir.

Oyo eyaletinin merkezi ve ülkenin Lagos’tan sonra ikinci büyük şehridir. Sahilden yaklaşık 160 km. kuzeyde yedi küçük tepe ile bunların arasındaki vadiler üzerinde kurulmuştur. Kurulduğu yerin orman ve savan bölgelerinin sınırında bulunmasından dolayı Yoruba dilinde “savan kıyısı” anlamına gelen Eba Odan’dan bozulma İbadan adıyla anılır. İklimi sıcak ve rutubetli olup mart ayının ortasından eylüle kadar yağmurlu, kasımdan marta kadar da kuru geçer. Nüfusu 1.584.668’dir (1999 tah.). Bunun % 90’ını Oyo, İfe, İleşa, Ebga ve İcebular’dan meydana gelen Yoruba halkları, geri kalanını da Hevsâ ve Fûlânîler gibi diğer Nijeryalılar ile az sayıdaki Avrupalı, Amerikalı ve Asyalı yabancılar oluşturur. Şehirde müslümanların oranı % 70’e yaklaşırken ikinci sırayı hıristiyanlar alır; mahallî dinlere mensup olanlar son derece azdır. 1913’te yapılan bir sayıma göre İbadan’da yaşayanların ancak % 35’i müslümandı; bu oran 1953’e kadar % 60’a ulaştı. Bunlardan Kādıyânî (Ahmediyye) olan küçük bir grubun dışındakilerin tamamı Sünnî ve Mâlikî’dir.

İbadan’a İslâmiyet kuzeyden gelen tüccarlar ve dâîler (tebliğciler) vasıtasıyla girmiştir. 1830’larda İlorin’den gelen Hevsâlı Ahmed Kıfu ve Osman b. Bekir adlı iki din adamı kurdukları medreselerde hocalık yaparak İslâm’ı yaymaya çalıştılar ve kısa zamanda burayı İslâmî eğitim merkezi haline getirdiler. XIX. yüzyıl boyunca idareciler İslâmiyet’in önemini görerek imam tayinlerini bizzat üstlendiler. Aynı yüzyılın ortalarından itibaren bölgede gücünü hissettiren İngiltere’nin burayı sömürge yönetimine katması üzerine halk kilisenin ve misyonerlerin yoğun faaliyetlerine karşı bir tedbir ve tepki olarak gruplar halinde İslâm’a girmeye başladı. Bugün İbadan’da din eğitimi, camilerin kuruluşu ve bakımıyla ilgilenen resmen teşkilâtlanmış pek çok İslâmî dernek ve cemaat mevcuttur. Merkez Camii’nin yönetimi ve her türlü meseleleriyle ilgilenen ulemâ konseyi, bu caminin başimamı ile iki yardımcısını seçme yetkisine de sahiptir. Şehirde Kur’an, hadis, fıkıh ve tefsir gibi dinî ilimlerin okutulduğu orta öğretim seviyesinde çeşitli okullar faaliyet halindedir. Bu okulların başlıcaları

şunlardır: Islamic High School, Isabat-ud-Deen Girls Grammar School, Ahmediyye Grammar School, el-Ma‘hedü’l-Arabî en-Nîcîrî, Medresetü’n-Nehdati’l-Arabiyye, Medresetü’l-Mübâreke. Bunların dışında Council of Muslim Youth Organisations, Muslim Sisters Organisation gibi dinî kuruluşlar da faaliyet göstermektedir.

Avrupalı sömürgecilerin istilâsından önce ortaya çıkan İbadan’ın ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. XIX. yüzyılın başlarında, bugünkü şehrin altında kalan yedi tepeden Mapo’nun üzerinde küçük bir köy vardı. 1820 yıllarında Oyo Devleti’nde meydana gelen iç çatışmalardan kaçan bir grup Yoruba askeri buraya gelerek köyün yakınında kamp kurdu. Bu sırada Oyo Devleti iç karışıklıklar ve dış baskılar sebebiyle yıkılma sürecine girmişti; kuzeydeki Fûlânîler güneye doğru ilerleyerek Yorubalar’ın ülkesine nüfuz

etmekteydiler. Bu sebeple Mapo yakınındaki askerî kamp karışıklıklardan kaçan göçmenlerin sığınağı oldu ve daha sonraki yıllarda hızla büyüyerek 1850’lerde 60.000 nüfuslu bir şehir haline geldi; yüzyılın ikinci yarısında da gelişimini sürdürerek diğer tepeleri kapladı. XX. yüzyılın başında (1911) 175.000’i aşkın nüfuslu, etrafı surlarla çevrili müstahkem bir şehir devleti durumundaydı. Günümüzde surların kuşattığı alanın çapı 5 kilometredir. İbadan İngiliz sömürge idaresinin denetimine geçince mahallî önderlerin etkisi azaldı. Şehir daha sonra Oyo hükümdarının (Alafin) hukukî ve dinî otoritesine bağlandıysa da bu bağlılık çok zayıf olduğundan kısa sürede son buldu. Sömürge yönetiminin, bölgenin iç kesimlerinde elde edilen kakao gibi ürünleri sahile ulaştırmak amacıyla Lagos’tan buraya demiryolu döşemesi ve ardından bu hattı kuzeydeki Kano’ya kadar uzatması üzerine İbadan’ın ekonomik hayatında büyük bir canlılık meydana geldi; II. Dünya Savaşı’ndan sonra Nijerya sömürgesi üç federe bölgeye ayrılınca İbadan, Yorubalar’ın çoğunlukta bulunduğu Batı Nijerya’nın, bağımsızlığın kazanılmasından (1 Ekim 1960) sonra da Oyo eyaletinin merkezi oldu.

Günümüzde Lagos’a ve kuzeydeki şehirlere demiryoluyla bağlı olması avantajından başka işlek bir hava alanına da sahip bulunan İbadan Nijerya’nın en önemli ticaret, endüstri ve eğitim merkezlerinden biridir. Çevresindeki verimli topraklarda gelişmiş bir tarım (pamuk, tütün, kakao, hurma) yapılan şehrin ekonomik hayatında ticaret, el sanatları, iplik eğirme

ve boyama, dokumacılık, çömlekçilik, demircilik, mobilyacılık, matbaacılık ve motor-otomobil tamirciliği gibi küçük çapta endüstri kolları önemli yer tutmaktadır. Aynı zamanda bir ilim ve kültür merkezi olan İbadan'da üniversite öğretimi, 1934'te sömürge yönetiminin ihtiyaç duyduğu memurların yetiştirilmesi için kurulan Yaba Higher College'la başlamıştır. Daha sonra 1948'de bağımsızlıktan sonraki adıyla İbadan Üniversitesi açılmış ve kısa sürede ülkenin en önemli üniversitesi haline gelmiştir; halen bünyesinde barındırdığı pek çok fakülte ve enstitü ile yerli ve yabancı öğrencilere eğitim vermektedir. Bunların dışında şehirde çeşitli teknik enstitülerle araştırma kurumları da bulunmaktadır. Ülkenin en geniş kitap koleksiyonuna sahip üniversite kütüphanesiyle başşehirdeki millî arşivin bir kolu da yine buradadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. M. Buchanan - J. C. Pugh, Land and People in Nigeria, London 1962, s. 69-70, 200, 208-215; P. C. Lloyd - A. L. Mabogunje, The City of Ibadan, London 1967; H. D. Nelson v.dğr., Nigeria: a Cauntry Study, Washington 1979, s. 183, 187, 201-203; R. M. Wren, "Yoruba", Muslim Peoples, II, 872-876; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 230-231; Abdur Rahman I. Doi, "Islamic Education in Nigeria: 11th Century-20th Century", Muslim Education Quarterly, II/2, Cambridge 1985, s. 68-81; A. Cohen, "Ibadan", EI² (Fr.), III, 667-668; "Nijerya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1696; "Ibadan", EBr., IX, 140-143; "Ibadan", ABr., XI, 333; Muhammed Hasan Gencî, "İbâdân", DMBİ, II, 304-308.

Davut Dursun

İBADET

(العبادة)

Kulun Allah'a karşı sevgi, saygı ve bağlılığını gösteren duygu, düşünce ve davranış biçimleri için kullanılan terim.

A) Etimoloji ve Tanım. Sözlükte "boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma" anlamlarına gelen ibâdet dinî bir terim olarak insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel olarak aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eder; ancak kelimenin dinî içerikli belli ve düzenli davranış biçimleri için kullanımı daha yaygındır. İslâmî literatürde genellikle bu tür davranış biçimleri için ibadet, insanın, hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için de ubûdiyyet ve ubûdet terimlerine yer verilmiştir. Bir tanıma göre ubûdiyyet "kulun Allah'ın yaptıklarından memnun olması", ibadet ise "O'nun razı olacağı işleri yapması"dır (Lisânü'l-ʿArab, "ʿabd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿabd" md.). Buna göre ibadette belirli davranış şekilleri öne çıkarken ubûdiyyette ahlâkî ve mânevî öz ağır basmaktadır. Bununla birlikte böyle bir özden yoksun olan davranışlar ibadet sayılmaz. Nitekim ibadetin bütün tanımlarında "taat, hudûʿ, zül" kelimelerinin tekrar edildiği görülmektedir. Meselâ Fahreddin er-Râzî ibadeti "saygının en ileri derecesi" diye tanımlarken (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIV, 159) İbn Kayyim el-Cevziyye, ibadet kavramının hem sevgi hem de itaat unsurlarını içerdiğini, bu özelliklerin ikisini birden taşımayan davranışların ibadet sayılamayacağını belirtir (Medâricü's-sâlikîn, I, 58). Genellikle tasavvufî kaynaklarda yukarıdaki anlamıyla ubûdiyyete daha çok önem verilirken (meselâ bk. Kuşeyrî, II, 428-432) Râgıb el-İsfahânî ibadeti "alçak gönüllülüğün en ileri derecesi", ubûdiyyeti ise "alçak gönüllülüğün dışa vurulması" şeklinde açıklamakta, dolayısıyla ibadeti ubûdiyyetten daha önemli görmektedir (el-Müfredât, "ʿabd" md.). Yine Râgıb el-İsfahânî ibadetin biri zorunlu, diğeri iradeye bağlı olmak üzere iki şeklinin bulunduğunu belirtir (a.g.e., "scd", "ʿabd" md.leri). Evrendeki bütün

varlıkların Allah'ın karşı konulamaz yasalarına boyun eğmiş bir halde işlevlerini sürdürmeleri zorunlu ibadet olup bazı âyetlerde bu ibadet söz konusu varlıkların "Allah'a secde etmesi" şeklinde ifade edilmiştir (meselâ bk. er-Ra'd 13/15; el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6). İradeye bağlı ibadet ise akıl sahibi varlığın hür iradesiyle yapması istenen, bu sebeple de sorumluluğa, mükâfat veya cezaya konu olan kulluk şeklidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde kulun Allah'a saygı ve itaatini ifade etmek üzere "nüsük, dua, hudû', huşû', anve, rükû, secde, kunût, tesbih, şükür" gibi kavramların da yer yer ibadetle aynı veya yakın anlamda kullanıldığı görülür. Nitekim sözlüklerde bu kelimelere de "boyun eğme, alçak gönüllülük" anlamı verilir ve bunlardan bazılarının ibadet anlamında kullanıldığı belirtilir (Lisânü'l-ˁArab, "nsk", "dˁav", "ḫḍˁa", "ḫşˁa", "ˁanv", "rkˁa", "scd", "ḳnt", "sbḥ", "şkr" md.leri; Tâcü'l-ˁarûs, "nsk", "dˁav", "ḫḍˁa", "ḫşˁa", "ˁanv", "rkˁa", "scd", "ḳnt", "sbḥ", "şkr" md.leri).

İbadet çeşitli dinlerde ve dillerde farklı kavramlarla ifade edilmiş, değişik biçimlerde anlaşılıp uygulanmıştır. Hinduizm'in kutsal dili Sanskritçe'de "kutsamak, tâzim etmek" anlamındaki puja kelimesi ibadetleri, yani Brahmanlar tarafından tanımlanan mâbed ibadetlerini ve âyinleri belirtmek için kullanılır. Budizm'in kutsal Pali dilinde "din, doktrin, doğruluk, fazilet" anlamlarındaki dhamma kelimesi bütünüyle dini, dinî inanç ve fiilleri ifade eder. Ayrıca ibadetle ilgili uygulamalar için vandana kelimesi de kullanılır. Çin dinlerinde ibadete dair uygulamaları belirten en yaygın kelime "mânevî varlıklar, et, sağ el" anlamlarını taşıyan ve "bir parça eti sağ elle tutarak ruhlara sunmak" şeklinde yorumlanan chi kelimesidir. Konfüçyüsçülüğün kutsal kitaplarından Dinî Törenler Kitabı da "Li Chi" şeklinde bir

terkiple adlandırılmıştır. Öte yandan chi kelimesinin "âyinlerde et veya kurban takdim etmek" anlamına geldiği de ileri sürülmektedir. Şintoizm'in kutsal dili olan Japonca'da ibadet kavramına karşılık olabilecek terim, "ilâhî varlıklara devamlı kulluk ve itaat anlayışıyla yaşamak" anlamındaki matsuru kelimesi olup bundan da anlaşılacağı üzere Şintoizm'de ibadet, mâbedde veya dışarıda ifa edilebilen ve günlük hayatta önemli rol oynayan bir olgudur.

Yahudilik'te kulluk etmeyi, ibadetle ilgili dinî tutum ve davranışları

belirtmek üzere İbrânîce'de "çalışmak, hizmet etmek" mânasına gelen 'avd kökünden türemiş 'avodah terimi kullanılmaktadır. 'Avodah Elohim terkibi "Allah'a ibadet" anlamına gelmekte, ayrıca din kavramını da ifade etmektedir. Bu terim Ahd-i Atîk'te hem Rab Yahova'ya ibadeti (Çıkış, 3/13, 4/23; Malaki, 3/14; Eyub, 21/15), hem de Yahova'nın dışındaki varlıklara tapınmayı (Tesniye, 13/2) anlatmak üzere kullanılmıştır. Hıristiyanlık'ta kısmen ibadetle ilgili uygulamaları, daha çok da âyinleri ifade etmek için Batı dillerinde "umuma ait faaliyet" anlamına gelen Grekçe leitourgiadan türetilmiş liturgy (Fr. liturgie) kelimesi kullanılmaktadır. Hıristiyanlık'ta günlük, haftalık ve yıllık ibadetlerin yanında diğer âyinler, Latince sacramentumdan (and, yemin, bağ) türetilen ve "dinî âyin" mânasına gelen sacrament kelimesiyle karşılanmaktadır. Ayrıca "insanla Tanrı arasında gittikçe pekişen bağ" anlamındaki Latince religare kelimesinden türetildiği kabul edilen ve günümüzde Batı dillerinde "din" anlamında kullanılan religion kelimesinin içerdiği anlam İnciller'de "Allah'ın yolu" tabiriyle karşılanır (Markos, 12/14). Bu tabir Helenistik dönemdeki Ahd-i Cedîd yazılarında din, ibadet, âyin ve insanın Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı ödevlerini de ifade etmektedir.

Her dinî kültürün kendi terminolojisinde ibadet fenomenini ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının acziyet, sığınma, yüceltme, sevgi ve korku gibi duygularla bir tanrıya veya tabiat üstü varlıklara yönelmek, bu varlık veya varlıklara saygı ifadesi olmak üzere belli davranışları yerine getirmek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu kelimeler insandaki, tanrı veya tabiat üstü varlıklara inanmak suretiyle iç dinamikleri harekete geçen ve çeşitli davranışlarla tezahür eden derunî ve evrensel bir fenomeni ifade etmektedir.

İnsanlık tarihinde ibadetin yerini dinin kaynağı tartışmalarından bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Bu çerçevede Batı'da XVI. yüzyıldan itibaren ilkel kabilelerin, eski milletlerin, hatta tarih öncesi toplumlarının dinleri ve inançları üzerinde bazı tezler ileri sürülmüştür (bk. DİN). Pek çok antropolog ve dinler tarihi araştırmacısı, bütün dinî gelişmelerin başlangıcında görülen her şeye kādir bir yüce varlık inancının tarihî-kültürel değişmeler neticesinde daha sonraları politeizm, animizm, totemizm gibi terimlerle ifade edilen değişik inançlara dönüşmesine rağmen bu eski inancın izlerinin hâlâ mevcut olduğu tezini geliştirdi. Nitekim günümüzde

Afrika, Asya, Güney ve Kuzey Amerika, Avustralya, Pasifik Okyanusu, Cava, Brezilya gibi yerlerde yaşayan ilkel kabilelerde bir yüce varlık, ulu tanrı veya yüksek ruh inancına rastlanmaktadır. İslâm dini de insanlığın ilk dininin tevhid inancına dayandığını, çok tanrılı dinlerin sonradan ortaya çıkmış sapmalar olduğunu kabul eder. İslâm inancına göre dinin kurucusu Allah'tır. İlk insan aynı zamanda peygamberdir. Allah cinleri ve insanları kendisine kulluk etmeleri için yaratmış (ez-Zâriyât 51/56), kendisine nasıl kulluk edileceğini de insanların arasından seçip gönderdiği peygamberler vasıtasıyla bildirmiştir. İnsanlar tarihin seyri içinde çeşitli sebeplerle hak dinden uzaklaştıklarında Allah peygamberler göndermek suretiyle onları ya eski dinlerini doğru olarak yaşamaya veya yeni gönderdiği bir şeriata uymaya çağırmıştır. Hz. Âdem'den itibaren bütün insanlar, Allah tarafından gönderilen tevhid dininin esaslarını kavrayıp benimseyecek ve hayatlarını bu esaslara göre düzenleyecek seviyede zihnî, ruhî ve bedenî kapasiteye sahip kılınmıştır. Kur'an'da, yaratılıştan itibaren Allah'ın insanlara bildirdiği dinin tevhid (Hanîf) dini olduğu ve onların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı belirtilmiştir (er-Rûm 30/30).

İnsanlar yüceltme, sevgi, sığınma, korku, acziyet, dünyevî menfaat elde etme, zarar ve sıkıntılardan kaçınma ve kurtuluşa erme gibi duygu ve etkenlerle başlangıçtan beri bir yüce varlığa veya çeşitli varlıklara inanmış ve inandıklarına uygun bazı söz ve davranışlarla kulluklarının gereğini yerine getirmiş yani ibadet edegelmiştir. Çünkü insan, diğer canlılarda bulunmayan pek çok yetenekle donatılmış olmasına rağmen yine de iç ve dış sebeplerle acziyet, sığınma ve yardım dileme duygularını devamlı hissetmiştir. Bu durum göz önünde bulundurularak ibadet, "Allah'a tapınma, Tanrı'ya doğru sevgi dolu bir gayret, Tanrı'dan uygun şeylerin istenmesi, Tanrı'nın teveccühünü kazanmak için yapılan eylem, Tanrı'ya tâzim ve saygı gösterme" gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.

Yapılan araştırmalar, insanlığın dinî tecrübesinde en yaygın ibadet şeklinin bir yüce varlığa veya çeşitli varlıklara dünyevî veya uhrevî gayelerle dua edip yalvarmak olduğunu ortaya koymuştur. Duanın şekli, ferdin mensup olduğu dine göre istenildiği veya ihtiyaç hissedildiğinde tekrar edilen birkaç kelimeden ibaret olabildiği gibi, belirli zaman ve mekânlarla irtibatlandırılmış dinî âyinler tarzında genişlik ve yoğunluğa da sahip olabilmektedir. Gerek ilkel kabile dinlerinde gerekse semâvî olan ve

olmayan gelişmiş dinlerde yüce Tanrı'ya tâzimi ve şükrü ifade etmek veya tanrıların gazabından kurtulmak için kurban ve takdime sunmak ibadetle ilgili uygulamaların en önemlilerinden birini oluşturmuştur. Kurban ve takdimelerle topluca icra edilmesi gereken âyinler mâbed ihtiyacını ortaya çıkarmış, bu şekilde mahallî şartlara ve dinlerin yapısına göre mimarileri değişen mâbedler yapılmıştır. Belirli ibadetler mâbede bağlı kılınmış ve bazı dinlerde mâbedde ibadet teşvik edilmiştir. Yılın belli ay veya günlerinde oruç tutulması veya bir kısım yiyeceklere karşı perhiz uygulanması, bazı mekânların ve bölgelerin kutsal sayılarak ziyaret edilmesi de dinî hayatı şekillendiren önemli ibadetler arasında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "scd", "ʿabd" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ḫşʿa", "ḫḍʿa", "dʿav", "rkʿa", "scd", "ʿabd", "ʿanv", "ḳnt", "nsk" md.leri; et-Taʿrîfât, "ʿibâdet" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫşʿa", "ḫḍʿa", "dʿav", rkʿa", "scd", "ʿabd", "ʿanv", "ḳnt", "nsk" md.leri; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1385/1966, II, 428-432; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIV, 159; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 58; Francis Brown v.dğr., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, ts., s. 712-713; Elmalılı, Hak Dini, I, 96-102; W. Schmidt, The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories (trc. H. J. Rose), London 1935, s. 262-282; H.-J. Schoeps, An Intelligent Person's Guide to the Religions of Mankind (trc. Richard - Clara Winston), London 1967, s. 20-28, 30-39; E. J. Sharpe, Understanding Religion, London 1983, s. 78-107; E. Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life (trc. Karen E. Fields), New York 1995, s. 45-52, 68-70, 99-126, 276-299; Michel Revon, "Worship (Japanese)", ERE, XII, 802-804; R. F. Johnston, "Worship (Chinese)", a.e., XII, 759-762;

D. Howard Smith, "Worship (China)", A Dictionary of Comparative Religion (ed. S. G. F. Brandon), London 1970, s. 652-653; a.mlf., "Worship (Japan)", a.e., s. 654; J. H. Miller, "Liturgi", New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, VII, 928-936; M. K. Hellwig, "Sacrament (Christian

Sacraments)”, a.e., XII, 504-511.

Mustafa Sinanoğlu

B) İslâm Öncesi Dinlerde İbadet.

Günümüzde Afrika, Avustralya, Pasifik Okyanusu, Cava, Brezilya gibi yerlerde yaşamakta olan veya yakın zamanlara kadar yaşamış bulunan ilkel kabilelerde ibadet, tasavvur şekilleri kabileden kabileye farklılık göstermekle birlikte bir yüce tanrı veya ondan daha alt seviyede bulunan tanrılar ve yüksek ruhlardan oluşan varlıklara tapınma ihtiyacının ortaya çıkardığı, genellikle insanların ferdî tecrübelerine dayanan davranışları ifade etmektedir. Afrikalı ilkel kabilelerin çoğunun diğer ilâhî varlıkların ve ruhların üstünde bir yüce tanrıya da inandıkları görülmekte, bu yüce tanrı kabile insanı tarafından soyut bir güç olarak algılanmakta, çeşitli sıfatlarla nitelendirilmekte ve bunlara muhtelif şekillerde ibadet edilmektedir. Esasen genel olarak ilkel kabilelerin dinî anlayışları incelendiğinde bir fiilin, davranışın, âyinin yahut kültün ibadet olabilmesi için onun bir tanrı, tabiat üstü bir güç veya tanrılar için icra edilmiş olmasının gerekliliği tesbit edilmektedir.

İlkel kabile dinleri her kabilenin kendine has özelliklerine göre yapılanmışsa da ibadetleri genelde ferdî veya cemaat halinde bir yüce varlığa dua etme, ona bazı hayvanları kurban olarak sunma, yiyecek ve başka şeyler takdim etme şeklinde cereyan etmektedir. Bununla birlikte dinî ve din dışı törenler de birbirinden ayrılmakta, meselâ büyü nitelikli olanlar gibi bazı ritüel uygulamalar ibadet mahiyetinde görülmemektedir. Evlilik merasimi, kabileye reis tayini vb. sosyal içerikli yerel kültlerle ilgili âyin ve törenlerin ibadetle ilişkisi ya çok azdır veya hiç yoktur.

Söz konusu dinlerin belli kurucuları veya peygamberleri olmadığı gibi kutsal kitapları ve yazılı kaynakları da yoktur. Bu sebeple ibadetlerinde herhangi bir metin kullanılmamakta, dinî âyinlerde tekrar edilen ifadeler

nesilden nesile sözlü olarak aktarılmaktadır. İlkel kabilelerde kötülüklerden korunmak, hayat, güç ve sağlık kazanmak ve dünyanın çeşitli nimetlerinden faydalanmak, yağmur yağdırmak, bol mahsul elde etmek vb. amaçlarla tanrı veya tanrılara dua etmek ibadetin en yaygın şeklidir. Bu kabilelerde yüce tanrı veya tabiat üstü varlıkla diğer tanrılar veya ruhların yanında ata ruhları da önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Batı Afrika'da ve Avustralya yerlilerinde atalar en güçlü ruhî varlıklar olarak görülmekte, bazı yerlerde tanrıya ve diğer ruhlara yapılandan farklı şekilde onlara da dua edilmektedir.

İlkel kabilelerde yüce tanrı veya tanrıların yardımlarını elde etmek, gazaplarından korunmak veya günahlardan kurtulmak için icra edilen başlıca ibadetlerden biri de kurban takdimidir. Kabilelere göre değişen çeşitli kurban telakkilerine rastlanmakla birlikte genelde sebze, alkol ve hayvan olmak üzere üç farklı türden kurban sunulmaktadır. Afrikalı ilkel kabilelerin bir kısmına göre bazı tanrılar kanı sevmez; onlar için sadece suyu veya alkolü yere dökmek, mezbahta birkaç ceviz, bezelye veya fasulye sunmak kurban olarak kabul edilmektedir. Öte yandan tavuk kurbanının çok yaygın olduğu görülmekteyse de koyun, keçi, köpek ve önemli âyinlerde boğa gibi hayvanlar da kurban olarak sunulmaktadır. Ferdin ruhlarla ilişkisini devam ettirmek için günlük basit kurbanlar söz konusu olduğu gibi kuraklık vb. tabii âfetlerin meydana geldiği zamanlarda bütün aile veya klanın da katılımıyla koyun veya boğaların sunulduğu merasimler düzenlenmektedir. Bu merasimlerde bütün halk bir araya gelerek hayvanın kesilmesini seyretmekte, etinden yemekte, bu arada bir reis veya rahibin yönetiminde dua edilmektedir. Bazı Afrikalılar'ın büyük kayalıklarda veya coşkun nehirlerde ruhların bulunduğuna inandıkları ve inâyetlerini kazanmak yahut gazaplarından korunmak için onlara bazı şeyleri takdim ettikleri de görülmektedir. Doğu Afrika'da ölü kültü çok yaygın olup diğer ruhlara nisbetle onlara daha çok kurban sunulmaktadır.

İlkel kabilelerde mâbed ve mezbah dinî hayat açısından önemli kurumlardır. Afrikalılar yüce tanrıyı her yerde hazır, güçlü ve sınırsız kabul ettikleri için onun bir mâbede sığdırılamayacağını düşünerek mâbed ve mezbahları diğer tanrıları için yapmışlardır. Mâbedler genellikle geometrik şekillerde olup büyük mâbedler bile ancak bir veya iki odalıdır. Tropikal bölgelerdeki mâbedler sadece rahiplerin girdiği kutsal bir mekânla diğer insanların

bulunduğu avludan ibarettir. Köylerde ise mahallî “baş tanrı” için ayrılmış kutsal bir yer ve takdimelerin sunulduğu ağaç veya taştan inşa edilmiş mezbahlar bulunur. Bu kutsal mekânlar genellikle yabancılara kapalıdır.

İbadet genellikle ferdî tecrübeye dayanmakla birlikte aile veya köy halkı da kabile reisinin yahut rahibin yönetiminde toplu âyinler icra eder. Afrika kabilelerinde bazı dua ve kurban âyinlerini kabile reisleri veya din adamları yönetmektedir. Pek çok ilâhî varlığa ait kültün hâkim olduğu Batı Afrika’da özel olarak eğitilmiş, âyin sırasında farklı elbise giyen rahipler mevcuttur. Atalar için takdim edilen kurban törenlerini ise genellikle köyün reisi veya yaşlısı yönetir. Bunun yanında çeşitli kabilelerde kâhinlik veya ilkel seviyede doktorluk yapan ve vecd halinde birtakım dinî tecrübeler yaşayan kişiler de bulunmaktadır. Sibirya ve Orta Asya’da yaşayan Moğol ve Türk kabilelerinde âyinleri yöneten, kötü ruhları kovmak suretiyle hastaları iyi eden ve gelecekten haber veren kamlar (şaman) vardır. Eskimolar arasında da çeşitli âyinleri yöneten şamanlar mevcuttur. Malenezyalı kabilelerde diğer varlıklar gibi bazı insanların da “mana” olarak ifade edilen güce sahip bulunduğuna inanılmaktadır. Polinezyalı kabilelerde de rahiplerin imtiyazlı bir konuma sahip olduğu bilinmektedir.

İbadet vakitleri mahallî şartlara göre değişmekle birlikte genelde fertler, bir rahibe ihtiyaç duymadan her sabah kendilerinin veya ailelerinin özel kutsal mekânına girerek dua ederler. Önemli bir işe girişirken, vahşi hayvanlardan korunmak için ava çıkarken, güvenli bir şekilde geri dönmek için yolculuğa başlarken dua edilir, kurbanlar adanır. Kabile reisinin veya bir rahibin yönetiminde toplu olarak gerçekleştirilen âyinlerin çoğu tarımla yahut toplu yapılan işlerle ilgilidir. Tarlalar ziraata hazır olduğunda ürünün verimli olmasını sağlamak, kaza ve yılan sokmalarına karşı korunmak amacıyla dua edilir, âyinler yapılır. Bunların dışında kabilelerin kendilerine göre kutsal saydıkları günlerde, meselâ genç erkek ve kızların ergenlik çağına girdikten sonra toplumun yetişkin üyeleri arasına katılmaları sırasında dinî âyinler icra edilmektedir.

Hindistan kökenli dinlerde ibadet genel olarak Sanskritçe “puja” kelimesiyle ifade edilir. Hinduizm’de ibadet, ferdin ve toplumun mutluluğu üzerinde etkili olduğu kabul edilen ve dinin tarihî seyrinde farklı fonksiyon ve isimlere sahip bulunan tanrılar için yapılmaktadır. Her Hindu, tenâsüh

(samsara) sistemi bakımından önceki hayatının bir sonucu olarak içinde doğduğu kast sınıfına göre birtakım

dinî görevlerle yükümlüdür. Dolayısıyla ferdin şimdiki hayatını öncekinin, gelecek hayatını da şimdikinin belirleyeceği şeklindeki sebep-sonuç prensibine dayalı bir ilâhî adalet (karma) fikriyle ruhun bir bedenden ötekine geçerek ölümden sonra tekrar önceki hayatının neticesine göre yeniden dünyaya geleceği şeklindeki tenâsüh anlayışı Hinduizm'de ibadetin akîdevî temelini oluşturur. Bu dinde ibadet ferdî olup ana hatlarıyla tanrılara dua etmek, kurban ve takdime sunmak, oruç tutmak ve kutsal yerleri ziyaret etmekten ibarettir. Çeşitli türleriyle yoga da bir ibadet şeklidir.

Hinduizm'de dua etmeye, Vedalar'ı okumaya ve çalışmaya bir tür besmele olan "om" ile başlanır. İbadetten önce yıkanıp temizlenmek ve yiyecekleri sınırlayarak belli bir perhiz uygulamak suretiyle hazırlık yapılır. Kadınlar Vedalar'ın ve kutsal ilâhilerin okunduğu ibadetlere katılmazlar, onlar sadece ibadet kaplarını temizleyip yemek hazırlarlar. İbadetlerde 108 taneli tesbih kullanılır. Rahiplerin (brahman) omuzdan bele doğru doladıkları kutsal beyaz ipleri pamuktan, hükümdar sülâlesiyle savaşçılarınki kendirden, tüccar, esnaf ve çiftçi sınıfınınki ise yünden yapılmıştır.

Kurban, yılın belirli dönemlerinde ve ferdin hayatındaki bazı yükümlülükleriyle ilgili olarak düzenli veya isteğe bağlı olarak ihtiyaç duyulduğunda sunulan kurban olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Doğum, evlilik ve cenaze kurbanları sadece evde icra edilir. Önceleri istisnaî durumlarda insan da kurban edilirken zamanla bu âdet ortadan kalkmış, yalnız boğa, koç, teke gibi hayvanlar kurban edilmeye başlanmıştır. Tanrılara ayrıca süt, pirinç, arpa, un ve bunlardan yapılan yiyeceklerle bahar bayramında soma bitkisinden hazırlanan soma kurbanı takdim edilmekte, senenin belli günlerinde ve bayramlarda yemek yememek veya bir şekilde perhiz yapmak suretiyle oruç tutulmaktadır.

Himalaya'nın yüksek tepeleri, Brindaban ve Benâres şehirleri, sevap kazanmak için suyunda yıkanılan Ganj ve Jumna (Yamuna) nehirleri Hinduizm'de kutsal sayılır ve her yıl bu mekânlar hac amacıyla ziyaret edilir; mâbedler de ibadet niyetiyle ziyaret edilmektedir. Öldükten sonra vücudunun yakılması ve küllerinin Ganj nehrinin suyuna serpilmesi her

dindar Hindu'nun isteğidir. Hindular'ın evlerinde, tanrılarının heykellerini koydukları ibadet için hazırlanmış kutsal köşe veya mekânlar bulunmaktadır. Hindular yıkayıp temizledikleri tanrının heykeli karşısında tefekküre dalar, takdime olarak heykelin önüne güzel kokulu ağaç, çiçek, yemek, meyve ve pirinç koyarlar; boynuna ipten gerdanlık takar, alnına güzel kokular sürer, tütsü koyar ve fenerler yakarak etrafında dolanırlar. Hindular'ın yaşadığı yerleşim merkezlerinde yanlarında kutsal yıkanmaya elverişli havuzların yer aldığı mâbedler bulunmaktadır. Hinduizm'de toplu ibadet dinî bir zorunluluk olmamasına rağmen mâbedlerde rahiplerin eşliğinde yapılan ibadet evdekilere nisbetle biraz daha gelişmiştir.

Hinduizm'de ibadet, tanrılara birkaç çiçek takdim edilmesinden ibaret olan günlük uygulamalardan büyük bir katılımla kutlanan dinî bayramlara kadar farklı özelliklere sahip âyinleri içermektedir. Tanrı Krişna için kutlanan "holi" adlı ilkbahar ve tanrıça Lakşmi için kutlanan "divali" adlı sonbahar bayramı, yine ekim ayında tanrıça Kali için icra edilen on günlük bayram dışında tanrı Şiva ve tanrıça Saravasti için kutlanılan pek çok mahallî bayram vardır. Bu bayramlarda tanrı heykeli arabalarla çekilerek gezdirilir, ırmaklara götürülür ve törenle yıkanır. Öte yandan yeni doğan çocuğa ad verilmesi, çocukluktan ergenliğe geçiş, evlilik ve cenaze merasimleri de dinî muhtevalıdır. Bunların dışında dindar bir Hindu, gelecek hayatında daha alt kasta mensup olarak veya daha kötü şartlarda doğmamak ve en sonunda tanrı Brahman'da sonsuzluğa erişmek için zamana bağlı olmadan tanrılara kurban sunar, kutsal yerleri ve mâbedleri ziyaret eder, fakirleri doyurur, mukaddes sözleri zikreder ve zühde dayalı bir hayat yaşamaya çalışır.

Milâttan önce VI. yüzyılda Siddhartha Gotama Buda tarafından Hindistan'da kurulan Budizm'de, ferdin hayatını önceki hayatında yaptıklarının belirleyeceği anlamını taşıyan karma inancı ve tenâsüh fikriyle doğrudan bağlantılı olarak kurtuluşa götüren yolun önemli bir parçası olan, merkezinde Buda'nın bulunduğu ibadet kavramı dua, oruç, kutsal yerleri ziyaret, zikir ve zühd hayatından oluşan faaliyetleri kapsamaktadır. Canlıları öldürmemek Buda'nın öğretilerinde önemli bir yer işgal ettiği için bu dinde kurban ibadetine rastlanmamaktadır. İbadet esas itibariyle ferdî olmakla birlikte mâbedlerde topluca icra edildiği de görülür. Kurtuluşa (Nirvana) Buda'nın "sekiz dilimli yol"u ile ulaşılabilir. Bu sekiz ilke insanı

ahlâk, hikmet ve zihnin meditasyonu açısından kurtuluşa taşıyan yollardır. Sekiz dilimli yolun tam anlamıyla uygulanabilmesi için hiçbir canlıyı öldürmemek, hırsızlık yapmamak, duyuları yanlış tarafa yöneltmemek, yalan söylememek ve içki-uyuşturucu kullanmamak şeklinde sıralanan beş emir yerine getirilmelidir. Buda zamanında sadece yukarıdaki temel öğretiler söz konusu iken daha sonra onun heykellerinin konulduğu mâbedler, ondan kalan eşyanın muhafaza edildiği kutsal mekânlar ve ilk şeklini onun zamanındaki gezici keşiş ve yardım toplayıcılardan alan manastırlar ortaya çıkmıştır. Budizm'in Theravada ve Mahayana adlı iki büyük mezhebiyle aynı dinin bünyesindeki çeşitli akımların ibadet anlayış ve uygulamalarında farklılıklar mevcuttur.

Budizm'de rahipler sınıfı dahil olmak üzere herkes "üçlü cevher" (Budist âmentüsü), "dört kutsal temel gerçek", "sekiz dilimli yol" ve "beş emir"e bağlıdır. İbadetle ilgili diğer uygulamalar arasında dua önemli bir yere sahiptir. Theravada Budistleri ibadetlerini kanonik Pali diliyle yaparlar. Dua edenler ellerini yüzleri hizasında birbirine kavuşturur, eğilerek diz çöker ve secdeye kapanırlar. Buda'nın adını zikreder ve Budist âmentüsünü üç defa tekrarlar. Bunu kutsal Pali metinlerinin bazı kısımlarının okunması takip eder. İbadetin ileri safhalarında erkekler ve kadınlar elleri üzerinde yere kapanarak yüzlerini yere sürerler. Mâbedlerde ise ferdî olarak Buda'nın heykeline tâzimde bulunulur, ona çiçek ve tütsü sunulur, ateş veya mum yakılır. Budistler Buda heykelinin önünde diz çöker, ellerini birleştirilmiş olarak yüz hizasında tutar, bazan da secdeye kapanırlar. Mâbedlerde toplu âyinler icra edilmez, ancak az da olsa toplu ibadetler için kullanılan büyük mâbedler vardır. Buralarda Buda için hazırlanmış kutsal metinlerden parçalar okunarak tâzimler toplu halde yapılır. Kutsal günlerde ileri gelen bir din adamı Budizm'in öğretileri, ahlâkî ve mânevî emirleri konusunda vaaz verir.

Genellikle mâbedlerin çevresinde inşa edilen manastırların düzenli ibadet zamanları vardır. Ayda iki defa, aybaşı ve ayın on dördüncü günleri oruç günüdür. Bu günlerde bir araya gelen keşişler günahlarını itiraf ettikleri törenler düzenlerler. Rahipler âyin esnasında kutsal metinleri okurken orada bulunan halktan kişiler de yere kapanır. Budizm'de çeşitli kutsal ziyaret mekânlarının yanında Buda'nın heykelleri, yine onun Seylan'da Kandy'de bulunan Kutsal Diş Tapınağı'ndaki dişi, Burma'da

Rangoon’da Shwe Dagon Mâbedi’ndeki saçı ve Gaya’daki Bodhi (Bo) ağacı da kutsal kabul edilmektedir. Buda’nın hayatında önemli gelişmelere sahne olan tarihler de bir tür ibadet anlayışıyla kutlanmaktadır.

Mahayana Budizmi’nde yeni bazı öğreti ve ibadet objeleri farklı bir ibadet anlayışının gelişmesine yol açmıştır. Theravada mezhebine göre sekiz dilimli yol ve Buda’nın ilgili öğretilerini takip ederek kurtuluşa ermek esas iken Mahayana mezhebinde ferdin kurtuluşa erip Buda haline gelmesi anlamında Bodisatva ideali geliştirilmiş, bununla aynı zamanda diğer insanların kurtuluşu da hedeflenmiştir. Bu mezhebin daha sonra gelişen bir başka önemli doktrini de kurtuluşun amellerle değil imanla mümkün olduğu inancıdır. Aynı mezhepteki cennet fikri de önemli bir doktriner farklılık oluşturmaktadır. Kişi Nirvana’ya ulaşmanın öncesinde idarecisi Buda Amitabha (sonsuz aydınlığın Budası) olan cennete girebilir. Cennete girmek Amitabha’ya iman ve dua etmekle mümkündür. Mahayana mezhebine bağlı Budistler Buda, Bodisatva ve Amitabha’ya sıkıntılardan kurtulmak, inâyetlerini kazanmak ve cennete girebilmek için günde birçok defa dua eder ve onların adlarını anarlar. Zikir es-nasında 108 taneli tesbih kullanılır. Dua ederken iki el bir araya getirildiğinde tesbih iki eli birden sarar; böylece dua edenin Buda’nın elini kendi elleri arasına aldığına inanılır. Tibet, Çin ve Japonya’da evlerde Buda veya Amitabha heykellerinin bulunduğu dua için ayrılan köşeler vardır. Heykeller ipeklerle bezenir, etrafı çiçek ve tütsülerle süslenir. Buralarda aile fertleri günde üç defa dua eder, kutsal metinler okurlar.

Mahayana Budizmi’nde de rahip ve keşişlerin günlük âyinler düzenlediği mâbedler vardır. Halk bu âyinlerin çok az bir kısmına özel bir festival düzenlenmesi, aileden birinin hastalanması veya ölmesi durumunda iştirak eder. Tibet ve Nepal’de insanlar mâbedlerde heykellerin önünde tâzimle eğilir, diz çöker, dua ederler. Japonya’daki Budist fırkalarında büyük katılımlı cemaatlerle ibadet yapılır. Rahiplerin okuduğu ilâhilerle devam eden âyinin doruk noktasında perde açılarak heykellerin ve takdimelerin konulduğu mezbah bütün ihtişamı ve altın parıltılarıyla ortaya çıkar. Budizm’de bu ibadetlerin dışında cenaze merasimleri de yapılır.

Jainizm’de yaratıcı bir tanrı anlayışı olmamasına rağmen mâbedlerde ruh göçünden kurtulan ve yeniden doğma çemberinden sıyrılmanın yollarını

gösteren Jina (Cina) ve Tirtankaralar’a ait heykellerin insanların hırstan uzaklaşmaları, tekrar dünyaya gelme zahmetinden kurtulmaları ve nihaî kurtuluşa ermeleri için yol gösterici olduklarına inanılmakta, bu sebeple Cina ve Tirtankaralar’a ibadet edilmektedir. Jainizm’de ibadetin hedefi, ruhu doğumla ölüm arasında cereyan eden bağdan kurtararak ebedî saadete erdirmektir. Jainizm’de kurtuluş imanın üç cevheriyle mümkündür: Doğru bilgi, doğru iman ve doğru davranış. Herkesin sıkıca uyması gereken esaslar içinde öldürmemek, yalan söylememek, hırsızlık yapmamak, mümkün olduğu kadar cinsî münasebetten kaçınmak ve en az maddî imkânlarla yetinmeyi bilmek şeklinde sıralanan beş prensip çok önemlidir. Dindar Jainistler gün doğmadan önce kalkar ve 108’lik tesbihleriyle Cina ve Tirtankaralar’dan yardım diler, dua ederler; bitiştirilmiş elleriyle doğu, kuzey, batı ve güneye eğilerek bu yakarışı tekrarlarlar. Svetambara (beyaz giyinenler mezhebi) Jainistleri mâbedde sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa ibadet ederler. İbadetin özünü Tirtankara heykelinin yıkanması, önünde secdeye kapanıp dua edilmesi oluşturur. Svetambaralar, heykellere ve mâbed âyinlerine gösterdikleri saygıyı Hindu Brahmanları’na da gösterirler. Hatta akşam ibadetlerinde yalnız bu rahipler mukaddes mekâna girebilir, en büyük Tirtankara heykelinin önündeki lamba ve tütsü çubuklarını yakabilir. Digambara Jainistleri’nde de ibadete hazırlık ve mâbed kuralları Svetambaralar’a genelde benzemekle birlikte Digambaralar’da ibadeti Hindu rahipler değil Jainist rahipler yönetir. Svetambaralar’dakinin aksine Digambaralar’da kadınların mâbede girmesi yasaktır. Her iki mezhebin ibadetinde mânevî ibadet olarak tanımlanan kısım oldukça önemli olup ibadetin esasını teşkil etmektedir. Günlük ibadetlerin dışında Jainistler, takvimlerine göre yılın son mevsimi olan kutsal Pajjusana’da dinî festival icra eder ve bu sırada sekiz gün veya daha fazla bir süre oruç tutarlar. Ayrıca Hindular’ın tanrıça Lakşmi için kutladıkları divali bayramını Mahavira’nın kurtuluşa erişi anısına Jainistler de kutlar. Bunun dışında Jainistler’in ağır şartlar ve hükümler taşıyan kırk günlük oruç ibadetleri vardır. Jainistler, bazı ilâhların tecelli ettiğine inandıkları özel mekânları kutsal sayarak ziyaret ederler.

Sih dininde tek Tanrı inancına dayanan ibadet, özünü Guru Nanak’ın öğretilerinden alan Adi Granth adlı kutsal kitapla şekillenmiş olup bir kimsenin fiillerinin gelecek hayatını doğrudan etkileyeceği şeklindeki karma ve tenâsüh anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Sih dininde ibadete

yönelik uygulamalar evde ve mâbedde dua etmek, Adi Granth'tan pasajlar okumak ve Amritsar Altın Mâbedi'ni ziyaret etmekten ibarettir. Sihler, evlerinde kutsal kitapları için ayırdıkları özel bir odanın veya evin bir köşesinde sabah, akşam ve gece yatarken ibadet ederler. Hazırlık olarak bir tür temizlik yaptıktan sonra sabah duasına Nanak'ın ilâhisiyle (Japji Sahib) başlarlar; ailevî bir görev olarak da Adi Granth'tan bazı kısımları birlikte okurlar. Gurdvara olarak adlandırılan mâbedlerde ibadet cemaat halinde sabah ve akşam vakitlerinde yapılır; ibadetin ilk safhasını Adi Granth'ın okunmak için özel mekânından çıkarılması teşkil eder. İbadet edecek kişi mâbedin etrafında döner, ellerini birleştirerek Adi Granth'ın önünde eğilir ve dua eder. Adi Granth'ın açılmasının ardından bir tür müzik icra edilir, rahipler tarafından cemaate vaaz verilir, kutsal metinlerden pasajlar okunur, helva türü bir tatlı olan "komünyon" dağıtılır. Sihler, XVI. yüzyılda V. Guru Arjun zamanında yapımı tamamlanan ve Tanrı'nın evi (Darbar Sahib) olarak kabul edilen Amritsar Altın Mâbedi'ni ziyaret ederler. Mezhepler arasında ibadet uygulamaları bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Çince'de ibadeti ifade etmek için kullanılan kelimeler arasında "chi" (mânevî varlıklar, et, sağ el) en yaygın olanıdır. Kelime üç anlamı da dikkate alınıp terim olarak "bir parça eti sağ elle tutup ruhlara sunmak" şeklinde yorumlanmaktadır. Çin'in dinî kültürünün inanç ve ibadete yönelik esaslarını korumakla birlikte daha çok ferdî ve içtimaî mutluluğun gerçekleştirilmesini amaçlayan Konfüçyüs'ün öğretileri temelde ahlâkî karakteri ağır basan bir sistem oluşturur. Konfüçyüsçülük'te ibadet ve ahlâk anlayışı Çin geleneğinden gelen tanrı ve bir tür âhiret inancı üzerine temellendirilmiştir. İbadet, ruhanî varlıkları memnun etmek yanında insanların dünyevî menfaatlerini sağlamayı da amaçlamaktadır. Konfüçyüsçülüğün ibadetle ilgili uygulamaları Çin geleneğinde mevcut olan atalara saygı, Konfüçyüs'ün Tien şeklinde adlandırdığı yüce tanrı ve diğer ruhanî varlıklara tapınmak, onlara dua etmek ve kutsal varlıklara kurban takdiminden ibarettir. Ancak söz konusu din ibadet konusunda ritüellerin

uygulanışını yeterli görmemekte, bunların ahlâkî ve derunî boyutu üzerinde de önemle durmaktadır. Konfüçyüsçülük'te ibadet ve dinî âyinlerdeki en önemli şey saygıdır. Beş Klasik (Wou King) ve Dört Kitap (Se Chou) olmak üzere iki koleksiyondan oluşan kutsal metinlerden ilkine ait olan Dinî

Törenler Kitabı (Li Chi), “Her zaman her şeyde saygı olsun” ifadesiyle başlar, Tanrı’nın dinsiz ve saygısız kişiden desteğini çekeceğini, insanın âyinlerde sadece saygılı değil aynı zamanda samimi olması gerektiğini bildirir. Konfüçyüsçülük, dua ve kurbanlar için saygı ve samimiyetten sonra sadelik ve vakarı aramıştır.

Tao’nun yaratıcı ve yaşatıcı prensip olduğu inancına dayanan, ayrıca pomteist ve mistik bir mahiyet taşıyan Taoizm’de ruhun ölümsüzlüğü ve dünyada iyi bir hayat sürenlerin Tao ile beraber olacağı inancı, ibadetin ve bu dinin kurucusu Laotzu’nun ahlâkî öğretilerine uymanın hedefini teşkil etmektedir. Taoizm’in ahlâkî alanda Konfüçyüsçülük’ten, dinî uygulamalarda da Budizm’den etkilendiği bilinmektedir. Bu etkileşimden sonra Taoizm’de yeni bir yorumlama ve yapılanmaya gidilmiş, bu çerçevede manastır hayatı ve rahiplik müessesesi benimsenmiş, Budizm’den bazı dinî uygulamalar alınmış, zaman içinde bazı tanrılara tapılmaya başlanmış ve onlar için mâbedler yapılmıştır. Yüce tanrı kabul edilen Shang-Tı günümüzde Taoizm’in ibadet edilen tanrısı haline gelmiştir.

Politeist bir din olup “tanrıların yolu” anlamındaki Şinto kelimesiyle Şintoizm diye anılan Japon dininde ibadetler daha çok hastalık, kuraklık, deprem gibi dünyevî sıkıntı ve âfetlerden kurtulmak ve iyilikleri elde etmek amacına yönelik görünmektedir. Şintoizm’de ibadet şekilleri dua, kurban, çeşitli yiyeceklerin tanrılara sunulması, oruç ve kutsal mekân ziyaretinden ibarettir. İbadetler mâbedlerde icra edildiği gibi “tanrı rafı” (Kami-dana) olarak adlandırılan özel bir mekâna yönelerek evlerde de yapılabilmektedir. Kişi önce elini ve yüzünü yıkayıp ağzını çalkalamak suretiyle bir tür hazırlık yaptıktan sonra ellerini birbirine çırpıp diz üstü çöker ve başını öne eğerek dua eder. Mâbedlere girecek olanlar da ibadete hazırlık mahiyetinde bir temizlik yapmalıdır. Bazı özel durumlarda bir tür gusül de yapılmaktadır. Tapınağa girildikten sonra dua salonu önünde eğilip çeşitli hayvanlardan veya yiyeceklerden takdimeler sunulur, el çırparak tanrının dikkati çekilir ve dua edilir. Dualar ferdî olarak yapılabileceği gibi rahiplerin yönettiği dua âyinlerine katılmak da mümkündür. İse’de Güneş Tanrıçası Amaterasu’nun tapınağının bulunduğu en büyük kült yerini ziyaret etmek ve Amaterasu’nun doğuşunu izlemek Şintoistler için kutsaldır. Evlenme merasimleri Şinto tapınaklarına bitişik evlenme salonlarında gerçekleştirilmekte, cenaze işlerini Budist rahipler yerine

getirmektedir. Japonlar'ın, dinî hayatlarında Hıristiyanlık gibi bazı farklı dinlerin öğretilerini uyguladıklarını, Şintoizm ve Budizm'in birbirinden etkileşimleri yanında başka dinlerin de onların hayatına tesir ettiğini görmek mümkündür. Şintoistler tanrıyı çağırmak, onun önünde hizmette bulunmak anlamındaki Matcuri bayramından önce üç gün oruç tutarlar. Ayrıca mahsulleri koruma, hasat için tanrıya şükretme gibi dinî bayramlarla birlikte çeşitli bölgelerde yerel festivaller de yapılmaktadır.

Müslümanların İran'ı fethetmeleri sonucunda VIII. yüzyıldan itibaren Hindistan'a göç eden İranlı Mecûsîler'in inanç sistemi olan Parsîlik'te dua etme, takdime ve kurban sunma, mâbeddeki âyinlere katılma gibi değişik ibadet şekilleri vardır. Rahipler sınıfı dışındakiler için ibadetin vakti ve günü yoktur. Dindar bir Parsî her gün, "Ey mutlak güç sahibi, yardımıma yetiş! Ben tanrının bir ibadetçisiyim. Ben tanrıya ibadet eden bir Zerdüşt'üm. Zerdüşt'ün dinini övmeyi ve ona inanmayı kabul ediyorum" şeklindeki "âmentü"yü okur, ellerini ve ayaklarını yıkar, mâbede girmeden önce ayakkabılarını çıkarır, günahlarının bağışlanmasını dileyerek içeriye girer. Mâbedde rahip aracılığıyla kutsal ateşin külleri alınır. Kutsal metinlerden bazı parçalar okunarak dua edilir ve kutsal ateşe sırt çevrilmeden geriye doğru gidilerek kapıdan çıkılır. Mâbeddeki ibadet ferdîdir. Rahipler, Tanrı'nın azametini temsil eden mâbeddeki ateşin devamlı yanmasını sağlar, günde beş defa ateşin temizliğini koruma âyini yapar, Avesta'dan bazı kısımları okurlar. Ateş, güneş ışınlarından ve insan nefesinden korunacak şekilde muhafaza edilir. İyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilecek yaşa geldiklerinde erkek ve kız çocukları "naujote" adı verilen bir törenin dinî öğretilerinden sorumlu hale gelirler. Parsîler, ateş ve toprağın kutsallığına ve kirletilmemeleri gerektiğine inandıkları için ölülerini "dakhma" olarak adlandırılan üstü açık "sükûnet kuleleri"ne koyarlar. Ferdî dua ve mâbed ziyareti ötesinde bir yükümlülüğü olmayan rahipler sınıfı dışındaki Parsîler'in iyi düşünce, iyi söz ve iyi amel sahibi olmaya gayret etmeleri gerekmektedir.

Eski Türk dininde düzenli günlük ibadetlerin ve ibadethânelerin bulunduğuna dair açık bilgi yoktur. Ancak Çin kaynakları, Fuyunse diye adlandırdıkları bir tapınak veya ibadethânenin Türkler'de mevcut olduğunu bildirmektedir. Eski Türkler'de ecdat mağaraları, mukaddes dağlar ve yersular, hakanın otağı ve obalar, âbidevî mezarlar, ev veya Türk çadırı

önemli dinî merasimlerin icra edildiği mekânlar olmuştur. Eski Türkler'in dinî âyin ve törenleri, belirli zamanlarda veya tesadüfî olaylar dolayısıyla yapılanlar olmak üzere ikiye ayrılabilir. Her yıl mevsim değişiklikleriyle ilgili olarak ilkbahar, yaz ve sonbaharda düzenli biçimde yapılan dinî törenlerin yanında kötü ruhlara karşı, adak hayvanını salıverme veya yağmur yağdırma gibi olaylar sebebiyle yapılan törenler de vardır. Bunların dışında günlük, haftalık veya aylık olmak üzere periyodik ibadetlerin bulunup bulunmadığı bilinmemekte, ancak başı açıp yüzü ve elleri göğe kaldırıp tanrıya dua edildiği, şarka dönüp diz çökerek ebedî tanrıya tapınıldığı nakledilmektedir. Geleneksel Türk dininde ayrıca "saçı" adı verilen sanguların, "yalama" denilen ve ağaçlara yahut şaman davuluna bez veya paçavra bağlanmasından ibaret olan uygulamanın, nihayet kurbanın büyük yeri vardır. Bir tür kansız kurban olan saçının yanında kanlı hayvan kurbanı en eski ibadet usulü olup en önemli kurban at kurbanıdır. Kurban âyinini baba, başkan veya hakan icra eder. Türkler'de özellikle resmî büyük âyinlerin başkanlığını veya yöneticiliğini hakan yapmaktaydı. Kamlar ise bazı özel durumlarda ruhların uzmanı olarak devreye girmektedirler. Âyin sırasında kam göklere çıkmayı temsil eder, özel ilâhiler söyler, ruhları ve ataları çağırır, sihirli davulunu çalarak göğe yükselip inmeyi temsil ederdi.

Yahudilik'te ibadet anlayışının, Hz. Mûsâ'nın aracılığıyla Rab Yahova ile İsrâiloğulları arasında, Yahova'nın sözünü dinlemeleri ve ahdini tutmaları durumunda O'nun da İsrâiloğulları'nı seçkin ve mukaddes millet kılacağı şeklindeki ahid üzerine temellendirilmesi gerekmektedir (Çıkış, 19, 20). Yahudilik'te ibadet, dünya hayatının Rab Yahova'nın iradesine göre düzenlenmesi ve kulun fiillerinden sorumlu tutulacağı bir âhiret inancı ile anlam kazanmaktadır.

Yahudiler, antik dönemden itibaren Ortadoğu'nun devamlı değişen siyasî dengeleri sebebiyle yaşadıkları uzun sürgün ve göç dönemlerine rağmen dinî geleneklerini büyük oranda muhafaza etmekle birlikte dinî uygulamalarında bulundukları coğrafyayla da ilgili olarak bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Yahudilik'te ibadet amacıyla yapılan uygulamaları dua, oruç, hac ve bir tür zekât olarak sıralamak mümkündür. Dualardan bazıları Ârâmîce olsa da ibadet dili İbrânîce'dir. Mişna'ya göre diğer dillerde de dua etmek mümkündür. Nitekim Helenik diaspora döneminde Grekçe dua yapıldığı olmuştur. Ancak XIX. yüzyıldan sonra ibadet dilinde İbrânîce'nin

kullanılması fikrine sadık kalınmaya gayret edilmiştir. Yahudilik'te kulluğu ve ibadetle ilgili uygulamaları ifade etmek için İbrânîce ‘avd (çalışmak, hizmet etmek) kökünden masdar olan ‘avodah kelimesi kullanılmaktadır. Kelime bu anlamıyla Ahd-i Atîk'te pek çok defa tekrar edilmiştir (meselâ bk. Çıkış, 3/12, 4/23; Malaki, 3/14; Eyub, 21/15). Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta, geleneksel ibadetlerin büyük ölçüde mâbeddeki kurban ve takdimelere hasredildiği görülmektedir. Tanah'ta mâbedde icra edilen ibadetlerde okunacak dualara dair pek çok örnek mevcuttur. Mâbede bağlı olmayan ibadet ise Bâbil esaretinden sonra ortaya çıkmıştır. Süleyman Mâbedi'nin yıkılmasının ardından yahudiler ibadetlerini sinagoglarda icra etmeye başladılar.

Yahudilik'te ibadete başlamadan önce eli takdis edilmiş suya daldırarak veya bileğe kadar yıkayarak bir nevi abdest alınır. Ayrıca gerekli durumlarda vücudu tamamen suya daldırmak veya yıkanmak suretiyle gusledilir. İbadetler günlük, haftalık ve yıllık olarak ferdî veya cemaat halinde icra edilmektedir. Günlük ibadet evde ferdî yahut mâbedde cemaat halinde, sabah, öğleden sonra ve güneş battıktan sonra dua etmekten ibarettir. Tanrı'nın huzurunda başın örtülmesi gerektiği için diğer vakitlerden farklı olarak sabah duasında “dua atkısı” örtülmekte, ayrıca sol pazuya ve alna Tevrat'ın Çıkış ve Tesniye bölümlerinden bazı kısımların yazılı bulunduğu muska şeklinde “dua kayışı” takılmaktadır. Dua sırasında doğu tarafına Kudüs'e dönülür, ayaklar bitişik olarak ayakta durulur, eller semaya doğru uzatılır, baş öne eğili vaziyette huşû içinde Tanrı'ya yakarılır. Dua eden kişi şükür ve tâzim esnasında rükûa varır ve dua okuyarak kalkar, üç adım geri giderek sağa sola eğilir. Bu şekliyle günlük ibadet müslümanların namaz ibadetine benzemektedir. Bu ibadetlerde Tanah'tan bazı kısımların yanında çeşitli dualar da okunur.

Yahudiler evlerinin giriş kapısının pervazına, “mezuza” denilen uzun bir boru içinde rulo halinde Tevrat'tan cümlelerin yazılı olduğu mahfazalar asarlar ve eve giriş çıkışta ona dokunup parmaklarını öperler. Evde günlük ibadetlerden başka dinî törenler de icra edilir. Cuma akşamı Şabat (sebt) gününün başlangıcına işaretle evin hanımı takdis dualarını okuyarak Şabat kandillerini yakar. Bütün aile ayakta durur ve ailede on üç yaşının üzerindeki erkekler sağ ellerine bir kâse şarap alırlar. Bu sırada ailenin reisi takdis duası olan “kıddus”u okuduktan sonra şarap yudumlanır. Arkasından

törenle eller yıkanır, ekmekler kutsanır ve aile arasında pay edilir.

Haftalık Şabat ibadeti, sinagogda (havra) on üç yaşına girmiş en az on kişinin bulunması ile icra edilir. Sinagogun en önemli özelliği, Kudüs'e bakan duvarda mihraba benzer fonksiyona sahip özel bir mekânda Tevrat rulolarının yer almasıdır. Sinagogda ibadet edenlerin oturması için sıra ve sandalyeler bulunur. Gelenekte ibadet erkeklere has bir dinî faaliyet kabul edildiği için kadınlar başları örtülü olarak ayrı bir bölümde otururlar. Ancak günümüzde reformist sinagoglarda kadınlarla erkeklerin yanyana ibadet etmelerine izin verilmiştir. Sinagogda yapılan ibadetin en önemli anı Tevrat rulolarının bohçalar içerisinden çıkarılıp okunmasıdır. Bu esnada başın bir takkeyle örtülmesi gerekmektedir. Tevrat bir yılda hatmedilecek şekilde belli kurallara göre okunur. Şabat gününde dindar bir yahudi hiçbir iş yapmaz, bu ibadet cumartesi akşamı "havdala" (ayrılma) diye adlandırılan bir başka törenle sona erer.

Tanah'ta nefsin alçaltılması, ona azap edilmesi şeklinde nitelenen oruç (Levililer, 16/29-31; 23/26-28; Sayılar, 29/7), Yahudilik'te belli başlı ibadetlerden biri olup şafağın sökmesinden ilk yıldızın doğmasına, kefâret günü orucu ile ağustosun dokuzuna rastlayan oruçlar ise bir akşamdan ötekine kadar devam eder. Yahudi takviminde belirlenmiş oruç günleri vardır. Yahudiler birçok dinî bayramdan ve özellikle Yom Kippur'dan önce oruç tutarlar. Yahudi tarihindeki önemli olayların anısına da oruç tutulur.

Bugün Yahudilik'te zekât veya ona benzer bir ibadete rastlanmamakla beraber bazı araştırmacılar, geçmişte yahudilerin zekât mallarının Kutsal Mâbed'in (Süleyman Mâbedi) zekât sandığında bir araya getirildiğini, belli oranlarda Hz. Hârûn'un soyundan gelen ve haham olan Levililer'e, dinî makam sahiplerine ve Kutsal Mâbed'i ziyarete gelenlerin ağırlanmasına harcandığını belirtmektedirler.

Kutsal Mâbed'in ziyaret edilmesi Yahudilik'te diğer bir ibadet şeklini teşkil etmektedir. Çeşitli bayramlarda çocuklar ve kadınlarla akıl ve beden rahatsızlıkları olanlar dışındaki yahudiler Kutsal Mâbed'i ziyaret ederler. Ancak uygulamada birçok kadın kocasıyla, çocuklar da ebeveynleriyle bu ziyarete katılmaktadır. Kutsal Mâbed'in milâttan sonra 70 yılında Romalılar tarafından yıkılmasından sonra oraya bağlı ibadetler bir müddet

yapılamamış, kurbanlar sunulamamış, sadece mâbedden geriye kalan Batı duvarı “ağlama duvarı” olarak görülmüş ve ziyaret edilmiştir. Yahudiler, Süleyman Mâbedi’nin ağlama duvarı karşısında 17 Temmuz akşamından 19 Ağustos’a kadar yirmi üç gün devamlı toplanmakta ve bu ibadeti yerine getirmektedirler. Ayrıca Sion dağında Hz. Dâvûd’un mezarı, Karmel tepesindeki İlya mağarası gibi önemli mekânlar da ziyaret mahalleridir.

Yahudilik’te, yahudi takviminin yılbaşı olan Roş ha Şana ve Yom Kippur yanında yıl içinde çeşitli dinî günler ve bayramlar bulunmaktadır. Bu bayramlar daha çok ibadet etmek, bazılarında oruç tutmak, bazılarında da eğlenmek suretiyle kutlanmaktadır. Yahudilik’te ayrıca yeni doğan çocuğa belli bir süre içinde ad konulması, erkek çocuklarının sekizinci günde sünnet edilmeleri, on iki yaşlarını bir ay geçtiklerinde “bar mitzva” (şeriatın oğlu) unvanını alarak dinî sorumluluk yüklenmeleri, evlenme ve ölüm merasimleri de haham eşliğinde icra edilen dinî âyinlerdir.

Hıristiyanlık başlangıçta Yahudiliğin bir mezhebi gibi sayılmış, ilk hıristiyanlar yahudi mâbed ve ibadetlerine devam etmişler, fakat bu yeni cemaate katılmak sadece Îsâ Mesîh adına vaftiz olmakla mümkün görülmüştür. Hıristiyanlığa göre Îsâ’nın çarmıha gerilmesi ve diriltilmesinin ardından Hıristiyanlık Yahudilik’ten tamamen kopmuş, Îsâ’nın havârileriyle son yemeği anısına düzenlenen Evharistiya âyini hıristiyanları yahudilerden ayıran temel ibadet olmuştur. Öte yandan hıristiyan kutsal kitabında Hz. Îsâ’nın ibadet hususunda tavsiye ettiği dinî uygulamada bir açıklık olmamakla birlikte dua konusunda telkinleri bulunmaktadır (Matta, 6/6-8).

Hıristiyanlık’ta duaya dayalı âyinin İznik Konsili’nde (325) tesbit edildiği bilinmektedir. Tanrı’ya varmanın ve O’nu tanımanın yolu Îsâ (oğul), Tanrı (baba) ve Kutsal Ruh’a yapılan dua ile mümkün görülmüştür. Hıristiyanlık’ta ibadetin yegâne kaynağı Tanrı’dır, amacı da Tanrı’da birleşmektir. Bazı ibadetler ferdî olarak yapılır. Toplu ibadet esnasında cemaat, Tanrı’nın tecessüm etmiş hali olan kilisede Tanrı adına ve O’nun için hizmet görür.

Günlük, haftalık ve yıllık ibadetlerin yanında Hıristiyanlık’ta “sakrament” kelimesiyle ifade edilen dinî âyinler de vardır. Günlük ibadetler, dinin tarihî seyri içinde ve mezhep anlayışlarına bağlı olarak farklılık göstermektedir.

Haftalık ibadet Hz. Îsâ'nın yeniden dirilişi anısına pazar günü kilisede yapılır. Bu ibadet, kutsal metinden belirli kısımların okunması ve Evharistiya âyininin icra edilmesiyle gerçekleştirilir. Ayrıca kaynağını Ahd-i Cedîd'den alan bayram türü yıllık kutlamalar da vardır. Hıristiyan mezheplerinin çoğu, Noel (Christmas) ve Paskalya (Easter) olmak üzere bunlardan ikisini ittifakla kutlamaktadır. Hz. Îsâ'nın doğum kutlamalarını temsil eden Noel Katolik, Ortodoks ve Protestan mezheplerince 25 Aralık'ta, Ermeni kilisesi tarafından 6 Ocak'ta kutlanmaktadır. Hz. Îsâ'nın öldükten sonra yeniden diriltilmesi anısına önceleri nisan ayının on dördünde kutlanan Paskalya'nın günü, İznik Konsili'nde bahar ekinoksunu takip eden ilk dolunaydan sonraki pazar olarak tesbit edilmiştir. Bu iki kutsal günden başka kiliselerin kendi anlayışlarına göre belirledikleri Hz. Îsâ'nın semaya urûcu, şekil değiştirmesi, haçın bulunması, haç yortusu, Hz. Meryem ve bazı azizlerle ilgili kutsal günler de kutlanmaktadır.

Hıristiyanlık'ta bir başka ibadet türü de oruç olup en önemlisi Hz. Îsâ'nın çölde kırk gün süreyle tuttuğuna inanılan oruçtur. Paskalya'dan kırk gün önce başlayan bu oruç IV. yüzyıldan itibaren ihdas edilmiştir. İlk dönemlerde katı kurallara bağlanan bu ibadet sonradan bazı yiyeceklerden uzak durmaktan ibaret olan bir perhize dönüşmüştür.

Hıristiyan geleneğinde diğer bir ibadet şekli kutsal mekânları ziyaret etmektir. İlk devirlerde bu amaçla Hz. Îsâ'nın doğum yeri kabul edilen Beytlehem, Kudüs ve çevresinde onun yaşadığı yerler temel hac mekânları olarak ziyaret edilirdi. IV. yüzyıldan itibaren şehid ve azizlerin mezarları, Hz. Meryem'in mûcizevî tarzda görüldüğü kabul edilen yerler de ibadet niyetiyle ziyaret edilen mekânlar arasına girmiştir.

Hıristiyanların dinî hayatında, "bizzat Hz. Îsâ tarafından tesis edilen kurumlara ve yaşadığı tecrübelere kilise aracılığıyla katılmak" anlamını ifade eden sakramentlerin yeri de önemlidir. Hıristiyan mezheplerinde sakramentler, iman etmenin şartı sayılmakla birlikte bunların sayısında ve uygulama şekillerinde bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Benzer anlayış farkları hıristiyan geleneğinde kaynağını Ahd-i Cedîd'den alan din adamları sınıfı, bunların Hıristiyanlık'taki yeri ve önemi hakkında da söz konusudur. Hatta reform kaynaklı bazı kiliseler ibadet için özel din adamlarının

varlığını gerekli görmez.

BİBLİYOGRAFYA

F. Brown v.dğr., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, ts., s. 712-713; H. Davies, Christian Worship, Oxford 1946, s. 53-82; C. Dunlop, Anglican Public Worship, London 1953; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 16-24, 73-88, 90-99; P. Radin, Primitive Religion, New York 1957, s. 156-168; R. A. Gard, Buddhism, London 1961, s. 106-166; M. Weber, The Religion of India (trc. H. H. Greth - Don Martindale), Illinois 1962, s. 21-25, 193-204; H. Ringgren - Åke V. Ström, Religions of Mankind: Today and Yesterday (trc. Niels L. Jensen), Philadelphia 1967, s. 3-40, 349-350; P. Do-Dinh, Confucius and Chinese Humanism (trc. C. Lam Markmann), New York 1969, s. 124-127, 129-133; W. K. Bunce, Religions in Japan: Buddhism, Shinto, Christianity, Tokyo 1969, s. 112-128; B. Lane Suzuki, Mahayana Buddhism: a Brief Outline, New York 1969, s. 65-74; G. Parrinder, Africa's Three Religions, London 1969, s. 67-77; a.mlf., African Traditional Religion, London 1974, s. 31-54; a.mlf., The World's Living Religions, Sidney 1977, s. 124-142; a.mlf., Asian Religions, London 1977, s. 34-41; a.mlf., World Religions: From Ancient History to the Present, New York 1983, s. 241-249, 250-261, 318-323; W. Richard Comstock, The Study of Religion and Primitive Religions, London 1971, s. 73-90; S. Gopalan, Outlines of Jainism, New Delhi 1973, s. 17-27, 159-165; Huichen Wang Liu, "An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action" (ed. Arthur F. Wright), Confucianism and Chinese Civilization, California 1975, s. 16-49; C. Humphreys, Buddhism, London 1975, s. 90-96, 108-117, 119-130; C. Geertz, The Religion of Java, Chicago-London 1976, s. 16-29; K. Mohan Sen, Hinduism, London 1976, s. 32-36; A. David-Neel, Buddhism: Its Doctrines and Its Methods, London 1977, s. 22-26, 56-170; I. Epstein, Judaism, New York 1977, s. 160-179; R. H. Robinson - W. L. Johnson, The Buddhist Religion, Massachusetts 1977, s. 40-60; T. H. Gaster, Festivals of the Jewish Year: a Modern Interpretation and Guide, New York 1978, s. 31-58, 107-186, 215-253; W. H. McLeod, Guru Nanak and the Sikh Religion,

New Delhi 1978, s. 163-177, 195-199, 224-226; L. Trepp, The Complete Book of Jewish Observance, New York 1980, s. 13-26, 39-54, 66-80, 101-203; R. P. McBrien, Catholicism, New York 1981, s. 547-563, 731-774; Textual Sources for the Study of Sikhism (trc. ve ed. W. H. McLeod), Glasgow 1984, s. 86-121; M. Strassfeld, The Jewish Holidays: a Guide and Commentary, New York 1985, s. 69-83, 95-109, 111-123, 125-147, 149-159, 161-177; J. M. Kitagawa, On Understanding Japanese Religion, Princeton 1987, s. 139-173; Raymond Hammer, "Hindu Worship and the Festivals", The World's Religions (ed. R. Pierce Beaver v.dğr.), Malaysia 1988, s. 193-195; D. Davies, "Religion of the Gurus: the Sikh Faith", a.e., s. 197-206; Myrtle Langley, "Respect for All Life: Jainism", a.e., s. 207-216; Wulf Metz, "The Enlightened One: Buddhism", a.e., s. 222-244; John Berthrong, "Sages and Immortals: Chinese Religions", a.e., s. 244-254; D. Harley, "Life in a Jewish Family", a.e., s. 301-306; C. Buchanan, "Christian Worship", a.e., s. 368-371; P. Birnbaum, Daily Prayer Book: Ha-Siddur Ha-Shalem, New York 1992, s. 156, 158-188, 190-220, 552-560; İlhan Göngören, Buda ve Öğretisi, İstanbul 1994, s. 88-101, 124-137; S. Singh Kapoor, The Sikh Religion and The Sikh People, New Delhi 1994, s. 150-153, 173-177; H. B. Alexander, "Worship (Primitive)", ERE, XII, 752-757; R. F. Johnston, "Worship (Chinese)", a.e., XII, 759-762; J. Vernon Bartlet, "Worship (Christian)", a.e., XII, 762-776; Margaret Stevenson, "Worship (Jain)", a.e., XII, 799-802; Michel Revon, "Worship (Japanese)", a.e., XII, 802-804; Herbert Loewe, "Worship (Jewish)", a.e., XII, 804-807; E. Edwards, "Worship (Parsi)", a.e., XII, 807-808; Ninian Smart, "Parsis", A Dictionary of Comparative Religion (ed. S. G. F. Brandon), London 1970, s. 488-489; Lawrence A. Hoffman, "Jewish Worship", ER, XV, 445-447; Thomas J. Talley, "Christian Worship", a.e., XV, 447-454; J. H. Miller, "Liturgi", New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, VII, 928-936; M. K. Hellwig, "Sacrament (Christian Sacraments)", a.e., XII, 504-511.

Abdurrahman Küçük

C) İslâm'da İbadet.

İslâmî literatürde ibadetin biri genel, diğeri özel olmak üzere iki anlamı vardır. Genel anlamda ibadet, mükellefin Allah'a karşı duyduğu saygı ve sevginin sonucu olarak O'nun rızâsına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları ifade eder. Böylece tamamen dinî olan görevlerden başka kişilerin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yaptığı her fiil de ibadet olarak nitelendirilir ve ödüllendirilir. Bu amaçla fert ve toplum yararına gerçekleştirilen her olumlu davranış dinî ve mânevî bir anlam kazanır. Özel anlamda ibadet ise mükellefin yaratanına karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Resulü tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimlerdir. Fıkıh literatüründe ibadetin yaygın kullanımı da bu ikinci anlamdadır. İslâm'ın temel şartlarını teşkil eden namaz, oruç, zekât ve haccın yanında kurban kesme, itikâf, dua, Kur'an

okuma, hayır ve infakta bulunma gibi davranışlar terim anlamıyla ibadetin en meşhur örneklerini oluşturur. Bu muhtevasıyla ibadet, "Cenâb-ı Hakk'a yakın olma" anlamındaki kurbet ve "O'na boyun eğiş" anlamındaki taat kelimeleriyle yakın anlamlara sahiptir. Bu üç terim arasında ibadetin niyete bağlı olması, kurbetin niyet gerektirmemesi, taatin de her iki türden davranışı kapsaması gibi bazı farklılıklar bulunduğu (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 106), yahut her üçünde de kulluk niyetinin şart olduğu (Zerkeşî, Baḥrü'l-muḥîṭ, I, 293-294) söylenmekle birlikte Allah'ın rızâsına ulaşıp sevap kazanma amacı hepsinin ortak özelliğini oluşturur. İbadetle aynı kökten gelen ve örfte yaklaşık aynı anlamları içeren ubûdiyyet kavramı ise tasavvuf literatüründe daha geniş bir içerik kazanmıştır (aş. bk.).

İbadetler, dinin özünü teşkil eden iman esaslarından sonra dinde ikinci önemli halkayı oluşturur. Diğer bir ifadeyle din, en yalın biçimiyle Allah'a inanma ve O'na ibadet etme olduğundan inanç ve ibadet sistemleri dinin aslî unsurlarını meydana getirir. Buna üçüncü boyut olarak ahlâk eklenmelidir. Ahlâk, metafizik düzlemde inanç ve ibadetlerdeki samimiyeti ihtiva ettiği gibi bu tutumun kullarla ilişkilere de yansıtılması, onlara karşı saygılı, âdil, hatta lutufkâr davranılması anlamlarını da içerir. Çünkü insanın Allah ile olan ilişkisini diğer insanlarla olan ilişkisinden tamamen soyutlamak mümkün değildir. Cibrîl hadisinde (Buhârî, "Îmân", 1) dinin bu üç boyutu iman, İslâm ve ihsan kelimeleriyle özetlenir. Bu üçlü ayırım, bir yönüyle ibadetlerin inancın bir parçası ve zorunlu sonucu olarak görülmediğini, diğer yönden ise Allah'a itaatin şeklî göstergeleri

sayılmaları bakımından iman ve ahlâkla yakın ilişki içinde bulunduğunu anlatır. Dinin itikadî ve amelî olmak üzere insana hitap eden iki vechesinin olduğundan hareket edildiğinde ibadetler dinin amelî hükümlerinin ilk halkasını teşkil eder ve dinin dışa akseden simgeleri (şeâir) olarak anılır.

İbadetler şekil olarak basit görünseler de yüce yaratanın buyrukları olduğu için güçleri ve sırları bu maddî alanın ötesine uzanır ve her biri yaratanla bağlantının değişik biçim ve boyutlarda gerçekleşmesini sağlar. Bunun için de namaz örneğinde olduğu gibi belli duaların ezberlenmesi ve okunması, belirli davranış biçimleri, hacda olduğu gibi çoğu sembolik nitelik taşıyan bir dizi davranış ibadetin bir parçasını veya şeklî unsurunu teşkil edebilir. Bu tür davranışların ibadet sayılmasının anlamı ise her zaman zihnen kavranmayabilir. Çünkü ibadetler, dinin belli ölçüde biçimsellik ve sembolizm içeren bir yönünü temsil eder. İnsan aklı yüce yaratana ibadet edilmesinin önem ve gerekliliğini kavrasa bile bunun nasıl ve ne şekilde yapılacağını bulamaz. Yaratıcının ibadet es-nasında ortaya konmasını istediği davranış biçimleri ibadetin özüne göre önem bakımından ikinci derecede olup ne gibi hikmetler taşıdığı akılla kısmen anlaşılsa bile yine de aklın tam kavrayamayacağı bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı İslâm bilginleri ibadetlerin şart ve şekillerinin Allah ve Resulü'nün bildirdiği biçimiyle yapılması gerektiği (tevkîfî olduğu) konusunda görüş birliği içindedir. Bu sebeple ibadetlerin yalnızca Allah'ın emrettiği, Resûl-i Ekrem'in açıklayıp gösterdiği tarzda yapılması esastır. Kur'an'da ilke olarak ve mücmel bir ifadeyle emredilen ibadetler Hz. Peygamber tarafından ayrıntılı şekilde açıklanmış, uygulanmış ve onun öğrettiği tarzda ifa edilmeye başlanmıştır. Dinin ibadetlere ilişkin hükümlerinin taabbüdî bir nitelik taşıdığı, akıl yürütmeye ve kıyasa açık olmadığı şeklindeki ifadelerle anlatılmak istenen de budur. Bu anlayış sebebiyledir ki Kur'an'da emredilen ve Hz. Peygamber tarafından açıklanıp gösterilen şeklin dışındaki ibadet tarzları dinde bid'at olarak nitelendirilir ve kınanır. Bu bağlamda bid'at, "Resûl-i Ekrem'in sünnetinde bulunmayan herhangi bir davranışın ibadet telakki edilmesi veya mevcut ibadet şekillerinde arttırma veya eksiltme yapılması" anlamına gelir.

İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda birkaç yüzyıllık geçmişi olan putperestliğin İslâm'ın doğuşu sırasında iyice yaygınlaşmış ve kökleşmiş olduğu, Kâbe'nin içinde ve etrafında 300'den fazla putun bulunduğu,

bununla birlikte Hz. İbrâhim'den intikal eden tevhid dininin ve Allah inancının etkilerinin, hatta tavaf ve kurban gibi bazı ibadet türlerinin şekil ve mahiyet değiştirerek de olsa devam ettiği bilinmektedir. Nitekim Hicaz bölgesi müşrikleri Allah'ın gerçek yaratıcı ve mâbud olduğunu kabul etmekte, putlara ise O'nun katında aracı gördükleri için tapındıklarını ileri sürmekteydiler (ez-Zümer 39/3). Ayrıca Mekke'de Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği dine tâbi olan, putlara tapınmaktan ve putlara kurban edilen hayvanların etlerinden yemekten kaçınan Hanîfler'in bulunduğu belirtilmektedir. İslâmiyet böyle bir ortamda tebliğ edilmeye başlanmış, Mekke döneminde öncelikli olarak şirkle mücadele edilip tek bir yaratıcıya, O'nun peygamberine ve âhiret gününe iman vurgulanmış, bu arada İslâm'ın tevhid anlayışını pekiştiren ibadetler de peyderpey teşrî‘ kılınmaya başlanmıştır. Mekke döneminde namaz ve ona hazırlık niteliğindeki abdest, gusül ve maddî temizlik yanında miktarı belirlenmeksizin infak emredilmiştir. Hadis mecmualarında yer alan bilgilerden farz namazların önce ikişer rek‘at olarak kılındığı, daha sonra bir kısmının dört rek‘ata çıkarıldığı (Buhârî, "Ṣalât", 1; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 1, 3), beş vakit namazın hicretten bir yıl önce mi‘rac gecesinde, cuma namazının da hicret öncesinde farz kılındığı anlaşılmaktadır. Hicreti takip eden yıllarda oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerle onları tamamlayıcı hükümler kesinlik kazanmış, bu esnada kamu düzeni, hukukî ve ticarî hayat başta olmak üzere dinin diğer alanlardaki amelî hükümleri tamamlanmıştır. İbadetlerin teşrîinin ilk dönemlerden itibaren iman esaslarıyla birlikte veya onlardan hemen sonra yer alması, bunların dindeki merkezî yeri ve inancın korunmasında sahip bulunduğu önemli rol ile alâkalı olup bu bağ dinî öğreti ve literatürde her dönemde korunmuştur.

Kur'an'da başta namaz, ardından zekât, hac ve oruç olmak üzere temel ibadetler sıkça hatırlatılıp emredilir. Ancak bu atıf ve emirler ibadetlerin edâ şekli ve ayrıntılarından çok o ibadetin mahiyetini, öz ve amacını konu edinen genel ve mücmel ifadeler şeklindedir. Kurban, fıtır sadakası, bayram ve cenaze namazı, itikâf gibi ibadetlerden bazılarına Kur'an'da dolaylı olarak atıfta bulunulurken bazıları sünnetle teşrî‘ kılınmıştır. Kur'an'da ana çatısı oluşturulan ibadetlerin nasıl yerine getirileceği, uygulama şartları ve hükümleri Hz. Peygamber'in uygulama ve açıklamalarıyla netleşmiştir. Resûl-i Ekrem'in yaklaşık yirmi üç yıl gibi geniş bir zaman dilimine yayılmış olan İslâm'ı tebliğ görevinin Medine döneminde ibadetlere ve

insan ilişkilerine ait açıklama ve uygulamalar ağırlık kazanmış, sahâbe bu dönemde âdeta ibadet eğitimi görmüştür. Meselâ Hz. Peygamber, “Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öylece kılınız” (Buhârî, “Ez̲ân”, 18; Dârimî, “Ṣalât”, 42); “Hacla ilgili hükümleri benden öğreniniz” (Müsned, III, 318, 366; Nesâî, “Menâsik”, 220) diyerek ümmetine namazın kılınış ve haccın eda ediliş biçimlerini ayrıntılarıyla göstermiş, uygulama ve öğretmeye dayalı dinî hayat sonraki nesillere

aynı şekilde intikal ettirilmiştir. Medine halkının uygulamasına ve şer‘î-amelî bir konudaki ittifakına özel bir değer verilmesi fikri de esasen bu gerekçelere dayanır. Ancak bu konuda Hz. Peygamber’in sünneti, bu ibadetlerin her birinin -ileride fıkıh literatüründe ele alınacağı tarzda-kurucu unsurlarını, geçerlilik şartlarını ve güzelleştirici fiillerini ayrı ayrı sayım şeklinde değil bir bütün halinde fiilî örneklik, erkân ve âdâb eğitimi şeklindedir. Herhangi bir ibadeti oluşturan ve Resûl-i Ekrem’in uygulamasında yer alan fiillerin bu ibadet açısından önem ve gereklilik sıralaması konusunda sonraları farklı görüşlerin ortaya çıkması, fiiller arasında bir ayırım ve kademelendirmeyi ifade eden özel terimlerin bulunması da bundan kaynaklanır. Bundan dolayı ibadetler konusunda fiilî ve sözlü sünnetle sahâbe tatbikatı vazgeçilmez bir kaynak değeri taşısa da her zaman için farklı değerlendirmelere konu ve gerekçe yapılabilecek bir zenginliktedir.

1. Fıkhî Hükümler. İbadetler dinin amelî hükümlerinin en başında yer aldığından Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde dini anlama faaliyeti şeklinde algılanan ve II. (VIII.) yüzyıldan itibaren dinin amelî hükümlerine hasredilmeye başlanan fıkıh ilminin ana konularından birini teşkil etmiştir. Fıkıh şahısların kendilerine, yaratanına ve diğer insanlara karşı hak ve sorumluluklarını bilmesi olarak tanımlandığı, fıkıh ilmi de bu çerçevedeki ilişkileri konu edindiği için ibadetler fıkhın bütün yönlerini ilgilendirmekte ve âdeta merkezî bir rol oynamaktadır. Çünkü ibadetler ilk bakışta kul ile Allah arasında kalan ve ferdin yaratanına karşı duyduğu saygı, itaat ve tazimi simgeleyen birer davranış olarak görülebilirse de kişilik eğitiminin, insan ilişkilerinin ve toplumsal yapının iyileştirilmesini sağlayan bir fonksiyona da sahiptir.

İbadet konusunun dinin naklî bilgiye dayanan, mukayese ve yoruma fazla

açık bulunmayıp belki de en dogmatik yönünü teşkil ettiği, bu konuda esasen Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hükümler ve Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulama örnekleriyle yetinilmesi gerektiği doğrudur. Ancak Resûl-i Ekrem ile sahâbeden gelen rivayetlerde ibadetlerin ifa şekil ve şartlarına ilişkin ayrıntılı tesbit ve izahlardan ziyade genel tanıtım ve tasvirin yer alması, bunun yanında ferdî ve içtimaî hayatta yeni ve farklı durumların ortaya çıkması ve ibadetlerin müslüman toplumlarda daima dinî hayatın herkesi ilgilendiren en canlı yönünü teşkil etmesi gibi sebeplerle sahâbe döneminden itibaren ibadetler etrafında giderek artan bir yoğunlukta zengin bir bilgi birikimi ve fıkıh literatürü oluşmuştur. Fürû-i fıkhın ibâdât, muâmelât ve ukūbât şeklindeki üç ana bölümü içinde ilk sırayı alan ibadetler konusunun yaklaşık bir asır sonra telif edilmeye başlanan fıkıh literatüründe kapsamlı bir şekilde ele alınması, bu hususta ilk dönemlerden itibaren hacimli eserlerin telif edilip farklı yorumların gündeme getirilmiş olması bu gelişmelerin ürünüdür.

İbadet konuları klasik fıkıh kitaplarının genel olarak ilk bölümlerinde yer alır ve bunlar temizlik (abdest, teyemmüm, gusül vb.), namaz, oruç, zekât, hac, kurban ve bazan da nikâh veya cihad şeklinde sıralanır. Bu sıralama mezheplere veya müelliflerin şahsî tercihlerine göre kısmî bir değişiklik gösterebilir. Maddî ve hükmî temizlik âdeta ibadetleri ifanın ön şartı veya hazırlık safhası sayıldığı için en başta yer almış, daha sonra mükellefiyetin yaygınlığı esas alınarak diğer ibadetlere geçilmiştir. Bu konulardan nikâh ve cihad dışındakilerin ibadet olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Nikâh ve cihadın ise hem ibadet oluşları hem de sıralamada hangisinin öncelikle yer alması gerektiği hususunda fıkıh mezhepleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Fıkıh kültüründe nikâh ve cihada ibadet değerinin verilmesinde toplumun en küçük birimi olan aileyi korumak, onun sağlam esaslar üzerine kurulmasına ve sağlıklı işleyişine destek olmak, hayatın ve toplumun temel değerlerinin korunabilmesi için bazan zaruri hale gelen düşmanla savaşmayı teşvik etmek gibi amaçların gözetildiği söylenebilir.

Çeşitleri. Hürmet, tâzim ve itaatin en yüksek ifadesi olan ibadet ancak Allah'ın hakkı olup O'ndan başkası buna lâyık değildir (el-Fâtiha 1/5; en-Nahl 16/36; el-İsrâ 17/23). Zira dünya ve âhiretle ilgili bütün nimetleri veren yalnız O'dur. Allah'ın yüceliği karşısında sadece insanoğlu değil kâinatta bulunan her şey lisân-ı hâl ile O'na ibadet eder. Kur'an'da, yerde

ve gökte ne varsa hepsinin Allah'ı hamd ile tesbih ettiği belirtilmektedir (el-İsrâ 17/44). Yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar (el-Hac 22/18), gökte bir dizi halinde uçan kuşlar (en-Nûr 24/41) ve diğer varlıklar Allah'ın istediği şekilde O'na ibadet eder ki buna "kâinatın ibadeti" denir. Ancak şuursuz yaratıkların herhangi bir tercihi bulunmadığı için onların ibadetlerine "el-ibâde bi't-teshîr" adı verilir. Öte yandan insanların ve cinlerin yaratılış gayesi "Allah'a ibadet etmek" olarak belirlenmiştir (ez-Zâriyât 51/56). İnsanlar bu ibadeti kendi tercihleriyle yaptıklarından onların ibadetlerine de "el-ibâde bi'l-ihtiyâr" denilmiştir.

Şâri' tarafından yapılması istenen ibadetler, bu isteğin kuvvet derecesine göre bazı ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulur. İbadetler beş temel teklifî hüküm bakımından vâcip (farz) ve mendup şeklinde iki ana gruba, vâcibin de Hanefî mezhebindeki ikili ayırımı dikkate alınırsa farz, vâcip ve nâfile şeklinde üç kısma ayrılır. Beş vakit namaz, oruç, hac, zekât farz, vitir namazı vâcip, farz namazlardan önce veya sonra kılınan sünnetlerle teheccüd, kuşluk, tahiyyetü'l-mescid gibi bazı namazlar, ramazan ayı dışında tutulan oruçlar, farz olandan sonra yapılan haclar ise nâfile ibadetlere örnek teşkil eder. Nâfile ve mendup terimleri esasen farz ve vâcip dışında kalan bütün emir ve tavsiyeleri kapsamakla birlikte fıkıh literatüründe ibadetler alanında müekked sünnetlerin ayrı tutulduğu, gayri müekked sünnetlerin de çok defa nâfile, müstehap ve mendup terimleriyle karşılandığı görülür.

Eda edilmesi için belirli bir vakit tayini yapılmayan ibadetlere "mutlak vakitli ibadetler", böyle bir belirlemenin bulunduğu ibadetlere ise "mukayyed vakitli ibadetler" denir. Meselâ kefâretler mutlak vakitli ibadetlerdir; bunların yerine getirilmesi için herhangi bir vakit tayin edilmemiş olduğundan istendiği zaman ifa edilebilir. İkinci grup ibadetlerde ise eda vaktinin başlangıç ve bitiş sınırları belirlenmiştir. Bunların bazısının vakti dar, bazısının geniş ve bazısının da bir yönden dar, bir yönden geniştir. Geniş zamanlı ibadetlerde, eda için belirlenen vakitte hem o ibadeti hem de aynı cinsten başka bir ibadeti ifa etmeye imkân veren bir genişlik mevcuttur. Bu sebeple söz konusu vakte Hanefî hukukçuları "zarf" adını vermişlerdir. Beş vakit farz namaz bu tür geniş vakitli bir ibadettir. Eda vakti içinde aynı cinsten başka bir ibadetin ifasına imkân yoksa ona dar vakitli ibadet denir. Hanefî hukuk literatüründe "mi'yâr" adı verilen bu

ibadetlere örnek olarak ramazan orucu gösterilebilir. Çünkü bunun için belirlenen vakit içinde başka bir orucun ifasına imkân yoktur. Bir yönden dar, diğer yönden geniş zamanlı olan ibadete örnek olarak hac ibadeti gösterilebilir. Zira haccın vakti belirli aylar olup bu vakit aynı yıl

içinde ancak bir hac yapılabilmesi açısından dar vakitli, hacla ilgili davranışların hac aylarının tamamını kapsamaması açısından ise geniş vakitli bir ibadettir.

Vakit açısından yapılan bu ayırım aynı zamanda ibadete niyetin gerekliliğini ve şeklini de belirler. Geniş vakitli ibadetin edası için özel olarak niyet edilmesi şart iken dar vakitli ibadetlerde özel olarak ona niyet edilebildiği gibi mutlak niyet de kifayet eder. İki özelliği de taşıyan ibadetlerde ise dar vakitliye benzemesi itibariyle mutlak niyetle edası geçerli olur, geniş vakitli ibadetlere benzemesi sebebiyle de başka ibadete niyet edilmesi halinde edası geçerli olmaz. Meselâ bir kimse farz olan hacca niyet etmeksizin haccederse bu hac onun farz haccı yerine geçer; ancak nâfile hacca niyet ederse farz olan haccı borç olarak kalır. Dar zamanlı ibadetlerde vakit edanın mi‘yârı ve şartı, geniş zamanlılarda ise edanın zarfı olarak nitelendirilir. Her iki tür ibadette de vakit, vâcip oluşun sebebi olmasının yanı sıra sıhhat şartı sayıldığından edanın bu vakitten önceye alınması câiz değildir. Ancak malî yönü bulunan ve edası dar veya geniş bir zamana bağlanmamış olan zekât ve sadaka-i fıtır gibi ibadetlerin vücûb vaktinden önce eda edilmesinin cevazı konusu hukukçular arasında tartışmalıdır. Mükellefin, geniş zamanlı bir ibadeti belirlenen zamanın dilediği parçasında eda edebileceği konusunda görüş birliği bulunmaktaysa da iki nokta arasındaki geniş sürenin hangi parçasının vücûb sebebi sayılacağı hususunda ihtilâf edilmiştir. Fakih ve usulcülerin çoğunluğuna göre vücûb sebebi vaktin mükellef olarak idrak edilen ilk cüzü olup vaktin girmesi mükellefe şer‘î hitabın yöneltildiğinin de delili sayılır. Sorumluluk veya ifanın kişinin şahsı veya malıyla ilgili olması bakımından da ibadetler bedenî, malî, hem bedenî hem malî olmak üzere ayırıma tâbi tutulmuştur. Namaz, oruç, Kur’an okuma ilk; zekât, vakıf ve sadaka ikinci; hac ve cihad üçüncü gruba örnektir.

Sorumluluk ve İfa. İbadetler dinin aslî unsurlarından biri olduğu için Allah’a inanan ve İslâm’ı benimseyen herkesin onları yerine getirmesi kural

olarak istenir. Ancak ibadetlerin teşrîinde tedrîcî bir yol izlendiği gibi onlarla mükellef tutma konusunda gerek ibadetin mahiyetine ve amacına gerekse onu yerine getirmesi istenen kimsenin güç, imkân ve sorumluluklarına göre bir ayırım ve sınıflandırmaya da gidilmiştir. Bu tutum, aynı zamanda ibadetlerin yerine getirilmesi için gerekli zihnî hazırlığı sağlama, hak ve sorumluluk, nimet ve külfet arasında bir denge kurma ve mükellefiyette tabiî-beşerî faktörleri göz önünde bulundurma konusuna verilen önemi göstermektedir. Mekke döneminde iman esaslarının vazedilmesi ve inananların ferdî nitelikteki ibadetlere alıştırılması, Medine döneminde ise belli bir sıra içinde ferdî ve sosyal nitelikli ibadetlerin istenmesi ve bunlarla mükellefiyetin son şeklinin verilmesi böyle bir anlam taşır. Öte yandan her ibadet belli ölçüde bir külfet ve mahrumiyet içerse de bu dinin genel telkinleri, sağlayacağı dünyevî ve uhrevî faydalar, daha da önemlisi ferdin Allah katındaki konumu düşünüldüğünde kolaylıkla katlanılabilecek bir durumdur. Bu sebeple Kur'an'da ve hadislerde çeşitli ibadetlere atıfta bulunularak dinde zorlaştırmanın bulunmadığı, kolaylaştırmanın esas alındığı, her zorluğun beraberinde bir kolaylık ve ferahlığın bulunduğu, insana gücünün üzerinde bir külfet yükletilmediği, ibadet mükellefiyetinin de yapılabilir ve üstesinden gelinebilir olduğu sıkça hatırlatılır. Bunun yanında ibadetlerin ifasında herhangi bir sıkıntı ve engelle karşılaşıldığında alternatif ibadet biçimleri, telâfi imkânları veya mazeretten dolayı muafiyetler de söz konusu olmuş, âyet ve hadislerde getirilen bu imkânlar daha sonra İslâm hukukçularınca da geliştirilip sistemleştirilmiştir (bk. RUHSAT; ZARURET).

İbadet sorumluluğunda aslolan, kişinin o ibadetin anlam ve amacını kavrayacak bilince ve bu yöndeki hür iradeye sahip olmasıdır. Bunun için de İslâm'da ibadet mükellefiyeti kural olarak akıl ve bulûğla başlar. Ancak çocukların da belli bir yaştan sonra ibadetlere alıştırılması tavsiye edilmişir. İman etmemiş kimselerin ibadetle mükellef olup olmadıkları İslâm âlimleri arasında ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte ağırlıklı görüş böyle bir mükellefiyetin imandan sonra başladığı, onların öncelikle imanla mükellef bulundukları yönündedir. İbadet yükümlülüğünde ikinci temel şart ise o ibadete güç yetirebilmedir. Namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlerde beden sağlığı, zekât ve kurban gibi malî ibadetlerde zenginlik, hac ibadetinde ise ikisi birden gerekli görülmüştür. Zekât ve kurban örneğinde olduğu gibi

kişilerin ifaya elverecek malî güce sahip olmasını yeterli görüp akıl ve bulûğ şartını aramayan fakihler, bu tür ibadetlerde kamu yararının ve üçüncü şahısların haklarının daha baskın olmasını ölçü alırlar. Mazeret halinde oruç, kurban, cuma ve bayram namazı gibi mükellefiyetlerde ruhsatlar veya alternatif ifa şekilleri devreye girebilirken günlük beş vakit namazın ibadetler arasında sahip olduğu özel konum ve önem sebebiyle hastalık, yolculuk gibi güç yetirmeyi engelleyen ârızî durumlarda belli kolaylıklar getirilse de akıllı ve bulûğa ermiş kimselerin bu namazları kılma yükümlülüğü devam eder.

Bir kimsenin ibadetle yükümlü olması için gerekli olan şartlara fıkıh dilinde vücûb şartları, yapılan bir ifanın dinen geçerliliği için aranan şartlara da sıhhat veya eda şartları denilir. Müslümanın akıllı ve bâliğ olması ile ibadeti ifaya güç yetirecek durumda bulunması genel yükümlülük şartları olup bu konuda ibadetler arasında çok az farklılık mevcuttur. Cuma namazında hür, erkek ve mukim olma, zekâtta belirli miktarda bir mala, hacda yeterli derecede malî imkâna sahip bulunma, bu ibadetler için aranan diğer yükümlülük şartlarının örneklerini oluşturur. İbadetle yükümlü olma şartları fert açısından genelde gayri iradî gelişmelerdir. Bu yükümlülüğün doğması yani vücûb sebebi de namaz vaktinin girmesi, ramazan hilâlinin görülmesi, zekâtta yılın dolması veya Kâbe’nin mevcudiyeti gibi zahirî, gayri iradî ve objektif sebeplerdir.

İbadetlerin geçerlilik şartları, genelde o ibadeti meydana getiren temel fiiller ve şeklî unsurlar olup çok defa iradî davranışlardan oluşur. Bu sebeple yükümlülüğün doğmasıyla da yakından ilgili bazı objektif şartların ibadetin vücûb şartı mı, sıhhat şartı mı sayılacağı fıkıh mezhepleri arasında tartışmalıdır. Meselâ namazda vakit hem vücûb sebebi hem de sıhhat şartı iken oruçta sadece vücûb sebebi; cuma namazında vakit, devlet başkanının izni ve kılınacak yerleşim yerinin şehir veya şehir hükmünde olması hem vücûb hem de sıhhat şartı niteliğindedir. İbadetin geçerliliği için aranan şartlar o ibadetin mahiyetini oluşturmaktaysa rükün, değilse şart adını aldığı gibi önem derecesine göre de farz ve vâcip ayırımına tâbi tutulur. Ancak her ibadette bu ayırım ve adlandırmanın nasıl olacağı konusunda mezhepler arasında ciddi görüş farklılıkları bulunmaktadır (bk. RÜKÜN; ŞART).

Niyet ibadetlerin geçerliliğinin belki de en genel ve ortak şartıdır. Bununla

birlikte sırf (mahz) ibadet niteliğinde olmayan ve vesile ibadetler olarak nitelendirilen

ezan, ayrıca abdest ve gusül gibi hazırlıklarda niyeti gerekli görmeyenler de vardır. Niyet, esasen Allah'ın rızâsını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen irade olmakla birlikte fıkıhta bir davranışı ibadet kastıyla yapma ve yapılan ibadetin cins ve türünü belirleme şeklinde kolaylıkla uygulanabilir bir boyuta indirgenmiştir. Çünkü önerilen geçerlilik şartlarının kolayca yapılabilir olması yanında kişiyi vesveseye sürüklemeyecek şekilde objektif ölçütlere bağlanması gerekir. Nitekim namazda ta'dîl-i erkânın belli şeklî davranışlar olarak tanımlanması, huşûun namazın geçerlilik şartları arasında yer almayışı da böyle açıklanabilir.

Öte yandan niyetle amel arasındaki ilişki bakımından da iki tür hükümden söz edilebilir: a) Uhrevî hüküm. Yapılan amelin -ibadet veya muâmelât olmasına bakılmaksızın-uhrevî sonucu hakkında temel ölçü niyettir. Buna göre farz veya nâfile bir ibadetin ya da haram bir fiilin yapılması veya terkedilmesine ait sevap veya günah niyetin bulunmasına bağlıdır. Bu takdirde amelleri ibadet ve muâmelât şeklinde ayırmanın kesin bir çizgi olmadığı, Allah'ın iradesine uygun olarak yapma niyetiyle bütünleştiği zaman herhangi dünyevî bir ihtiyacın karşılanması için yapılan amellerin de geniş anlamda ibadet kavramı çerçevesine girdiği anlaşılır. b) Dünyevî hüküm. Dünyevî sonuç bakımından ibadetlerde niyetin şart koşulmasının esas amacı, farklı derecedeki ibadetleri birbirinden ve ibadet olmayan davranışlardan (âdetler) ayırt etmektir. Meselâ orucu bozan bazı davranışlardan ibadet maksadıyla olduğu gibi perhiz ve tedavi gibi bir amaçla da kaçınmak mümkündür. Böyle bir eyleme oruç niteliği kazandıran kriter niyettir (Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 46-47; İbn Nüceym, s. 24-25).

İbadetlerin geçerlilik şartlarını oluşturan rükün, şart, farz ve vâcip gibi hükümlere ilâve olarak yapılması tavsiye edilen veya uygun görülen davranışlar ibadetlerin âdâbını teşkil eder. Âdâb Hanefîler'de kuvvetliden zayıfa doğru sünnet, mendup (müstehap) ve âdâb şeklinde sıralanırken diğer mezheplerin kullanımında mendup her üçünü de içerecek şekilde geniş bir kapsama sahiptir. Âdâb grubunda yer alan fiiller, söz konusu ibadetin ruhuna ve şekil şartlarına uygun olarak ifa edilebilmesine yönelik

tedbirler mahiyetindedir.

İbadetin dinen belirlenen vaktinde yerine getirilmesine eda, bu vaktin dışında başka bir zamanda yerine getirilmesine ise kazâ denir. Ayrıca Hanefî usulcüleri edayı, dinen veya hukuken aranan bütün şart ve vasıfları toplayıp toplamaması açısından kâmil, kāsır ve kazâya benzeyen eda şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Vakti içinde cemaatle kılınan namaz birinciye, tek başına kılınan namaz ikinciye, namaza imamla beraber başladığı halde ârızî bir sebeple onun bir kısmını imamla kılamayarak tek başına tamamlayan kişinin ibadeti de üçüncü tür edaya örnektir. Kazâ da ibadetin mâkul misliyle, mâkul olmayan misliyle ve edaya benzer olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Vaktinde eda edilmeyen farz bir namazın sonradan aynen kazâ edilmesi birinci, yaşlı bir kişinin ramazan orucunu tutmaya gücünün yetmemesi sebebiyle fidye vermesi ikinci, bayram namazına imam rükûda iken yetişen kimsenin rükûunu kaçırmamak için tekbirleri rükûda alması ise üçüncü tür kazâya örnek teşkil eder (Serahsî, Uṣûl, I, 44-54). Öte yandan birinci ifadaki eksiklik sebebiyle vakti içinde yapılan ikinci tam ifaya "iâde" adı verilir ve böyle bir ibadete de "iâdeten ibadet" denir (bk. EDÂ; KAZÂ).

Ferdin yaratanına karşı kulluk ödevi ve bağlılık göstergesi olan ibadetler kural olarak mükellef tarafından bizzat yerine getirilir. İslâm hukukçuları, ibadetleri ifa sırasında başkalarından yardım istemenin bizzat ifa yükümlülüğüne engel teşkil edip etmeyeceği konusunda farklı ölçüler benimsemişlerdir. Meselâ Ebû Hanîfe, ancak başkasının gücüyle iş görebilen mükellefi "muktedir" olarak kabul etmezken talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed böylesinin muktedir sayılabileceği görüşündedir. Bu iki fakihe göre kendi başına abdest almaya gücü yetmeyen ve kendisine abdest aldırtacak kimse de bulamayan bir insan teyemmüm eder; yardım edecek bir kişi bulması halinde ise abdest alması gerekir. Mezhepte ağırlıklı görüş de bu doğrultudadır. Ancak bu durum namazda farklı olup ayakta durmaktan âciz kalan kişinin kendisine yardım edecek biri bulunması halinde dahi oturarak namaz kılması câiz görülmüştür. Mâlikîler'e göre de namaz sırasında ayakta duramayan kişiden kıyam farzı düştüğü için oturarak namaz kılar. Şâfiîler'de abdestte özürsüz olarak başkasından yardım istemenin uygun bir davranış olmadığı veya mekruh kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak hastalık gibi herhangi bir özür bulunması halinde

zorluğu gidermek için bunu mekruh görmemişler, hatta abdestsiz ibadet olmayacağı noktasından hareketle ücret ödeyerek de olsa başkasından yardım istemek gerektiğini belirtmişlerdir. Hanbelîler ise Hz. Peygamber'in çeşitli zamanlarda abdest alırken bazı sahâbîlerin kendisine yardım etmesinden hareketle herhangi bir özür bulunmadan dahi abdest sırasında başkasından yardım alınabileceğini söylemişlerdir.

Bu tür örneklerden anlaşıldığına göre namaz ve oruç gibi sırf bedenî ibadetler kişinin şahsî görevleri olup bunların mükellef tarafından bizzat yapılması asıldır ve bu tür ibadetlerde naslara dayanan sınırlı ruhsatlar hariç başkası adına ibadet yapmak (niyâbet) kural olarak câiz değildir. Bu durum hem yaşayan hem de ölmüş olan mükellefler (bk. ISKAT) açısından böyledir. Buna karşılık üçüncü şahısların haklarını ilgilendiren birtakım yönler bulunması sebebiyle zekât ve kurban gibi malî ibadetlerin bedel ve niyâbet yoluyla ifa edilmesi câiz görülmüştür. Ancak mükellefin şahsî niyeti, emri veya bilgisi dışında malî de olsa herhangi bir ibadetin başkaları tarafından yapılmasının onun Allah'a karşı ibadet borcunu düşürüp düşürmeyeceği hususu tartışmaya açık bir konudur. Hem bedenî hem malî bir ibadet olan haccın niyâbet ve bedel yoluyla ifası konusunda fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in hayvana binemeyecek derecede yaşlı olan babası için haccetmek isteyen bir sahâbîye onun adına haccedebileceğini söylemesi (Buhârî, "Ḥac", 1; "Cezâʾü'ṣ-ṣayd", 23-24; Müslim, "Ḥac", 407-408) gibi bazı delillerden hareketle ölü veya diri adına başkası tarafından yapılacak haccı câiz görmüş, fakat bu konuda birbirinden oldukça farklı şartlar ileri sürmüşlerdir. Haccı bizzat ifa edecek bedenî güce sahip bulunmayan kimselere belli şartlarda yerine başkasını (bedel veya vekil) gönderme imkânı tanınması bu ibadetin malî yönünün bulunması, içtimaî ve milletlerarası bir boyuta sahip oluşuyla açıklanabilir. İmam Mâlik ile Mu'tezile âlimleri ise bedenî, malî veya hem bedenî hem malî şeklinde bir ayırıma tâbi tutmaksızın ibadetlerin ifasında niyâbet usulünü kural olarak câiz görmezler (bk. BEDEL; HAC; NİYÂBET).

İbadetlerin ifasında önemli bir ilke ibadetin yalnızca Allah için yapılmasıdır. Tevhidin aslını Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan ibadet etmek (el-Fâtiha 1/4; Âl-i İmrân 3/64; ez-Zuhruf 43/45), yapılan ibadetlerin karşılığını yalnızca Allah'tan beklemek teşkil eder (Yûnus 10/72; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145).

İslâm'da şirke götüren bütün yollar kapatılmış, Allah'tan başkası adına yemin, adak ve kurban yasaklanmıştır (Müsned, I, 108, 118, 152, 309; Müslim, "Eḍâḥî", 43-45; Nesâî, "Ḍaḥâyâ", 34). Bu yönüyle ibadet hem insanın yaratanına bağlılığını, O'na boyun eğişini hem de onun ilâhî irade dışında her türlü eğilim, baskı ve otorite karşısında özgürlüğünü simgeler.

Genel olarak ibadetler belli davranış biçimlerinden meydana gelir ve bir kısmı sembolik anlam ifade eden bu şekiller ibadetlerin âdeta kurucu unsurunu teşkil eder. Bununla birlikte ibadetin özünü kişinin niyeti ve onun gösterişten uzak olarak içten gelen bir istekle yapılması oluşturur. Dinî terminolojide "ihlâs" denilen bu keyfiyet ibadetlerin kabulünde esastır. İbadetlerin ifası esnasında vücutla yapılan bazı hareket veya şekiller bir bakıma suyu muhafazaya yarayan kap veya özü çevreleyen ve koruyan kabuk gibidir. Kur'an'da dini yalnızca Allah'a has kılarak ibadet etmekle ilgili birçok âyet bulunduğu gibi (el-A'râf 7/29; ez-Zümer 39/2, 11, 14; el-Beyyine 98/5) Hz. Peygamber de hâlis niyet bulunmadan yapılan ibadetlerin içi boş davranışlardan ibaret olduğunu hatırlatmıştır. Amellerin niyete göre olduğunu bildiren hadis de (Buhârî, "Îmân", 41; Müslim, "İmâret", 155) esasen ibadetlerin ifasında şekil şartı sayılan kasıt ve bilincin değil içtenlik ve ihlâs anlamındaki niyetin önemini vurgular.

İbadetlerin ifasında devamlılık ve süreklilik asıldır. Kur'an'da insanın ölünceye kadar rabbine kulluk etmesi istenir (el-Hicr 15/98-99). İslâm'da dünya hayatı için âhiret, âhiret hayatı için dünya hayatı feda edilmeyerek ikisi arasında bir denge kurulmuş (en-Nûr 24/38; el-Kasas 28/77; el-Haşr 59/18-19), hem dünya hem de âhiret mutluluğu esas alınmıştır (el-Bakara 2/200-202). Bu ilke gereği Hz. Peygamber ümmetine dengeli ve itidalli bir dinî hayat tavsiye etmiş, devamlı yapılan amelin Allah katında amellerin en hayırlısı olduğunu belirtmiş, ibadetlerde aşırıya gitmek isteyen bazı sahâbîleri uyararak nefsin ve aile fertlerinin kişi üzerinde hakları bulunduğunu ve her hak sahibine hakkının verilmesi gerektiğini, kendisinin Allah'tan en çok korkan ve O'na en çok ibadet eden kişi olmakla birlikte yine de yiyip içtiğini, cinsî hayatını sürdürdüğünü ve istirahat ettiğini, İslâm'da ruhban hayatının bulunmadığını belirterek (Müsned, III, 266; VI, 226; Dârimî, "Nikâḥ", 3; Aclûnî, II, 377) din ile hiç kimsenin yarışamayacağını, aksi halde dinin ona galip geleceğini söylemiştir (Buhârî, "Îmân", 29).

İbadet Dili. İbadetlerin geçerlilik şartlarının önemli bir bölümünü şâri‘ tarafından belirlenen ve istenen belli davranış biçimleri ve şekil şartları oluşturur. İbadetlerle ilgili dinî hükümlerin zamanın ve şartların değişmesiyle değişmeyen, yorum ve ta‘lîle açık olmayan taabbüdî nitelikte hükümler olarak görülmesi de genelde bu şekil şartlarında yoğunlaşır. Namazın belirli safhalarında Kur’an’dan belli ölçüde metinlerin okunması, bunların Arapça olarak okunmasının gerekmesi, rek‘atların, rükû ve secdenin miktarları, oruçta yeme içme ve cinsel ilişki yasağı, haccın ifasında ihram, vakfe ve tavaf hükümleri böyledir. Bunlar arasında, bazı ibadetlerde aranan Arapça telaffuz şartı ve bu şarta bağlı olarak bir kimsenin ana diliyle ibadet edip edemeyeceği konusu özellikle Araplar dışındaki müslümanlar açısından ayrı bir önem taşır.

Dinin benimsenmesinde ve gereklerinin yerine getirilmesinde anlama, razı olma ve iradî seçim esas olduğundan kelime-i şehâdet, zikir, dua ve niyette Arapça telaffuz şart görülmez. Cuma ve bayram namazı hutbelerinde de cemaatin söyleneni anlaması esas olduğundan Kur’ân-ı Kerîm ile hamdele ve salvele gibi şekilleri sünnetle belirlenen dua ve zikirler dışındaki öğüt ve irşad kısmının Arapça’dan başka bir dilde okunması câiz görülmüştür (bk. HUTBE). Buna karşılık ezan ve ona bağlı olarak ikāmet (kāmet), dinin şiârı ve bir bölgede müslümanların mevcudiyetinin sembolü olarak görüldüğünden bunların Arapça orijinal şekil ve tertibiyle okunması gerekli sayılmıştır. Hanbelîler hariç üç mezhep fakihleri, Arapça okuyabilen kimsenin bulunmaması durumunda ezanın geçici bir süre için başka bir dilde okunabileceği görüşünde iseler de böyle bir mazeret olmadığında Arapça okunmasının gerektiği hususunda icmâ vardır. İslâm ümmetinin Hz. Peygamber’den bu yana uygulaması da bu yönde olmuştur.

Kur’an anlaşılmak ve gereği yerine getirilmek için indirildiğinden ve bu yönüyle fert ve toplumlar için rahmet ve şifa olduğundan Kur’an kıraatinde mânanın anlaşılmasının ayrı bir önemi vardır. Bu sebeple Arapça bilmeyenlerin Kur’an meâlini veya tefsirini okuyup onun içeriğine vâkıf olması bir ibadet değeri taşır ve Kur’an’ın namaz dışında da Arapça okunması gerekli görülmez. Bununla birlikte bir kimsenin mânasını anlamasa bile Kur’an’ın Arapça metnini okuması ve dinlemesi de başlı başına bir ibadet olarak nitelendirilmiş, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya

vesile sayılmıştır. Öte yandan Kur’an’ın nâzil oluşundan bugüne kadar korunan orijinal şekli bütün müslümanlar arasında ortak bir bağ oluşturduğu ve dinin sembollerinden sayıldığı için öteden beri İslâm dünyasında Kur’ân-ı Kerîm’in Arapça orijinal metni ibadet ve zikir maksadıyla okunagelmiştir.

İbadetlerin Arapça’dan başka bir dille yapılabilmesi tartışmaları, iftitah tekbiri dahil namazın kurucu unsur ve şekil şartlarında ayrı bir yoğunluk kazanır. Mâlikîler dışındaki İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, Arapça’sını bilmemesi veya dili dönmemesi gibi acziyet halinde namaz kılan kimsenin iftitah tekbirinin kendi dilindeki karşılığını okuyabileceği görüşünde olup Hanefî müctehid imamları böyle bir mazeret şartını da aramaz. Görüş ayrılığının sebebi, iftitah tekbirinin kendisiyle ibadet edilen bir lafız mı yoksa mâna mı olduğu konusundaki farklı yaklaşımlardır. Kur’an’da namazla ilgili olarak, “Ondan -Kur’an’dan-kolayınıza geleni okuyun” (el-Müzzemmil 73/20) buyrulduğu gibi hadislerde de kıraatsiz, Fâtiha’sız namazın geçerli olmayacağı veya eksik olacağı bildirilmiştir (Müslim, “Ṣalât”, 34-35, 38, 41-42; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 132; Tirmizî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 69, 115-116, “Ṣalât”, 116, 166). Fiilî sünnet ve gelenek de bu yönde olduğundan bütün fıkıh mezhepleri namazda Kur’an’dan bir parça okumanın (kıraat) namazın farzlarından sayıldığı konusunda ittifak etmiş, ancak belirlenmiş bir sûre olarak Fâtiha’nın okunmasının farz mı vâcip mi olduğu hususu Hanefîler’le çoğunluk arasında tartışmalı kalmıştır. Namazda Fâtiha kıraat şartını temsil ettiğinden onun meâlinin Arapça dışında bir dille okunup okunamayacağı tartışmaları da esasen namazdaki kıraat şartının böyle yerine getirilip getirilemeyeceği anlamına gelir. Bu sebeple fakihlerin Fâtiha’yla ilgili görüşleri namazdaki diğer Arapça kıraatleri de kapsar. Temel bir kural olarak namaz ancak Kur’an’ın Arapça metni okunarak kılınabilir, meâl ve tercüme onun yerine geçmeyeceğinden bunlarla namaz kılınmaz. Namaz kılacak kimse Fâtiha’yı ve Kur’an’dan birkaç âyeti de bilmiyorsa veya bunları telaffuza güç yetiremiyorsa bu bir geçici mazeret hali olup o kimseden kıraat şartı düşer, ancak vakit geçirmeden bunu öğrenir. Böyle bir kimse için bu arada kılacağı namazlarda imama uyma,

ayakta bir şey okumadan bekleme, bildiği âyet, dua ve tesbihleri okuma gibi geçici çözümler önerilir. Hanefîler’den Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed,

Fâtiha’nın Arapça’sını telaffuza güç yetiremeyen kimsenin öğreninceye kadar kendi dilindeki meâlini okuyabileceği görüşünde iken Ebû Hanîfe, böyle bir acziyeti de şart görmeyip Fâtiha’nın başka bir dildeki meâlinin okunabileceğini söyler. Ebû Hanîfe’nin Kur’an’ın tamamında mânaya öncelik verdiği, lafzı da bu anlamın kalıpları olarak gördüğü bilinmektedir. Ancak Ebû Hanîfe’nin daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği rivayet edildiği gibi Hanefî mezhebinde de İmâmeyn’in görüşü kabul görmüştür. Fakihlerin Fâtiha ve kıraat şartıyla ilgili bu görüş ayrılığı namazdaki diğer tekbir, dua ve tesbihler konusunda da geçerlidir. Fâtiha’nın, namaz için yeterli diğer sûre, âyet ve dualarının ezberlenmesinde bir güçlük bulunmadığı, bu konuda zorlananlara ise dinî açıdan âzami kolaylığın sağlandığı, ayrıca İslâm’ın âdeta şiârı olmuş namaz ibadetinin bütün müslümanlarca ortak bir dille kılınmasının birçok fayda taşıdığı açıktır. Bundan dolayı İslâm tarihi boyunca bütün müslüman toplumlarda namaz Kur’an’ın aslı ile kılınmış, Hanefî âlimlerinin özellikle yeni müslüman olanları düşünerek getirdikleri kolaylığa da fazla ihtiyaç duyulmamıştır. Öte yandan bütün dinlerde ibadetlerin belli ölçüde biçimsellik ve sembolizm içerdiği, ibadetin etkinliğinin yalnız okunan metinlerin muhtevasında değil ses ve akislerinde de yattığı, kutsal dilin ilâhî huzur ve bereketten gerekli nasibi almayı sağlayan ilâhî bir vasıta olduğu bilinmektedir. Diğer semavî dinler veya büyük dinî geleneklerde de durum farklı değildir. İlâhî mesajın tebliğ aracı olarak seçilen kimsenin şahsıyla bütünleştiği Hıristiyanlık ve Budizm’de belli bir ibadet dilinin bulunmamasına karşılık mesajın kutsal bir metin halinde şekillendiği Yahudilik ve Hinduizm’de ibadet yalnız kutsal metnin diliyle yapılabilir. Tevrat ibadet amacıyla İbrânîce’den, Vedalar da Sanskritçe’den başka dille okunamaz.

İfanın Sonuçları. İbadetlerle ilgili hükümler yalnızca kul ile Allah arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda ferdin yakın çevresiyle ve toplumla ilişkilerini de doğrudan veya dolaylı olarak etkiler. Ferdî niteliği baskın görünen namaz ve oruç ibadetinin bile kötülüklerden uzak durma, toplumsal kaynaşmayı, huzur ve sükûnu sağlama, yoksullara yardım elini uzatma gibi dışa akseden olumlu sonuçları vardır. Bu özellik zekât, hac, kurban, kefâret gibi ibadetlerde daha belirgindir. Son dönemlerde ibadetlerle hukukî ilişkilerin ayrı ayrı ele alındığı telif tarzı hariç tutulursa fıkıh literatüründe ibadet konularının insan ilişkilerinin hukukî ve ahlâkî yönlerinin, ayrıca ferdî, içtimaî ve siyasî hayatın bir bütün

halinde ve bir sistem çerçevesinde ele alınmış olması, İslâm dininde ibadetlerle diğer alanların birbirini tamamlayan parçalar olduğunu, dinin de bu bütünlük içinde kavranması ve yaşanması gerektiğini vurgulamak içindir.

İslâmî öğretide amel imandan bir parça sayılmadığı, kelime-i şehâdette özeti bulunan iman esaslarını kabul ve tasdik eden herkes ameli ne olursa olsun müslüman sayıldığı için ibadetlerin dinin öngördüğü şekilde yerine getirilmesinin İslâm toplumunun üyesi sayılma gibi hukuk düzenine taşan içtimaî sonuçları yoktur. Bununla birlikte ezan, cemaatle namaz dinî hayatın simgeleri sayıldığı için bunların müslüman bir toplumda açıkça ve tamamıyla terkedilmesinin İslâm'la bağdaşmadığı kabul edilmiştir. Zekât vermeyenlere karşı sert yaptırımların uygulanabilmesi, zekâtın ibadet olmaktan çok ihtiyaç sahiplerinin haklarını ilgilendirmesi sebebiyledir. Zekâta tâbi mallarda gizli mal-açık mal ayırımı yapılıp birinci grupta ferdî sorumluluğun, ikinci grupta devlet eliyle toplama ve dağıtmanın esas alınması da bu çerçeve içinde mütalaa edilmiştir. Bunun ötesinde ibadet yükümlülüğü neticede yaratana karşı bir kulluk borcu olduğundan ilke olarak karışılmaz, kişilere bu yönde baskı yapılmaz, sadece eğitim ve icra imkânı vermekle yetinilir. İslâm hukuk doktrininde hâkim olan "özel hayatın gizliliği" ilkesi ve tecessüs yasağı da böyle bir müdahaleye engel teşkil eder. İbadetlerde niyet ve ihlâs esas olduğundan baskı uygulanmasının kişiyi ikiyüzlülüğe sürükleyeceği ve bu şekilde yapılacak ibadetin Allah katında makbul sayılmayacağı açıktır. Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak sâlih amel işleyenlerin büyük mükâfat alacağı, buna karşılık ilâhî emirlere itaat etmeyenlerin çetin bir azaba uğratılacağı belirtilmiş (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣâliḥ", "seyyiʾe" md.leri), özel olarak da namaz ve zekât gibi ibadetlerin yerine getirilmesinin mutlu sonuçları, terkedilmesinin doğuracağı dünyevî ve uhrevî felâketler vurgulanmış (a.g.e., "ṣalât", "zekât" md.leri), ancak herhangi bir dünyevî müeyyideden söz edilmemiştir. Esasen dünyevî cezalar birtakım ferdî ve içtimaî hakları ihlâl etmenin karşılığıdır. Böyle bir ihlâlde, aynı zamanda Allah'ın emrine karşı gelinmiş olması veya tamamen Allah hakkının söz konusu olduğu ibadetlerin yerine getirilmemesi hususu daha çok uhrevî cezanın konusuna girmekte ve ancak tövbe veya Allah'ın affıyla düşebilmektedir. Bununla birlikte fıkıh âlimlerinin namazı alenen terkedenlere, namaz kılmamakta ısrar edenlere, yahut ramazanda alenen oruç tutmayanlara karşı bazı

yaptırımların uygulanmasını önermeleri, böyle bir davranışı söz konusu ibadetleri red ve inkâr şeklinde yorumlamaları veya toplumun genel kabulünü ve kamu düzenini bozucu, başkalarına kötü örnek olucu nitelikte görmeleriyle izah edilebilir. İnkâr ve red anlamına gelecek tutum ve davranışlar dışında ibadetlerin yapılmaması halinde uygulanması istenen müeyyideler genellikle ta‘zîr çerçevesinde kalmış olup bu da zamana ve şartlara göre değişen bir özellik taşır. Nitekim fıkıh kitaplarında yer alan ve bir kısmı son derece sert olan maddî yaptırım önerilerinin İslâm tarihi boyunca genellikle uygulamaya aksetmediği ve daha çok toplumsal tepki veya bazı idarî tedbirlerle yetinildiği görülmektedir.

İbadetleri yerine getirmenin mânevî ve uhrevî hayata yönelik en belirgin sonucu kişinin uhdesinden böyle bir yükümlülüğün kalkmış olmasıdır. İbadetleri belirlenen şartlara uygun şekilde yerine getiren kimseden o ibadeti ifa yükümlülüğü düşer. İbadeti yapmış olmaktan dolayı kişinin Allah katında ne ölçüde sevap elde edeceği konusu, yerine getirilen görevin niteliğine ve kişinin samimiyetine bağlı olarak kul ile Allah arasında kalan bir meseledir. Yapılan ibadetin sevabını bir başkasına bağışlama da böyledir. Fakihlerin çoğunluğu, daha çok sosyal boyutu olan malî ibadetlerden ve meselâ Kur’an okumaktan elde edilecek sevabın başkasına bağışlanabileceği hususuna iyimserlikle bakmış ve sevabın bağışlanan kimseye ulaşmasının Allah’ın dilemesine bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ihtimal evlâdın anne ve baba gibi yakınlarına yaptığı bağışlarda daha fazla kuvvet kazanmakta, ücret karşılığı yapılan ibadetlerde ise hâlis niyeti ve ihlâsı zedeleyici tavırlara bağlı olarak bir hayli zayıflamakta veya ortadan kalkmaktadır. Bu çerçevede Kur’an ve dinî ilimleri öğretme, imamlık ve müezzinlik yapma karşılığında ücret alınıp alınamayacağı meselesi doktrinde tartışılmış, sosyal bir zaruret olması bakımından bu hizmetler karşılığında ücret

almanın câiz olduğu özellikle ileriki dönemlerde yaygın bir kabul görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 947-948; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣâliḥ”, “seyyiʾe”, “ṣalât”, “zekât” md.leri.; Müsned, I, 108, 118, 152, 309; III, 266, 318, 366; VI, 226; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1, “Îmân”, 1, 29, 41, “Ez̠ân”, 1, 18, 160, “Ṣalât”, 1, “Cumʿa”, 3, “ʿÎdeyn”, 3, “Zekât”, 3, 64, “Ḥac”, 1, 67, “Nikâh”, 5, “Ṭalaḳ”, 11, “Cezâʾü’ṣ-Ṣayd”, 22-24, “Meġāzî”, 51, “İʿtisâm”, 12; Müslim, “Îmân”, 10, “Ṣalât”, 1, 34-35, 38, 41-42, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 1, 3, “Cenaʾiz”, 105, 108, “Ḥac”, 147, 407-408, “Mesâcid”, 68, “Eḍâḥî”, 7, 43-45, “İmâret”, 155; İbn Mâce, “Ez̠ân”, 1, “İḳāmet”, 58, 77, “Ṭıb”, 10, “Zühd”, 26; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 31, “Ṣalât”, 73, 132-144, “Menâsik”, 26, “Etʿime”, 40, “Ṭalaḳ”, 11; Tirmizî, “Îmân”, 9, “Ṭahâret”, 3, “Ṣalât”, 25, 116, 166, “Ḥac”, 6, “Etʿime”, 27, “Feżâʾilü’l-cihâd”, 16, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 69, 115-116; Nesâî, “Ṭahâret”, 59, “Ez̠ân”, 1, “Ṣalât”, 8, “Ṣalâtü’l-ʿîdeyn”, 1, “İstisḳāʾ”, 3, 4, 12-13, “Menâsik”, 220, “Ḍaḥâyâ”, 34, “Ṭalaḳ”, 24; Dârimî, “Ṣalât”, 42, “Nikâh”, 3; Şâfiî, el-Üm, I, 87-89, 106; a.mlf., er-Risâle, s. 48-49; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 62-64, 74, 76; IV, 420; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. Emîn Abdülmecîd el-Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 74; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), V, 214-215; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 233, 254, 275-280; VIII, 191, 193-196; Serahsî, Uṣûl, I, 26-56; a.mlf., el-Mebsûṭ, I, 35-38; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 237-238, 246-247; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 23-25; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 366-367; III, 128; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 558; IV, 1665, 1923; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 110-113, 130-131, 194; IV, 191; V, 48; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 106, 108, 112; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 63, 126-130, 141, 158-160; V, 463, 555-558; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 291; Ebû Şâme, Kitâbü’l-Bâʾis̠ ʿalâ inkâri’l-bidâʾi ve’l-ḥavâdis̠ (nşr. Meşhûr Hasan Selemân), Riyad 1410/1990, s. 100 vd.; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 126; VI, 80; XVI, 149; Nevevî, el-Mecmûʿ, III, 289-294, 374-381; Mevsılî, el-İḫtiyâr, I, 104; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân, I, 88-91; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 166-172; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, III, 434-438, 442-454, 595; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, I, 22-26; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, Küveyt 1413/1992, I, 293-294; a.mlf., el-Burhân, I, 464-467; Şâtıbî, el-İʿtiṣâm, I, 37-45; Aynî, el-Binâye, II, 120-129; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 85; II, 340; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neżâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 46-53; a.mlf., el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), I, 307; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 61, 151-

152, 159-160; II, 344; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâ᾿ir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 24-25; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâ῾, I, 331; IV, 16; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 68-69; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr, I, 537; Desûkī, Ḥâşiye ῾ale'ş-Şerḥi'l-Kebîr, I, 231-239; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 251-252; V, 125, 322, 325-327; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 106, 483-485, 521-522; II, 407; a.mlf., Mecmû῾atü'r-resâ᾿il, I, 152-198; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâ᾿, II, 377; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, IX, 310-363; Elmalılı, Hak Dini, I, 9-18; IV, 2844, 3013; M. Abdülazîm Zürkānî, Menâhilü'l-῾irfân fî ῾ulûmi'l-Ḳur᾿ân, Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 56-60; Tâhirülmevlevî, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, İstanbul 1963, s. V-XIX, 1-33, 35-40 vd.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 227-289; Hikmet Bayur, "İbadet Dili", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 151-158; a.mlf., "Kur'ân Dili Üzerine Bir İnceleme", TTK Belleten, XXII/88 (1958), s. 599-605; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1975, s. 24-27, 90-91; a.mlf., "Zekât", İA, XIII, 495-496; a.mlf., "Cuma", DİA, VIII, 86; M. Mustafa el-Merâgī, Baḥs̱ fî tercemeti'l-Ḳur᾿âni'l-Kerîm ve aḥkâmihâ (nşr. Selâhaddîn el-Müneccid), Beyrut 1401/1981, s. 9-49; Ömer Süleyman el-Eşkâr, Maḳāṣıdü'l-mükellefîn, Küveyt 1401/1981, s. 20-30, 265-295, 342-344; M. Ebü'l-Feth el-Beyânûnî, el-῾İbâde, Kahire 1404/1984, tür.yer.; Muhammed İkbal, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 218; Yûsuf el-Kardâvî, el-῾İbâde fi'l-İslâm, Kahire 1405/1985, tür.yer.; Mehmet Bayrakdar, İslâm İbadet Fenomenolojisi, Ankara 1987, s. 5, 11-12, 21; M. Zâhid Kevserî, İḥḳāḳu'l-ḥaḳ, Kahire 1408/1988, s. 48-50, 56-64; İbrâhim b. Âmir er-Ruhaylî, Mevḳıfü ehli's-sünne ve'l-cemâ῾a min ehli'l-ehvâ ve'l-bidâ᾿î, Medine 1415, I, 336-457; II, 511-686; Habil Şentürk, Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı, İstanbul, ts. (Bahar yayınevi), s. 104-111; Hidayet Aydar, Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi, İstanbul 1996, s. 350-408; M. Sait Şimşek, Fâtiha Sûresi ve Türkçe Namaz, İstanbul 1998, s. 91-113; Osman Keskioğlu, "Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakihin Yazdıkları", AÜİFD, VIII (1961), s. 89-93; Muhammed Akale, "en-Niyâbe fi'l-῾ibâde", Mecelletü't-Teşrî῾a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, II/4 (1406/1985), s. 91-149; Heffening, "İbâdât", İA, V/2, s. 687; "Âyet", Mv.Fİ, I, 105-107; "İcâre", a.e., II, 220-223; a.e., "İsti῾âne", VII, 141-143; "Ṣalât", Mv.F, XXVII, 53-55; "῾İbâde", a.e., XXIX, 256-258; H. G. Bousquet, "'Ibādāt", EI² (İng.), III, 647-648; Abdülkadir Şener, "Abdest", DİA, I, 69; İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel", a.e., III, 16-20; Rahmi Yaran, "Bid'at", a.e., VI,

129-131; Ali Bardakoğlu, “Bedel”, a.e., V, 298-299; a.mlf., “Edâ”, a.e., X, 389-392; a.mlf., “Hak”, a.e., XV, 142-144; Abdurrahman Çetin, “Ezan”, a.e., XII, 36; Salim Öğüt, “Hac”, a.e., XIV, 389.

Ferhat Koca

2. Tasavvuf.

Sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn zamanında yaşamış olup sûfîlerin öncüleri kabul edilen takvâ sahibi müslümanlar ibadet üzerinde hassasiyetle durdukları ve çok ibadet ettikleri için “ubbâd” dünyadan çok âhirete önem verdikleri için “zühhâd” diye tanınmışlardı. Tasavvuf döneminde de nitelikli ibadetten beklenen feyiz ve sevabın daha çok olması için zühd gerekli görülmüştür.

İbadetlerin daha çok bâtınî özellikleri, ruhu ve özü üzerinde duran sûfîler bundan başka ihlâs, huşû, Allah sevgisi ve korkusu gibi gönül hallerini; sabır, şükür, tevazu, cömertlik, af, merhamet gibi ahlâk esaslarını; kısaca kalp temizliğine, ruhun olgunlaşmasına vesile olan ve sonuçta insanı Allah’a yaklaştıran her türlü iyi halleri ve davranışları ibadet sayarlar. Tasavvufta ibadet kavramının bu kapsamlı anlamı “ubûdiyyet” kelimesiyle ifade edilmiştir.

Sûfîlere göre ibadet ve ubûdiyyet Allah’ın rızâsını kazanmak, ona yaklaşmak ve onun huzurunda olmak için vazgeçilmez bir araçtır. Kişi her şeyi bir yana bırakarak Allah’ın huzurunda ve onunla birlikte olduğunun bilincine erince amaca uygun şekilde ibadet etmiş olur. Hz. Peygamber “ihsan” kavramıyla (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) bu hususu belirtmiştir. Allah Teâlâ, “Bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl” (Tâhâ 20/14) buyurmak suretiyle gafletle ibadet edilmemesi ve namazın bilinçli kılınması konusunda uyarıda bulunmuştur (Serrâc, s. 209; Gazzâlî, I, 116). Allah’a çok yakın olan ve O’nun dostluğunu kazanan velîler de dahil olmak üzere bütün müslümanlar her zaman bu araca muhtaçtır. “Yakīn gelinceye kadar rabbine ibadet et” (el-Hicr 15/99) meâlindeki âyeti yanlış

yorumlayan sûfî görünümlü bazı kişiler, yakīn mertebesine ulaşan ve kalbi temiz olan kimselerin artık bu mertebeden sonra ibadet ve ubûdiyyete ihtiyaçları kalmayacağını ve onlardan yükümlülüğün düşeceğini, kulluktan kurtulup özgür olacaklarını iddia etmişlerdir (Serrâc, s. 531, 538). "Ârifler dinî yükümlülüğün düşeceği bir mertebeye ulaşırlar mı?" şeklindeki bir soruya karşılık ünlü sûfî Cüneyd-i Bağdâdî böyle bir mertebenin varlığından bahseden bir zümrenin bulunduğunu, ancak bu iddiayı ileri sürenlerin hırsızlardan daha kötü olduklarını, âriflerin sadece ibadet ve taatle Allah'a eriştiklerini ifade ettikten sonra kendisinin bin yıl yaşasa bile amelinden zerre kadar eksiltmeyeceğini söyleyerek cevap vermişti (a.g.e., s. 208; Sülemî, s. 159; Kuşeyrî, I, 106). Tasavvufun doğuş döneminde mutasavvıf olduğunu iddia eden bazı kişiler tarafından ileri sürülen, yükümlülüğün düşeceği bir mertebenin bulunduğu şeklindeki görüş daha sonra ibâhiyye, hulûliyye, bâtıniyye gibi şeriat dışı hareketlerde devam ederek çeşitli biçimlerde günümüze kadar gelmiştir.

Tasavvufta kulluğun ibadet, ubûdiyyet ve ubûdet olmak üzere üç şekli vardır. İbadet ilme'l-yakīn, ubûdiyyet ayne'l-yakīn, ubûdet de hakke'l-yakīn mertebesindeki sâlikler için söz konusudur. İbadet ve ubûdiyyet daima rab ve mevlâ kavramlarını çağrıştırır. Kendini abd olarak gören Allah'ı rab, kendini âbid olarak gören O'nu mâbud ve mevlâ olarak görür.

Mutasavvıflar farz ibadetlerin insanı Allah'a yaklaştıracağına, farzlardan sonra yapılan nâfile ibadetlerin bu yakınlığı daha da arttıracağına ve kulu mevlâsına ulaştıracağına inanırlar. Hadiste de belirtildiği üzere bu durumda Allah kulun gören gözü, işiten kulağı olur" (Buhârî, "Riḳāḳ", 38). Bu sebeple sûfîler nâfile ibadetlere büyük önem verirler.

Sûfîlere göre ibadet cehennemden kurtulmanın ve cennete girmenin aracıdır. Bu amaca ulaşmak niyetiyle ibadet etmek câizdir. Ancak ibadet ve ubûdiyyetin en yüksek derecesi, hiçbir karşılık beklemeden sırf rızâsını kazanmak ve emrine uymak için Allah'a tapmaktır. Özellikle Râbia el-Adeviyye'den itibaren bu anlayış sûfîlerin ortak görüşü haline gelmiştir (Attâr, s. 83). Sûfîler sevap için ibadet edeni ücret almak için çalışan işçiye benzetirler.

Azîmet ve ruhsat açısından da ibadetler üzerinde duran sûfîler, ruhsat ve

kolaylık esasına göre ibadet etmeyi avam için câiz görürken kendileri daima azîmet ve ihtiyatı esas alır, nicelik ve nitelik bakımından ibadetleri en mükemmel şekilde yerine getirmeye çalışırlar. İbn Hafîf, bir derviş için te'vil yapmaktan ve ruhsata yönelmekten daha zararlı bir şeyin bulunmadığını söyler (Sülemî, s. 210, 465, 488). Tasavvuf kaynaklarında bunun sayısız örneği bulunmaktadır.

Sûfîlerin farz ve nâfile ibadetlerin yanı sıra ahzâb ve evrâd okuma, semâ ve zikir yapma gibi ibadetleri de vardır. Halvethânelerde ve çilehânelerde inzivaya çekilmek, türbeleri, tekkeleri, meşâyihi ziyaret etmek, temessüh ve teberrük de tasavvuf ve tarikat ehlinin telakkilerince ibadet şekilleridir. Ayrıca sohbet meclisleri de ibadet olarak anlaşılır. Sûfîlerin bu özel ibadet şekilleri üzerinde geniş olarak durmaları, zâhir ulemâsı tarafından bunlara farzlardan daha fazla önem verilmesi olarak yorumlanmış ve şiddetle tenkit edilmiştir. Bazı sûfîlerin ibadeti, "nefsin arzularına muhalefet etmek" şeklinde tanımlamaları ve bu muhalefeti nefse eziyet etme derecesine vardırmaları da tenkit konusu olmuştur.

"Göklerde ve yerde olan her şey, güneş, ay, yıldızlar, dağlar Allah'a secde eder" (el-Hac 22/18) meâlindeki âyeti her şeyin Allah'a ibadet ettiği şeklinde tefsir eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların Allah'a muhtaç olmaları O'na ibadet etmeleri anlamına gelir. İbnü'l-Arabî buna zâtî, aslî ve fıtrî ibadet adını vermektedir. İnsanların iradeleriyle yaptıkları ibadetler ise özel nitelikteki ibadetlerdir (el-Fütûḥât, II, 328, 353, 539; IV, 118,197).

Abdurrahman-ı Câmî sûfîlerle Melâmîler'i hak tâlibi; zâhid, fakir, hâdim ve âbidleri de âhiret tâlibi olarak görür. Ona göre haz alarak ibadet edene "âbid", külfetle ibadet edene "müteabbid" denir. Bir de ibadette riyakâr olanlar vardır (Nefeḥât, s. 9, 12). Melâmîler ibadetin samimi olması için gizli tutulmasına önem verir, her çeşit farz ve nâfile ibadetleri bu çerçevede yerine getirmeye özen gösterirler. Câmî, Kalenderîler'in de Melâmîler'in yolunu tuttuğunu, ancak bunların farz ibadetlerle yetindiklerini, Kalenderî olduklarını söylemekle birlikte gerçekte zındık olan diğer bir zümrenin ise günahı insanları incitmekten, sevabı onlara iyi davranmaktan ibaret görüp bunun dışında ibadet kabul etmediklerini söyler (a.g.e., s. 11). Mezhepler tarihi literatüründe İslâm dışı kabul edilen gruplar da ibadeti gerekli görmez

(bk. GĀLİYYE; İBÂHİYYE).

Tasavvufta, kendilerini tamamen Allah'a verdikleri ve bilinçlerinin yeterince yerinde olmadığı kabul edildiği için "meczup" diye anılan zümre mensupları dünya ile ilgilenmedikleri gibi ya hiç ibadet etmezler veya ibadet ederken kurallara uymazlar. Sûfîler ara sıra ibadet eden meczupların Allah'ın velî kulları olduklarını, ancak yükümlülüğün temeli olan akıl melekesine tam olarak sahip bulunmadıkları için ibadetle yükümlü olmadıklarını ileri sürerler. İbn Haldûn, "İbadet olmadan velîlik olmaz" diyerek meczupların velîliğini inkâr eden fakihleri hatalı bulur ve velîliğin Allah'ın dilediğine verdiği bir lutuf olduğunu, ibadete bağlı bulunmadığını söyler (Muḳaddime, I, 102).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Îmân", 37, "Riḳāḳ", 38; Müslim, "Îmân", 1; Muhâsibî, el-Veṣâyâ͗, Beyrut 1986, s. 136, 204, 355; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâ͗ (nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1965; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1960, s. 203-231, 531, 538; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 58; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 186-271; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 159, 210, 465, 488; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 171, 195, 223, 227, 295; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1385/1966, I, 106; Gazzâlî, İḥyâ͗, I, 116; IV, 301, 361; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâ͗, Tahran 1346 hş., s. 83; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1960, s. 541; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ, s. 83, 187; a.mlf., el-Fütûḥât, II, 308, 328, 353, 539; III, 402, 437; IV, 102, 118, 172, 197, 199, 310; Mevlânâ, Mesnevî, I, 371; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 90-167; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 102; a.mlf., Şifâ͗ü's-sâ͗il, Ankara 1957, s. 107; Câmî, Nefeḥât, s. 9, 11, 12, 13; Ankaravî, Minhâcü'l-âbidîn, Bulak 1250, s. 164, 198; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire 1966, s. 561; İbrahim Hakkı Erzurumî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1310, s. 430; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 135, 177.

Süleyman Uludağ

D) Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet.

Dinî hayatın ayırıcı özelliği olan tabiat üstü yüce bir varlıkla veya kısaca Tanrı'yla ilişki insanda inanç, ibadet, tecrübe, bilgi ve etki boyutları çerçevesinde ortaya çıkar. Psikolojik açıdan ibadet, insanla Tanrı arasındaki ilişki ve iletişimin insana ait söz, beden duruşu ve hareketler gibi sembolik eylemlerle ifadesi olarak anlaşılır. Dua, dinî âyin ve tören gibi tapınma şekillerini de içine alan geniş anlamıyla ibadet ferdin kendisini Tanrı'ya çok yakın hissettiği, O'nunla derûnî münasebetler içinde bulunduğu hissini veren özel bir tecrübe ve bu tecrübeye dayalı her türlü eylem ve işlemdir, dinî hayatın uygulamaya yönelik ifadesidir. Buna göre kutsal zaman ve mekânlara saygı, ilâhî irade ve kâinat hakkında geniş bir yorum sistemine bağlı olarak yapılan törensel eylemler ve âyinler, belli bir sonuca ulaşmak için yapılan bütün özel törenler (tahâret, dua, oruç, kurban vb.) ibadet kavramı içerisinde ele alınabilir (Wach, s. 28).

Dindar insanın tapınma eylem ve işlemleri olarak ibadet geçici ve tesadüfî bir olay değil dinî hayatın esaslı ve gerçek bir ifadesi olarak kabul edilir. Bu kapsamıyla ibadet dinî hayatla o kadar sıkı bir bağ içerisindedir ki ibadet olmadan dinin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği bile şüphelidir. Bu açıdan ibadet psikolojiye indirgenemez ve psikoloji tarafından da açıklanamaz, ancak ibadetin insan üzerindeki etkileri incelenebilir.

William James, Gordon W. Allport, Paul E. Johnson, Carl Gustav Jung, Viktor E. Frankl, Becker, Fr. Maslow gibi bilim adamlarına göre dinin fert üzerindeki asıl etki ve fonksiyonu onda güçlü, uyumlu, bütünleşmiş, sağlam yapılı bir kişilik oluşturmasıdır. Din psikolojisi araştırmalarından elde edilen sonuçlar da bunu desteklemektedir. Muhammed İkbal de aynı görüşü felsefî ve metafizik düzlemde kuvvetle savunmuştur (İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 18, 200, 207). Bu anlayışa göre dinî inanç ve değerler, ibadet ve törenlerle dünya hayatına ilişkin dinî açıklamalar insan hayatına bir anlam ve amaç kazandırır; insanlar arası

ilişkileri düzene koyar; kişinin zihinsel açmazlarını çözer. Ayrıca dinin insanı davet

ettiği ve yönlendirdiği ideallerle oluşturduğu cemaat hayatı kişiye bir kimlik kazandırır; cinsellik ve saldırganlık dürtülerinin ıslah edilip faydalı duruma getirilmesine hizmet eder; ruh sağlığını koruyucu, ruhî meseleleri tedavi edici etkiler yapar (Allport, s. 89-93; Johnson, s. 231-251). Dinin, insanın iç dünyası ile tabii ve toplumsal çevre arasında denge ve uyum kurmasına yardımcı olmasında ve insana kişilik yapısındaki güçleri bütünleştirme imkânı vermesinde ibadetin büyük payı vardır (Argyle-Hallahmi, s. 201-203).

Dinî hayatın temel unsuru olarak ibadetin etkisi tek bir alanla sınırlandırılamaz. Bu bakımdan tapınma, insanın şahsî ve mânevî cephesiyle birlikte etki ve sonuçlarını iletme aracı olan bedenî ve maddî yönünü de etki altına almakta ve bu şekilde insan hayatının bütününü kuşatabilmektedir (Wach, s. 26). İbadetin fert ve toplum hayatına yaptığı kabul edilen bu etkiler alanında sürdürülen özel araştırma ve incelemeler henüz yeterli olmamakla birlikte mevcut çalışmalar ve teorik değerlendirmeler konu hakkında bir fikir verebilmektedir. Meselâ Amerika Birleşik Devletleri’nde 10.000 kişiye uygulanan çok sayıda psikolojik test sonucunda, dine inanan veya bir mezhebin kilisesine devam eden kişilerin bunu yapmayanlardan daha sağlam bir kişiliğe sahip oldukları tesbit edilmiştir (Link, s. 20, 105). Türkiye’de oruç psikolojisi üzerine yapılan bir alan araştırmasında ankete katılanların % 75’inin oruç tutmanın kişiliği geliştirdiği kanaatine sahip oldukları görülmüştür.

Bazı araştırmalar, dua ve ibadetin kişiliğin yeniden yapılanması için en önemli vasıta olduğunu ortaya koyarken (Wulf, s. 167-168) bazıları da fiziksel ve ruhsal sağlığı koruyucu veya tedavi edici rolü üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Dinî bir hayat yaşamanın ruh sağlığı yönünden büyük önemini en etkili biçimde dile getirenlerin başında Jung gelmektedir. Ona göre dinî inanç, dua ve törenler, bilinç dışının beklenmedik ve tehlikeli etkilerine karşı birer savunma aracı, bilinç dışı güdülerle en güvenli ilgilenme yolu, kişinin ruhsal dengesini koruyucu duvarlardır (Din ve Psikoloji, s. 33, 73). Pruyser de ibadetin savunucu kullanımdaki enerjileri yeniden yönlendirdiğini, böylece ibadet edenin belirgin olmayan gizli

güçlerini daha çok realize ederek yeni bir şekle soktuğunu söyler. Ona göre ibadet eden kimse sevgi ve bağlanma gücünü arttırma çabasında yeni kuvvet kazanmaya doğru atılım içindedir. Bazı ibadetler yaparak zinde kalabilen âbid de âşık gibi fiziksel olarak şevkli, coşkulu ve sevinçlidir. İbadetin etkileri aynı zamanda bir kimsenin estetik bir şaheseri seyrettiği zaman kazandığı estetik yücelmeye benzer (A Dynamic Psychology of Religion, s. 182-183).

Genç yaşlarda düzenli ve istekli bir şekilde dinî faaliyetlere katılan, ibadetlerini yerine getiren, kısaca aktif bir dinî hayat yaşayan kimselerin, dinî ilgi ve aktivitesi zayıf olanlardan çok daha uyumlu bir kişilik yapısı geliştirmeye eğilimli oldukları bazı araştırmalarla teyit edilmiştir. Böylece yaşlılığa ve bunun getirdiği sorunlara katlanmak gibi sıkıntılı gelişmelere uyum göstermede ibadetlerin önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır (Hurlock, s. 824-826). Ölüm korkusu üzerine yapılan araştırmalarda bu durum çok daha açık olarak görülmektedir. Dinî görevlerini yerine getiren kimselerin getirmeyenlere göre daha az ölüm korkusu içinde yaşadıkları ve ölümü soğukkanlı karşıladıkları, ölümcül derecede hasta olanlar içinde haftalık dinî âyinlere katılanların % 10’unun en az ölüm korkusuna sahip oldukları tesbit edilmiştir (Meadow-Kahoe, s. 330).

Türkiye’de bir grup İlâhiyat Fakültesi öğrencisi üzerinde yapılan ankete dayalı alan araştırmasında öğrencilerin namaz, oruç, dua, tövbe, sadaka gibi dinî pratikleriyle psikososyal uyumları arasındaki ilişki anlaşılmaya çalışılmıştır. Sonuçta kendini kabullenme, kendini ifade etme, etkinlik, sosyallik, sorumluluk gibi kişilik değişkenleriyle ibadetleri yerine getirme arasında olumlu bir ilişkinin varlığı tesbit edilmiştir (Hayta, s. 112-150).

Dua ve ibadetin tedavi edici etkileri konusunda teorik ve deneysel çalışmaların varlığı bilinmektedir. Birçok din psikologu dua ve ibadeti mükemmel bir ruhî tedavi aracı olarak değerlendirme eğilimindedir (Allport, s. 80; Johnson, s. 237-240; Vergote, s. 267-268). Meselâ Johnson’a göre ibadet tedavi edici bir tecrübedir. Çünkü ibadet erişilebilir en yüksek gerçekliği arar. Ciddiyet ve samimiyetle ibadet eden kişi kendisine ve yaratıcısına karşı dürüst olmaya gayret gösterir ve daha değerli olmak için çaba sarfeder (Psychology of Religion, s. 249).

Bazı ruhsal hastalıkların iyileştirilmesinde dua ve ibadet terapisinin iyi sonuçlar verdiğine dair gözlem ve tesbitlere rastlamak mümkündür (Drake, s. 135). Nitekim bazı araştırmalar, dindarlar arasında intihar oranının dindar olmayanlara göre % 50 daha düşük olduğunu, dindarlarda rastlanan ruh hastalıklarının dindar olmayanlara göre daha az olduğunu ortaya koymaktadır (Argyle, s. 5-6; Gorsuch, XXXIX [1988], s. 216). Aynı kaynaklar, dinî görevlerini yerine getiren kimselerin daha az içki, uyuşturucu ve sigara kullandıkları, gayri meşrû cinsel ilişkilerden uzak durdukları için dindar olmayanlara oranla daha sağlıklı olduklarını ortaya koyan araştırmalara yer vermektedir.

İbadetler, kişinin sosyal davranışları ve ilişkileri üzerinde de olumlu etkiler yapmaktadır. Uysal'ın oruç araştırmasında çeşitli faktörlere bağlı olarak oruç ibadetinin kişilere itibar kazandırma ve iletişim kurmada, kolaylık gösterme ve yardımlaşmada etkili olduğu görülmüştür. Bunun yanında orucun özellikle sabır, hoşgörü, merhamet, sevgi, şefkat gibi başka insanlara dönük duyguların yaşanmasında daha etkili olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca oruç tutan kişilerin toplumda başkaları tarafından olumlu kişilik özelliklerine sahip, benlik değerleri yüksek kişiler olarak algılandığı belirlenmiştir (PsikoSosyal Açıdan Oruç, s. 116-122, 152-166). Sonuçta orucun ferdin sosyal dünyasındaki diğer birçok davranışını da etkilediği anlaşılmaktadır (a.e., s. 176-200).

Bazı araştırmalar, ibadet vecîbelerini yerine getiren dindar kişilerin toplumun en az ön yargılı kesimini meydana getirdiğini, hatta farklı ırktan insanlara hoşgörünün ve buna bağlı olarak gelişen diğer sosyal ilişki ve faaliyetlerin belirgin kaynağının ibadet ve dinî bağlılık olduğunu ortaya koymaktadır (Gorsuch, XXXIX [1988], s. 216; Meadow-Kahoe, s. 177). Yardım severlik ve diğerkâmlık üzerine yapılan araştırmalarda da dindarların başkalarına karşı daha fazla yardım sever oldukları tesbit edilmiştir. Bundan hareketle bazı din psikologları, sosyal ilişkilerin söz konusu edildiği durumlarda olumlu bir dinî tutumun başkalarının iyiliğini düşünmeye yönelik ilgiyi güçlendirdiğini veya faydalı olan yetenekleri kullanarak insanların olumlu yönde daha çok gayret göstermelerine yardımcı olduğunu belirtmektedir. Nitekim sosyal destek üzerine yapılan birçok araştırma ibadetlerin bu yöndeki olumlu etkilerini ortaya koymuştur. Düzenli bir ibadet hayatının beden ve ruh sağlığı, mutluluk, uzun ömürlülük

bakımından da yararları olduğu açığa çıkmıştır. Bu tür sosyal destekler yardımlaşma, duygu ortaklığı, problemleri

dinleme, tavsiyede bulunma, sosyal çevreyle bütünleşme gibi temel unsurlardan oluşur (Argyle, s. 10).

Din ve ibadet hayatının ahlâkî seviye-yi yükselttiği de bilinmektedir. Richardson'un araştırmalarına göre bunun sebebi, dindar kimselerin diğerlerine göre davranışlarını daha iyi kontrol etmesi, daha disiplinli ve sorumlu bir hayat yaşamasıdır (Argyle, s. 5-6; Gorsuch, XXXIX [1988], s. 216). Dindar insanların kibarlık ve dürüstlükleriyle bilindikleri, dindarlar arasında boşanma oranının daha az olduğu yine araştırmalarla ortaya konmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm, canlı cansız her varlığın Allah ile kulluk ilişkisi içerisinde olduğunu, fıtrî ve derunî bir bağ ile Allah'a yöneldiğini haber vermektedir. Göklerde ve yerde olan her şey kendi varlık tarzına ve ifade biçimine göre Allah'ı anmakta, O'na boyun eğerek secde etmekte, O'nu övgü ile anıp yüceltmekte, dua ve ibadetle O'na yakınlaşmaya çalışmaktadır (er-Ra'd 13/15; en-Nahl 16/48, 49; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41). Çünkü yüce Allah kâinatı ve içindekileri başı boş, sorumsuz, oyun ve eğlence olsun diye yaratmamıştır; var oluşun bir gayesi ve anlamı vardır (Âl-i İmrân 3/191; el-Enbiyâ 21/16-17; el-Mü'minûn 23/115; el-Kıyâme 75/36). Fıtrat ve yaratılışın amacı Allah'ı tanımak ve O'na kulluk etmektir. Fıtratta var olan bu ilâhî şuura ulaşmak ve bunun gerektirdiği bir düzen ve davranışı koruyup geliştirmek değişmez bir ilâhî kanundur. Cin ve insanın yaratılış amacı da aynıdır (ez-Zâriyât 51/56). Ancak diğer varlıklar için zorunlu olan bu kulluk ilişkisi insan için isteğe bağlıdır. İrade ve şuur taşımayan varlıkların ibadeti onların tabiat düzeni içinde yürürlükte olan ilâhî kanunlara göre hareket etmesidir. Kur'an'da ifade edildiği üzere kâinatta her şey kendini Allah'ın iradesine teslim etmiştir. Fakat insan Allah'a hem itaat hem de isyan etme imkânıyla donatılmış olduğundan (el-Kehf 18/29; eş-Şems 91/7-8) sadece Allah'a ibadet etmeye, kendi bencil arzuları dahil bütün yalancı tanrıları terketmeye çağrılır (meselâ bk. el-En'âm 6/14-15; Meryem 19/90, 92). İnsanın, kendisi için mümkün bir yol olan isyana yönelmeyip istek ve iradesiyle Allah'a itaat ve dua etmesi son derece anlamlı ve değerli bir davranıştır. Esasen böyle bir davranış hem

kâinat düzenine hem de insanın kendi fıtratına uygunluk arzeder. Bu bakımdan insanın Allah'a ibadet etmesi dinî bir görev olduğu kadar insanlık güçlerini geliştirip olgunlaştırmasının da en etkili aracıdır. Öte yandan dünyevî varlıklar arasındaki değer sıralamasının en üstünde yer alan insan (el-İsrâ 17/70), Allah ile kurduğu ibadet ilişkisi sayesinde tabiat ötesi âleme açılmakta, Allah'a yakınlaşmakta, böylece ruhanî yüceliş ve olgunlaşmanın en üst sınırına ulaşarak varlıkla Allah arasındaki bağı tamamlamaktadır (el-Hac 22/37; Buhârî, "Tevḥîd", 15, "Riḳāḳ", 38; Müslim, "Ẕikir", 20; Müsned, VI, 256).

Müminin Allah karşısındaki kulluk bilinci ve tapınma isteği ne soyut bir düşünce ve kanaatle ne de şekilsiz ve belirsiz derunî bir duyguyla açıklanabilir; ibadeti sadece belli törensel uygulamaların yerine getirilmesiyle sınırlandırmak da mümkün değildir. Kişilik bütünlüğü çerçevesinde Allah'a yönelen dindar için ibadet kapsayıcı bir insanî tutumdur. Allah'a kulluk ve bağlılık, O'nu anma ve yüceltme, O'na yakınlaşmaya çalışma, rızâsına kavuşma niyet ve arzusu içerisinde gerçekleştirilen her olumlu davranış veya terkedilen her olumsuz davranış ibadetin kapsamına girer. İsfahânî'nin belirttiği gibi Allah'a iman etme şuuruna sahip bulunan ve bunun sorumluluğunu taşıyarak yaşayan kimse bu tutumunu oturmak, kalkmak, yürümek, konuşmak gibi bedenî hareketlerle; korku, sevgi, lezzet, sevinç, istek, öfke, acıma, kıskançlık gibi duygu, heyecan ve isteklerle; bilgi, kanaat ve düşünce, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etme çabası gibi zihnî ve iradî davranışlarla ifade eder (Tafṣîlü'n-neşˀeteyn, s. 142).

Kendini sınırlı ve eksik bir varlık olarak hisseden insan sürekli biçimde tamamlanma, yetkinleşme, daha güçlü bir varlıkla bütünleşme arzusu taşımaktadır. Bu yüzden insanın iç dünyası çelişkilerle doludur; bu da onu kendi varlığının ötesinde arayışlara yönelten dinamik bir kaynak oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm, insandaki bu dengesiz ve tatminsiz tabiata zaman zaman işaret ederek (en-Nisâ 4/128; et-Tegābün 64/16; el-Meâric 70/19-21) bunun ancak Allah'a bağlanıp O'na kulluk ederek aşılabileceğini bildirir. "Haberiniz olsun ki kalpler ancak Allah'ı anmakla tatmin bulur" (er-Ra'd 13/28) meâlindeki âyet bunu ifade etmektedir. Yüce Allah'a kulluk etme beşerî fıtrat ve tabiatın aslî ihtiyacıdır. Kendi var oluşunun bu derin gerçeğini unutan veya ilgisiz kalan pek çok kimsenin çaresizlik ve ruhsal

gerilimin en uç noktaya ulaştığı durumlarda psikolojik bir zaruretle kendiliğinden Allah'a yönelmesi, O'na sığınıp yardım talebinde bulunması (el-Hicr 15/53-55; el-İsrâ 17/67, 83; Lokmân 31/32; ez-Zümer 39/8; Fussılet 41/49-51) bu ihtiyacın ne kadar köklü olduğunu göstermektedir. Fakat insanlar Allah'ın yerine sahte tanrılar edinerek kendilerine yabancılaşabilmektedir. Bu sebeple son ilâhî din olan İslâm tevhid geleneğini yeniden canlandırmak üzere gönderilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm her türlü puta (el-Bakara 2/54; el-A'râf 7/194-198), şeytan ve cinlere (Sebe' 34/41; Yâsin 36/60-61; el-Cin 72/6), meleklere (Sebe' 34/40, 41), lider, bilgin, rahip ve peygamberlere (el-Mâide 5/116-117; et-Tevbe 9/31; es-Sâffât 37/22-33) ya da kendi arzu ve eğilimlerine (el-Câsiye 45/23) tapınmalara dikkat çeker; insanları akıl ve fıtrat yolunu takip ederek yüce Allah'a itaat ve ibadet etmeye çağırır (Yûsuf 12/40, 108; Meryem 19/65).

Dinî bir vecîbe olarak yerine getirilen her ibadetin belirlenmiş bir şekli ve kalıbı vardır. Mümin Allah'a olan bağlılığını bu form içinde ifade etmek durumundadır. Genel olarak bu kalıp sembolik mahiyette olup ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. İbadetin şekli onun mânasının yaşanmasında doğrudan doğruya etkili olmaktadır. Bir ibadeti yerine getirmek yalnızca bir sembolü yerine getirmek değil bir tür varlık tarzına, insan üstü ve evrensel bir tarza en azından bilkuvve katılmak demektir. İbadet şekli ve anlamıyla, kalıbı ve özüyle bir bütün oluşturmakta olup buna uygun tarzda yerine getirildiği zaman amaçlanan etki ve sonuçlarını gösterir. İbadetler üzerine önemli psikolojik tahliller yapan Gazzâlî'nin belirttiği gibi ibadetlerden maksat şuuru gündelik, alışılmış, sıradan yaşantıların etkisinden uzaklaştırıp organların da yardımıyla daha üstün bir şuur seviyesine yükseltmek, kalbin sıfatlarını daha iyileriyle değiştirmektir. Buna göre meselâ namazda secde ederken alnın yere konmasında asıl amaç, alın ile yerin bir araya getirilmesi değil bu sayede kalpte tevazu sıfatının güçlendirilmesidir. Kalbinde tevazu hisseden kimse organlarıyla da bunu dışa vurursa tevazu daha da güçlenir. Buna karşılık yapılan bir hareketten kalben uzak kalındığı, onun amacına dikkat çevrilmediği zaman o hareketin anlamını içte yaşatacak ve güçlendirecek bir etki de duyulmaz; aynı şekilde kalbi dünya işleriyle meşgul olduğu halde secdeye varan bir kimsenin alnını yere koymasından kalpteki tevazuu güçlendirecek bir etki meydana gelmez (İḥyâʾ, IV, 361; Berguer, s. 157-158). Muhammed İkbal de benzer bir şekilde, beden duruşunun zihindeki duygu

ve düşüncelerin yönünü belirlemedeki güçlü etkisine dikkat çekerek dua ve namazdaki sembolik davranışları bu bakımdan değerlendirmenin önemine işaret etmiştir (İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü, s. 108-111). Buna göre şekil ve anlam bütünlüğü içerisinde yerine getirilmeyen bir ibadet verimsiz, eksik ve özürlüdür. Böyle bir ibadetin Allah tarafından kabul edilmesi de beklenemez. Nitekim, "Şu namaz kılanların vay haline ki onlar kıldıkları namazın mânasından uzaktırlar" (el-Mâûn 107/4-5) meâlindeki âyet de bu hususa işaret eder.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî namazı insanın Allah'a olan bağlılığını, O'nun yüceliği karşısındaki eksiklik ve küçüklüğünü, neticede Allah'a duyulan minnettarlığı ve şükran duygularını dile getiren beden duruşu, sözler ve hareketler bütünü olarak açıklar (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 152-153). Gazzâlî, namazda gözetilen şeklî unsur ve uygulamaların gerçek ibadet vasfını kazanabilmesi için gerekli gördüğü psikolojik süreçleri şöyle sıralar: Kalp huzuru, okuduğunu anlamak, anladığına saygı göstermek, Allah'ın yüceliğini ve O'nun karşısındaki sorumluluğun büyüklüğünü hissederek bu şuur içerisinde korkup titremek; fakat her şeye rağmen kulluk görevini yerine getirmekten dolayı Allah'ın vaad ettiği mükâfata kavuşma ümidini taşımak ve Allah'a karşı kulluk görevinde her zaman kusurlu olduğunu göz önünde bulundurarak bundan dolayı mahcubiyet duymak (İḥyâʾ, I, 154-158). Aynı şekilde zekâtın gerçek anlamı, yaratılışı bakımından mala düşkün olan insanın mal sevgisini azaltmak suretiyle gerçek sevgi ve bağlanmaya lâyık olan yüce Allah'a yönelmesini temin etmek, Allah sevgisini gölgeleyen her şeyi içinden atarak tevhidi yaşamak, cimrilikten kurtulup Allah'ın verdiği malın şükrünü eda etmek (a.g.e., I, 201-202); orucun asıl anlamı ve özü, belirli bedenî arzulara ara vermek yanında şuuru da dünyevî ilgilerden, Allah'ın dışındaki şeylerden boşaltarak ilâhî şuur ve mânevî yoğunlaşmanın mümkün olan en üst sınırına ulaşmaktır. Hac ibadeti bir tür geçici ruhbanlıktır; çünkü onun özü ve anlamı, bütün hareket ve davranışlarda her şeyden uzaklaşarak kendini sadece Allah'a adamaktır. Bir tür âhiret yolculuğuna, ölüme hazırlanmak, ölüm sonrasında yaşanacak hallerin bu dünyadaki uygulamasını yapmaktır (a.g.e., I, 247-253).

Allah'ı hatırlama ve anmanın, O'na bağlılığın ifadesi bütün ibadetlerin özünü oluşturur. Allah'ı hatırlayan, O'nu varlığında hisseden kimse, günlük şuurun sıradan etkisi dışına çıkarak var oluşun üstün bir boyutuna açılır.

Böylece ibadet kişiyi, zaman ve mekânın ötesinde hiçbir şeye benzemeyen ilâhî hakikatle karşı karşıya getirmekle onda bir şuur genişlemesine imkân verir. Bu da insanın ruhî potansiyellerini daha iyi kullanmasına, duygu ve düşüncelerinin derinleşip incelmesine, mânevî yönden olgunlaşmasına yol açar. Ruhî güç ve enerjilerin harekete geçmesini sağlayan ibadetler kişiliği zenginleştirip güçlendirmekte, direnme ve dayanma kabiliyetini arttırmaktadır. Farklı zaman ve mevsimlere yayılmış olan İslâmî ibadetler insan hayatının her yönünü kuşatmakta, kişide iç disiplin ve kendi kendini kontrol sistemi olarak görev yapmaktadır.

Mânevî kirlenmenin önlenmesi ve ahlâkî zaafların giderilmesi, uyumlu, tutarlı, dengeli ve huzurlu bir ruhî hayatın yaşanması bakımından ibadetler en etkili vasıtalardır. Kur'ân-ı Kerîm'de âhiret inancı, azap korkusu iffetli olma, emaneti koruyup sözünü yerine getirme, şahitlikte dürüstlük gibi itikadî ve ahlâkî ilkeler yanında namazın ve malî ibadetlerin kişiyi egoist ve yıkıcı duyguların etkisinden koruyacağına işaret edilmiştir (el-Meâric 70/19-27). Özellikle namaz ve orucun kişiyi zararlı duygulardan koruyacağını, kötü davranışlardan alıkoyacağını belirten âyet ve hadisler de vardır (meselâ bk. el-Ankebût 29/45; Müslim, "Mesâcid", 282). Aynı şekilde zekâtın hem insan tabiatındaki cimrilik ve bencillik eğilimini (Âl-i İmrân 3/180; el-İsrâ 17/100; el-Furkān 25/67), hem de mala karışan haram ve günah kirlerini temizleyici olduğu söylenebilir. Kurban kesmenin kişinin karakteri üzerindeki en önemli etkisinin, ondaki saldırganlık ve öldürme dürtüsünün doğurduğu gerilimi kişi ve toplum açısından faydalı bir yönde tatmine kavuşturmak suretiyle ruhî dengenin korunması olduğu düşünülmektedir (Daryal, s. 282-291).

İslâmî ibadetler temizlik ön şartına bağlıdır. Mânevî kirlerden arınma maddî kirlerden temizlenmekle başlar. Abdestin ve guslün beden sağlığı üzerine etkileri günümüzde çok iyi bilinmektedir (Nurbâki, s. 12-18). Ayrıca namazdaki beden hareketleri bir tür beden eğitimi, oruç ise sağlık perhizi işlevi görmektedir. Özellikle oruç üzerine yapılan araştırmalar bu konuda önemli sonuçlar vermektedir (Uysal, s. 31-34; Yeğin v.dğr., sy. 4 [1981], s. 136-165).

Sosyal bütünleşme, dayanışma ve yardımlaşma bakımından İslâmî ibadetlerin her birinin ayrı önemi vardır. Genelde ibadetler vesilesiyle bir

araya gelen insanlar ortak tecrübeler geliştiren, aynı gaye ve idealleri paylaşan bir cemaat oluştururlar. İbadetlerin birleştirici rolü en etkili sosyolojik güç olarak kabul edilmektedir (Wach, s. 39-42). Sosyal bağları ibadetle pekişen insan kalabalığı içerisinde ferdî benliklerin yerine kolektif ruh hâkim duruma geçer. Böyle bir ortamda duygu hassasiyeti zirveye ulaşır, büyük bir dinî coşku yaşanır. Cemaat şuuru fertler arasındaki ayrılıkları önemli ölçüde giderir; eşitlik ve kardeşlik duygularını pekiştirir; kişiyi sevgi ve gönül birliği içerisinde diğer insanlarla bütünleştirerek kendi yalnızlık ve güçsüzlüğünden kurtarır. Zekât, sadaka, kurban, hac gibi ibadetler vesilesiyle toplumun her kesiminde güçlü bir diğerkâmlık ve özveri ruhu yaşanır. Gelir dağılımındaki eşitsizliğin, fakirlik ve ihtiyacın yol açtığı sosyal gerilimlerin aşılması bu ibadetler sayesinde gerçekleşir. Doğum, ölüm, sünnet, askere gitme, hacı uğurlama veya karşılama gibi az çok ibadetle ilgisi bulunan törenler ve ikramlar sosyalleşmeyi ve sosyal dayanışmayı arttırarak toplumsal bütünleşmeye yardımcı olur.

Diğer olumlu alışkanlıklar gibi ibadet eğitimi de çocuklara küçük yaşlardan itibaren verilmeye başlanırsa kişide gerek ibadetin gerekse ibadetten beklenen olumlu alışkanlıkların daha sağlıklı ve köklü olarak kazanılması mümkün olur. Kur’ân-ı Kerîm’de çocukların namaza alıştırılması, aile reisinin bu konuda örnek oluşturması gerektiğine işaret edilmiştir (Tâhâ 20/132). Hz. Peygamber’in çocuklara yedi yaşlarında namazın öğretilmesini tavsiye eden hadisi (Ebû Dâvûd, “Salât”, 26; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 182) bu konuda müslüman eğitimcilere ışık tutmaktadır. Çocuğun ibadet eğitimi küçük yaşlardan itibaren psikolojik gelişimi, bedenî dayanıklılığı dikkate alınarak yaptırılmalıdır. Çocuğu namaza alıştırmada genel olarak yumuşak davranılması, teşvik edici ve ödüllendirici bir yol izlenmesi en uygunudur. Özellikle başlangıçta kolaylaştırıcı bazı uygulamalara da yer verilebilir. Rivayete göre Hz. Hüseyin çocukları namaza alıştırırken öğle ile ikindiyi, akşamla yatsıyı birleştirerek kılmalarına izin vermiş, kendisine, “Niçin vakti dışında namaz kıldırıyorsun?” diye itiraz edildiğinde, “Bu onların namazdan uzak kalmalarından daha hayırlıdır” cevabını vermiştir (İbn Mahled, s. 138). Çocukları namaza alıştırırken onların evde namaz kılan büyüklerin yanına rahatça sokularak hareketlerini izlemelerine

izin vermek gerekir. Hz. Peygamber'in bu yöndeki davranışı bir örnek oluşturmaktadır (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Mesâcid", 41-43). Namaza yeni başlayan çocuklara sevdikleri şeyleri almak suretiyle heveslerini arttırma yönüne gidilebilir. Ancak bu uygulamada ibadetin maddî bir karşılık için yapıldığı izleniminin verilmemesine dikkat edilmelidir. Çocuğa namazda ve namaz dışında okunan bazı kısa duaların öğretilmesi ibadet bilincini besleyen bir uygulama olarak önem taşır (Buhârî, "Cihâd", 25; Nesâî, "İstiʿâẕe", 6). Bunun yanında küçük çocukların belli bir yaştan itibaren oruç tutmaya alıştırılması gerekir. Klasik kaynaklarda bu hususta da kolaylaştırıcı olmayı, çocuğu zorlamamayı, kendi arzusuna göre davranmasına imkân vermeyi tavsiye eden açıklamalar vardır. Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın da bu şekilde olduğu anlaşılmaktadır (Buhârî, "Ṣavm", 47; Müslim, "Ṣıyâm", 136).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 256; Buhârî, "Tevḥîd", 15; "Riḳāḳ", 38, "Cihâd", 25, "Edeb", 18, "Ṣavm", 47; Müslim, "Mesâcid", 41-43, 282, "Ṣıyâm", 136, "Ẕikir", 20; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 25; İbn Mâce, "Ṭahâret", 135; Tirmizî, "Mevâḳīt", 182, "Menâḳıb", 50, "Daʿavât", 121, 124; Nesâî, "İstiʿâẕe", 6; Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, s. 313; a.mlf., Tafṣîlü'n-neşʾeteyn (trc. Lütfi Doğan), İstanbul 1974, s. 142, 145-164; İbn Mahled, Aḫbâru'ṣ-ṣıġar, Rabat 1986, s. 138; İbn Sînâ, Risâletü's-salât (trc. M. Hazmi Tura), İstanbul 1959, s. 23-48; Gazzâlî, İḥyâʾ, İstanbul 1318, I, 152-164, 201-202, 220-222, 247-253; IV, 361; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Kahire, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse), I, 152-153; A. Hamdi Akseki, İslâm, İstanbul 1943, s. 433-452; G. Berguer, Psychologie da la religion, Lausanne 1946, s. 157-158; J. Wach, Sociologie de la religion, Paris 1955, s. 26-28, 39-42; G. W. Allport, The Individual and His Religion, New York-London 1960, s. 59-82, 89-93; Tâhirülmevlevî, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, İstanbul 1963; Muhammed İkbal, İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964, s. 18, 105-111, 200, 207; P. W. Pruyser, A Dynamic Psychology of Religion, New York 1968, s. 182-183; R. M. Drake, Anormal Davranışlar Psikolojisi (trc. Nezahat Arkun), İstanbul 1970, s.

135; Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, Ankara 1975, s. 176-178, 191-196; Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 139; H. N. Malony, Current Perspectives in the Psychology of Religion, Washington 1977, s. 173-190; P. E. Johnson, Psychology of Religion, Revised and Enlarged, Nashvill-New York, ts., s. 231-251; H. C. Link, Çağımızda Dine Dönüş (trc. Nahit Oralbi), İstanbul 1979, s. 20, 105; E. B. Hurlock, Developmental Psychology, New York 1980, s. 824-826; Mevdûdî, Kur'ana Göre Dört Terim (trc. Osman Cilacı - İsmail Kaya), İstanbul 1981, s. 89-108; E. Fromm, Psikanaliz ve Din (trc. Aydın Arıtan), İstanbul 1981, s. 40-54; A. Vergote, Religion, Foi, Incroyance, Bruxelles 1983, s. 257-292; Halûk Nurbâki, Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler II, Ankara 1984, s. 12-18, 33-40; Habil Şentürk, Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbâdet Hayatı, İstanbul 1984, s. 25-40; M. Jo Meadow - R. D. Kahoe, Psychology of Religion, New York 1984, s. 174-182, 330; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı (trc. Ali Ünal), İstanbul 1984, s. 122-123; a.mlf., İslâm'da Düşünce ve Hayat (trc. Fatih Tatlıoğlu), İstanbul 1988, s. 278-280; Halis Ayhan, Din Eğitimi ve Öğretimi: İman-İbâdet, Ankara 1985, s. 165-175; M. A. Argyle, Advances in the Psychology of Religion, Oxford 1985, s. 5-17; a.mlf. - B. Beit Hallahmi, The Social Psychology of Religion, London 1975, s. 201-206; Mehmet Bayrakdar, İslâm İbadet Fenomenolojisi, Ankara 1987; Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 29, 62-63, 93, 153; M. Wulf, Psychology of Religion, New York 1991, s. 167-168; C. G. Jung, Din ve Psikoloji (trc. Cengiz Şişman), İstanbul 1993, s. 33, 73; Akif Hayta, PsikoSosyal Uyum ve Dini Pratikler (yüksek lisans tezi, 1993, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, Ankara 1993, s. 233-249; Ali Murat Daryal, Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri, İstanbul 1994, s. 282-291; Veysel Uysal, PsikoSosyal Açıdan Oruç, Ankara 1994, s. 31-34, 116-122, 152-166, 176-200; S. G. Meyer, "Neuropsychology and worship", Journal of Psychology and Theology, II (1975), sy. 281-289; Münip Yeğin v.dğr., "İslâmî Oruç Üzerinde Biyokimyasal Bir Araştırma", Atatürk Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi Yıllığı, sy. 4, Erzurum 1981, s. 136-165; İsmail Faruki, "Ibadah and Muslim Personality", The Muslim World League Journal, XIII/3-4, Mekke 1985-86, s. 6-9; Richard L. Gorsuch, "Psychology of Religion", Annual Review of Psychology, XXXIX (1988), s. 201-220; ER, XV, 454-463.

Hayati Hökelekli

İBADETHÂNE

Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah’ın (ö. 1014/1605), çeşitli din ve inanç sistemlerine mensup bilginlere dinî konularda münazara yaptırmak amacıyla inşa ettirdiği bina

(bk. EKBER ŞAH).

İBÂDIYYE

(bk. İBÂZIYYE).

İBÂHA

(bk. İBÂHİYYE).

İBÂHA

(bk. MUBAH).

İBÂHİYYE

(الإباحيّة)

Dinin emirleriyle ahlâkî ve kanunî düzenlemeleri benimsemeyen gruplara verilen ad.

Sözlükte "açıklamak; serbest bırakmak, meşrû saymak" anlamına gelen ibâhanın ism-i mensubu olup sonundaki tâ çoğul ifade eder. Kelime terim olarak "kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah gören kimseler" diye tanımlanabilir. Tehânevî, ibâhîlerin mülkiyet hakkını tanımadıklarını, her türlü serveti hatta kadınları bile ortak kabul ettiklerini söyledikten sonra bu zümrenin bütün yaratıkların en kötüsü olduğunu belirtir (Keşşâf, I, 79-80). Hemen her toplumda mevcut olan ibâhîler, ilke ve görüşleri belli bir mezhep veya bir grup olmayıp dinin emir ve yasaklarına, ahlâkî ve kanunî düzenlemelere karşı çıkan fırkalar için kullanılan ortak bir isimdir.

İslâm mezhepleri tarihi müelliflerinin bir kısmı ashâbü'l-ibâhanın sadece İslâm'dan önceki Mezdekiyye ile İslâm'dan sonraki Bâbekiyye ve Mâziyâriyye'den ibaret olduğunu söylerken (meselâ bk. Bağdâdî, s. 266-269; Fahreddin er-Râzî, s. 74) Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, ibâhiyyeyi Bâtıniyye'nin muhtelif isimlerinden biri olarak kabul eder (Meẕhebü'l-Bâṭıniyye, s. 21). Bu görüşler kısmen doğru olmakla birlikte aşırı Şiî grupları ile sûfiyye içindeki ibâhîleri ibâhiyyenin kapsamı dışında bırakmaktadır. İbâhî fırkaları, genellikle âyet ve hadislerin zâhirî mânaları yanında bâtınî mânalarının da olduğunu ileri sürerek bâtına yönelme bahanesiyle nasların zâhirini hiçbir kurala bağlı kalmadan te'vil etmişler, bu şekilde dinî hükümleri geçersiz hale getirmişlerdir. Meselâ bazı aşırı Şiî grupları, naslarda yer alan helâl ve haramların yapılması veya yapılmaması gereken işler olmayıp "imamları sevenlerle münasebeti sürdürmek ve düşmanlarıyla her türlü ilişkiyi kesmek" anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Bunun yanında dinin imamın bilinmesi ve sevilmesinden ibaret olduğunu, haramlardan sakınmanın gerekli olmadığını söyleyerek her türlü davranışı mubah sayanlar da vardır. İbâhî düşünceye yönelen gruplar başta

aşırı Şiî toplulukları olmak üzere şu fırkalara ayrılır:

Hattâbiyye. Ca‘fer es-Sâdık’ın ilâhlığını ve Ebü’l-Hattâb’ın peygamberliğini kabul eden bu zümre dinî yasakların bir

kısmını geçersiz saymış, namaz, hac, zekât gibi farzlar konusunda kayıtsız davranmış, haramları ve farzları çeşitli yorumlara tâbi tutarak bunların kendilerinden uzak kalınması veya sevilmesi gereken belli kişileri ifade ettiğini ileri sürmüştür. Allah’ın Ebü’l-Hattâb vasıtasıyla dinî mükellefiyetleri üzerlerinden kaldırdığını iddia eden Hattâbiyye’nin Muammeriyye kolu da ibâhiyyeye dahildir. Bunlara göre yenilmesi haram kılınan yiyecekler, ayrıca zina, hırsızlık, içki, mahremlerle evlenme ve livata mubahtır (bk. HATTÂBİYYE).

Beşeriyye (Bişriyye). Muhammed b. Beşîr el-Kûfî tarafından kurulan ve Memtûriyye diye de anılan bu aşırı Şiî fırkası, beş vakit namaz ve ramazan orucu dışında kalan bütün dinî hükümleri geçersiz sayarak mahremlerle cinsî münasebeti ve livatayı mubah kabul eder (Nevbahtî, s. 70-71; Ebû Halef el-Kummî, s. 60).

Nusayriyye. İbnü’n-Nusayr en-Nemîrî’ye izâfe edilen aşırı Şiî bir fırka olup dinin yasakladığı hususları işlemeyi, mahremlerle evlenmeyi ve eşcinselliği câiz gördüğü nakledilir (bk. NUSAYRÎLİK).

Muhammise ve Albâiyye (Ulyâiyye). Aşırı Şîa fırkalarından olan bu iki grupta da İslâm’ın emir ve yasakları konusunda ibâha telakkisinin hâkim olduğu rivayet edilir (Ebû Halef el-Kummî, s. 59-60).

İsmâiliyye. Dinin zâhiri ve bâtını olduğunu ileri sürerek bâtınî anlamlara yönelen ve Bâtıniyye olarak da adlandırılan İsmâiliyye’nin bir kısmı te’vil metodunu ölçüsüz bir şekilde kullanmış ve dinî hükümlerin insanlar için engel oluşturduğu gerekçesiyle ibâhaya yönelmiştir. Muhammed b. İsmâil’in zuhuru ile Hz. Peygamber’in şeriatının hükümsüz kalacağı düşüncesi, özellikle Nizâriyye bünyesinde Hasan Alâ Zikrihisselâm’la (ö. 561/1166) yeni bir devrin başladığının ve İslâmî hükümlerin iptal edildiğinin ilânı fırkanın ibâhîliğe yönelmiş olduğunun önemli delillerindendir. İsmâiliyye’nin Müsta‘liyye kolu ise te’vili kabul etmekle

birlikte dinin hükümlerine bağlı kalmış ve bundan dolayı ibâhiyyeden sayılmamıştır. İsmâiliyye gruplarından ibâhiyyeye yönelen diğer bir kol, Fâtımî İsmâilîliği'ni reddeden ve Muhammed b. İsmâil'in İslâm'ı nesheden bir şeriatla zuhur edeceğini ileri süren Hamdân Karmat'a mensup Karmatîler'dir. İbadetleri tamamıyla bâtınî anlamda te'vil eden bu grup (Nevbahtî, s. 61-62; Ebû Halef el-Kummî, s. 83-84) Arap yarımadasının doğusunda varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Karmatîler'in devamı sayılan Ebû Saîd el-Cennâbî'ye mensup gruplar Hz. Peygamber'i benimsedikleri halde namaz, oruç ve diğer ibadetleri Ebû Saîd'in üstlendiğini ileri sürerek terketmişler ve her türlü hayvan etini yemeyi mubah saymışlardır (Nâsır-ı Hüsrev, s. 147-148). İsmâiliyye içinde kurucusu Gıyâs adlı bir kişiye mensubiyetinden dolayı Gıyâsiyye diye anılan grup, fırkanın lideri tarafından yazılan el-Beyân adlı kitaba dayanarak zâhir anlayışının hatalı ve bâtıl olduğunu ileri sürmüş ve şeriatın birçok emir ve yasağına uymamayı mubah saymıştır. Haltıyye diye anılan bir başka topluluk ise kıyametin varlığını inkâr etmiş, namaz, oruç, hac ve zekâtın birer sembolden ibaret olduğunu düşünmüştür (M. Cevâd Meşkûr, s. 235-236, 401-402).

Keysâniyye. Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetine, bazan da ulûhiyyetine inanan bu zümre içinde Hamziyye, Cenâhiyye (Hârisiyye) ve Beyâniyye fırkaları ibâhîliğe yönelmiştir. Hamza b. Umâre el-Berberî'nin mensuplarından oluşan Hamziyye'ye göre imamı tanıyanlar dinî emir ve yasaklardan sorumlu değildir (Nevbahtî, s. 25; Ebû Halef el-Kummî, s. 32, 34, 56). Abdullah b. Hâris'e mensup olan Cenâhiyye'ye göre de imamı tanıyan kimse her türlü fiili işlemekte serbest olup ibadetler Ali ailesinden sevilmesi gerekenlerin isimleri, haramlar ise muhaliflerinin adlarıdır (Nevbahtî, s. 29, 32; Bağdâdî, s. 245). Beyân b. Sem'ân'ın bağlılarından meydana gelen Beyâniyye ise İslâm şeriatının kısmen neshedildiği iddiasıyla yasaklanan hususlar konusunda kayıtsız kalmıştır (bk. BEYÂN b. SEM'ÂN). Abbâsî taraftarı olan Râvendiyye fırkası içinde mütalaa edilen Ebû Müslimiyye de ibâhîliğe meyletmiştir. Ebû Müslim-i Horasânî'nin imâmetine ve ölmediğine inanan bu gruba göre insanın kurtuluşa erebilmesi için imamı tanıması kâfidir. İmamın bilinmesi insanları emir ve yasak kaydından kurtaracaktır (Nevbahtî, s. 41-42; Şehristânî, I, 154).

Meymûniyye. Bazı mahremlerin birbiriyle evlenmesini mümkün gören

Hâricî fırkalarından Meymûniyye ile pek çok dinî emir ve yasağı mubah sayan Yezîdiyye de ibâhî fırkalardan sayılmaktadır (Bağdâdî, s. 279-281; Şehristânî, I, 129, 136).

Hürremiyye (Hürremdîniyye). İslâm'dan önce İran'da ortaya çıkan Mezdekiyye'nin etkisi altında kalarak haramları mubah kabul eden bu fırka Bâbekiyye ve Mâziyâriyye gruplarına ayrılmıştır. Abbâsî halifelerinden Me'mûn ve Mu'tasım zamanında isyan eden Bâbek'in mensupları olan Bâbekiyye, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin nakline göre (el-Farḳ, s. 269) çocuklarına Kur'ân-ı Kerîm'i öğretmekle birlikte namaz kılmaz, oruç tutmaz ve cihadı gerekli görmezlerdi. Ayrıca içki içmeyi ve zor kullanmamak şartıyla gayri meşrû cinsel ilişkiyi mubah sayarlardı (bk. BÂBEK). Muhammire'nin düşüncelerini Cürcân'da yaymaya çalışan Mâziyâr'ın mensupları olan Mâziyâriyye de düşünce bakımından Bâbekiyye'ye paralel bir fırka özelliği taşır (a.e., s. 268-269). Bu arada Mukannaiyye, Hulmâniyye ve Kerrâmiyye'de de ibâhîliğe rastlanmaktadır (a.e., s. 257-260; Şehristânî, I, 154).

Sûfiyye. İlk sûfîler inanç konusunda tâviz vermeyen samimi ve zâhid kimseler olduğu halde zamanla tasavvuf felsefesinin oluşması ve sûfîliğin mânevî hayatı etkilemesiyle ibâhî düşünce de görülmeye başlanmıştır. Sahte sûfîliğin ibâhîliğe meyletmesinin sebeplerini Allah'ın itaat ve ibadete muhtaç olmadığı, sonsuz lutuf ve keremiyle günahları bağışlayacağı, dinî emir ve yasakların sağlayacağı mânevî yücelişin riyâzetle elde edilebileceği, esasen bunun insanın yapısında mevcut olduğu, ebedî mutluluk veya felâket ezelde takdir edildiğinden dinî kurallara uymanın bir önem taşımayacağı şeklinde özetlemek mümkündür. Bir kısım aşırı Şiî gruplarında olduğu gibi bazı sûfîler de âyet ve hadislerin zâhirî mânaları yanında bâtınî mânalarının da bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Şiî ibâhiyyesi imamın ve önde gelen cemaatinin tarihî rolünü benimseyip yansıtırken sûfiyye, naslara dayanılarak düzenlenen namaz ve oruç gibi zâhirî amelleri daha çok ferdî olarak reddetme yoluna girmiştir. İbâhî sûfîlere göre şeriat âlimlerinin kuralları ve skolastik yorumları, Allah'ın tecelli ettiği gönüllerdeki aydınlıkla mukayese edilemeyecek kadar sunî ve sathîdir. Bu noktadan hareket eden sûfîler aşırı Şiîler'in, "Kendisini imama vakfeden kişi şeriat kurallarını yerine getirmese bile affedilecektir" şeklindeki düşüncelerinden etkilenerek kemale ulaşan bir âbidin Allah dostu

sayıldığını, böylesinin hür ve serbest olacağını, ilâhî emirleri zorlama ile değil sevgi ile yerine getireceğini ve hatalarından dolayı affedileceğini düşünmüşlerdir. Hatta kâmil bir sûfînin tabiatı itibariyle günah işleyemeyeceğini, onun gayri meşrû gibi görünen fiillerinin başka şekilde anlaşılmasının gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bilhassa dinle bağdaşmayan şathiyyât türündeki sözlerin ayıplanmaması ibâhî sûfîlerce bir esas olarak benimsenmiştir. Bundan dolayı sûfî, şeyhinin yaptığı işler görünüşte şeriata aykırı olsa da ona

mutlak şekilde itaat etmelidir. Bu hususlar şeriatla sûfiyye öğretileri arasında bir çatışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dinin emir ve yasakları konusunda ısrarlı olan Nakşibendiyye ve Kādiriyye gibi tarikatlara mensup sûfiyye ile muhalifleri arasındaki mücadeleler yüzünden ibâhiyyeye meyledenler "şeriatsız sûfîler" diye anılmıştır. Dinî kurallara bağlı kalan sûfîlere göre Kalenderîler ile Bektaşîler bu gruba dahildir (bk. GĀLİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 79-80; Ferheng-i Fürûzanfer, İsfahan 1373, s. 11-14; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 25, 29, 32, 41-42, 61-62, 70-71, 78; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 5-6, 11-14, 22; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 55-59; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü'l-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 32, 34, 41-42, 56, 59-62, 83-84, 100-101; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 245, 257-260, 266-269, 279-281; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 135-136; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1369, s. 147-148; Gazzâlî, Ḥamâḳatü ehli'l-İbâḥa (nşr. Otto Pretzl), München 1933, s. 8-16; Tûsî, İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan Mustafavî), Meşhed 1969, II, 577-578; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 129, 136, 154; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire 1340, s. 389-395; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 74; Deylemî, Meẕhebü'l-Bâṭıniyye, s. 10, 21, 24-25, 66; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü'l-fıraḳı'l-İslâmiyye (trc. Ali Hâşim), Beyrut 1415/1995, s. 235-236, 401-402; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf [baskı yeri ve tarihi yok],

(İntişârât-ı Züvvâr), I, 27-28; İbrahim Agâh Çubukçu, “Gazzâlî’ye Göre İbahîlik”, AÜİFD, V/1-4 (1958), s. 165-172; a.mlf., “İbahîlik ve Batınîlik”, a.e., XVIII (1970), s. 67-70; W. Madelung - M. G. S. Hodgson, “Ibāḥa”, EI^{2} (İng.), III, 662-663; Hüseyin Lâşey’î, “İbâḥiyye”, DMBİ, II, 301-304; Hamid Algar, “Ebāḥīya (Ebāḥatīya)”, EIr., VII, 653-654; Mustafa Öz, “Cennâbî, Ebû Saîd”, DİA, VII, 371.

Hasan Onat

İBÂK

(bk. ÂBIK).

İBÂNE

(bk. BEYNÛNET; TALÂK).

el-İBÂNE

(الإبانة)

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kelâma dair eseri.

Tam adı el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne olan eseri İbnü'n-Nedîm Kitâbü't-Tebyîn ʿan uṣûli'd-dîn şeklinde kaydetmektedir. el-İbâne'nin, Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebinden ayrılışının hemen ardından veya hayatının son günlerinde kaleme alınmış olabileceği ileri sürülmüştür. Eser üzerinde ciddi bir çalışma yapan Fevkıyye Hüseyin Mahmûd'un isabetli görünen kanaatine göre kitap, Eş'arî'nin Ehl-i sünnet mezhebine intisap edişinin bir göstergesi olarak bu intisabın ilk günlerinde yazılmış olmalıdır (el-İbâne, neşredenin girişi, s. 78, 90-91). Bazı kaynaklarda Eş'arî'nin el-İbâne'yi Hanbelî âlimi Berbehârî'ye takdim ettiği, ancak onun Selef temayülüne çok yakın olan bu eseri bile tasvip etmediği kaydedilirse de (İbn Ebû Ya'lâ, II, 18; İbn Asâkir, s. 391-392; Hasan b. Ali el-Ahvâzî, s. 157-159) Fevkıyye Hüseyin, söz konusu iddia ile bağlantılı görünen bazı olayların Eş'arî'ye ait hayat çizgisiyle bağdaşmadığını söyleyerek bunu asılsız kabul eder (el-İbâne, neşredenin girişi, s. 90).

Düzenli bir iç sisteme sahip olmayan el-İbâne'nin Fevkıyye Hüseyin neşrindeki bölümleme göz önünde bulundurulduğu takdirde giriş kısmından sonra iki fasıldan oluşan bir mukaddime ile on dört bölüme (bab), bu bölümlerin de alt başlıklara ayrıldığı görülür. Mukaddimenin ilk faslında sünnete bağlılığın önemi vurgulandıktan sonra Mu'tezile ile Kaderiyye'nin çeşitli gruplarına ait görüşler ele alınarak eleştirilir, ikinci faslında ise Selef ulemâsının aynı konulardaki kanaatleri dile getirilir.

Eserin birinci bölümü rü'yetullaha tahsis edilmiş olup burada Allah'ın cennette görüleceğini kabul etmeyen Mu'tezile eleştirilmektedir. Halku'l-Kur'ân konusunun işlendiği iki, üç ve dördüncü bölümlerde Kur'ân-ı Kerîm'in kadîm (gayri mahlûk) olduğu hususu bazı âyetlere dayanılarak ispat edilmekte ve özellikle Cehmiyye ile Mu'tezile'nin bu husustaki görüşleri reddedilmektedir. Ardından Selefiyye'ye mensup bazı âlimlerin

konuyla ilgili görüşleri aktarıldıktan sonra Kur'an'ın okunuşunun bile mahlûk olamayacağının kanıtlanmasına çalışılmaktadır. Eserin beşinci ve altıncı bölümleri, naslarda sabit olmakla beraber zâhirî mânaları itibariyle yaratılmışlık özelliği taşıdıkları için Allah'a nisbet edilmeleri sakıncalı görünen "istivâ, nüzûl, mecî', ityân, vecih, ayn, yed" gibi haberî sıfatlara ayrılmıştır. Eş'arî'ye göre bu tür naslarda teşbih ve te'vil diye ifade edilebilecek iki yöntem de isabetsiz olup en sağlıklı yol söz konusu sıfatları aynen kabul etmek, bunların mahiyet ve keyfiyet açısından yaratıkların sıfatlarından farklı olduğuna inanmaktır.

el-İbâne'nin yedinci bölümünde ağırlıklı olarak ilim sıfatı üzerinde durulmaktadır. Daha sonra Mu'tezile ile Sünnî kelâmcılar arasında önemli bir tartışma konusu haline gelen sübûtî sıfatların müstakil birer kavram (anlam) olarak düşünülmesi meselesini ilim sıfatı örneği üzerinde aydınlatmaya çalışan müellife göre Cehmiyye, Mu'tezile ve Harûriyye'nin asıl amacı Allah'ın bütün sıfatlarını inkâr etmektir. Ancak bu gruplar, müslüman yönetimlerin tepkisinden korktukları için bu tür konularda dolaylı ifadeler kullanmaya mecbur kalmışlar ve kelime yapısı açısından sıfat olan "âlim"i Allah'a nisbet etmeyi benimsemişler, fakat bunun kökünü oluşturan "ilim" sıfatını inkâr etmişlerdir. Eserin bu bölümü, "sem'" ve "basar" sıfatlarının zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilen "ilim"den bağımsız kavramlar olduklarını ifade eden bir kısımla sona ermektedir.

Eserin sekiz, dokuz ve onuncu bölümleri kader konularına ayrılmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî burada, Mu'tezile'ye ait "Allah'ın irade sıfatının hâdis oluşu ve mükelleflerin işledikleri kötü fiilleri kapsamayışı" şeklindeki fikirlerini çürütmeye çalıştıktan sonra dokuzuncu bölümde kader problemini ilgilendiren kudreti ilâhiyyenin kapsamı, lutuf, kâfirin dinî gerçeklere karşı duyarsız hale getirilişi (hatm, tab'-ı kalb), ecel ve rızık, hidâyet ve dalâlet gibi konulara ilişkin görüşlerinden dolayı Mu'tezile'yi eleştirmiş, ardından kaderle ilgili olarak rivayet edilen bazı hadisleri nakledip onlara karşı eleştirilerini sürdürmüştür.

el-İbâne'nin on bir, on iki ve on üçüncü bölümlerinde Mu'tezile'nin sahasını daralttığı şefaat ile varlığını kabul etmediği havz ve kabir azabı konularına temas edilmiştir. Eserin son bölümünde ise Ehl-i sünnet ile Şiî grupları arasında önemli bir tartışma alanı oluşturan devlet başkanlığı

(imâmet) meselesi ele alınarak önce bazı âyetlerin dolaylı muhtevaları ve ayrıca ashabın fiilî ittifakıyla Hz. Ebû Bekir'in, ardından diğer üç halifenin hilâfetinin meşrû olduğu ispat edilmiş ve ashabın tamamı hakkında iyi niyetli ve saygılı olmanın gereği üzerinde durulmuştur.

Son dönem araştırmacılarından bazıları bugün elde bulunan el-İbâne'nin bütün bölümlerinin Eş'arî'ye ait olamayacağı, özellikle onun Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını ifade eden ve mukaddimenin ikinci faslını oluşturan kısmın sonraki bir mensubu tarafından eserine eklenmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlardır (el-İbâne, neşredenin girişi, s. 74-76). Ancak eserin mukaddimesi ve bölümlerin

muhtevası, ayrıca Maḳālât'ta hadis ve sünnet ehlince tesbit edilip kendisinin de benimsediğini söylediği inanç esaslarıyla (I, 290-297) karşılaştırıldığı takdirde yukarıdaki iddianın isabetsiz olduğu ortaya çıkar.

el-İbâne'nin giriş kısmı ile mukaddimesi, İbn Asâkir'in M. Zâhid Kevserî'nin katkılarıyla neşredilen (Dımaşk 1347) Tebyînü keẕibi'l-müfterî adlı eseri içinde yer almıştır (s. 152-163). el-İbâne'nin Haydarâbâd'da yapılan ilk baskısında (1321? [Matbaatü meclisi dâireti'l-maârifi'n-Nizâmiyye]) esere, Muhammed İnâyet Ali el-Haydarâbâdî tarafından kaleme alınmış iki zeyille (Ḍamîmetü Kitâbi'l-İbâne, s. 97-121; Ḍamîmetün uḫrâ li-Kitâbi'l-İbâne, s. 129-187) baskı sırasında bunların arasına yerleştirilen, Ebü'l-Kāsım Abdülmelik b. Îsâ b. Derbâs'a ait Risâle fi'ẕ-ẕeb ʿan Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî (s. 122-128) adlı bir başka risâle eklenmiştir. Muhammed İnâyet'in risâleleri, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk oluşunu benimsediği yolunda el-İbâne'de yer alan (s. 90-91) ifadeler hakkındadır. Müellif bu ifadelerin Eş'arî'ye nisbet edilemeyeceğini, ayrıca aynı eserde, Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den olduğu yolunda işaretlerin bulunduğu tarzındaki iddiaların asılsız sayılması gerektiğini ispata çalışır. Abdülmelik b. Îsâ'nın risâlesi Eş'arî'nin temel akîde kitabının el-İbâne'den ibaret olduğunu, bu eserin muhtevası ile bağdaşmayan telakkilerin ona nisbet edilemeyeceğini ifade etmektedir. el-İbâne'nin Kahire'de yapılan baskılarından başka (ts. [Matbaatü'l-Münîriyye], 1348, 1349, 1965, 1987) Haydarâbâd (1322), Medine (1395/1975 [el-Câmiatü'l-İslâmiyye], 1409/1989; ts. [el-Mektebetü's-Selefiyye]) ve Riyad (3. bs., 1400) baskıları da vardır. Eserin Fevkıyye Hüseyin Mahmûd tarafından gerçekleştirilen

ilmî neşrinde (Kahire 1397/1977, 1407/1987) İskenderiye (el-Mektebetü'l-belediyye, nr. 3812/3), Ezher (Mecâmî', nr. 904), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Revan Köşkü, nr. 510) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Akaid-Teymûr, nr. 107) bulunan nüshalar esas alınmıştır. el-İbâne'nin, hadis tahrîclerini ve tahkikini Abdülkādir el-Arnaût'un yaptığı bir neşriyle (Dımaşk-Beyrut 1401/1981) Beşîr Uyûn (Beyrut 1401/1981) ve Abbas Sabbâğ (Beyrut 1414/1994) tarafından gerçekleştirilen neşirleri de bulunmaktadır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye yönelttiği tenkitlerle tanınan Hasan b. Ali el-Ahvâzî'nin Meṣâlibü İbn Ebî Bişr [el-Eşʿarî] adlı eserinde (bk. bibl.) el-İbâne ile ilgili bazı eleştirilere rastlanmaktadır (meselâ bk. s. 157, 159). Ahvâzî'nin bu tenkitleri diğer eleştirileri gibi İbn Asâkir tarafından Tebyînü keẕibi'l-müfterî'de cevaplandırılmıştır (s. 388, 389, 391, 392).

Şarkiyatçıların da ilgisini çekmiş olan el-İbâne'nin İngilizce tercümesi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve fikirleriyle ilgili geniş bir mukaddime (s. 1-42) ve önemli notlar ilâvesiyle Walter C. Klein tarafından yapılmıştır (Al-Ibānah ʿAn Uṣūl Ad-Diyānah: The Elucidation of Islām's Foundation, New Haven-Connecticut 1940 → New York 1967). William Thomson, "Al-Ash'arî and His al-Ibânah" başlıklı makalesinde (The Muslim World, XXXII [1942], s. 242-260) bu tercümeyi değerlendirmiştir. W. Klein el-İbâne'nin giriş bölümünün W. Spittn tarafından Almanca'ya, A. F. Mehren tarafından Fransızca'ya çevrildiğini haber vermektedir (The Elucidation, s. 43). Richard J. McCarthy'nin The Theology of al-Ashʿarī (Beyrut 1953), Michel Allard'ın Le probleme des attributs divins (Beyrut 1965) adlı eserlerinde de el-İbâne ile ilgili bazı önemli değerlendirme ve alıntılar bulunmaktadır. Eser, Emrullah Yüksel tarafından lisans tezi çerçevesinde Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Kitâbü'l-İbâne Tercümesi, 1966, AÜ İlâhiyat Fak.). Vehbî Süleyman Gāvecî, el-İbâne'nin Eş'arî'ye aidiyeti konusunu Nażra ʿilmiyye fî nisbeti Kitâbi'l-İbâne cemîʿih ile'l-imâmi'l-celîl nâṣıri's-sünne Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî adlı eserinde incelemektedir (Beyrut 1409/1989).

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, el-İbâne (Fevkıyye), neşredenin girişi, s. 35, 74-80, 88-89, 90-91, 134-187, 187-192; a.e.: The Elucidation of Islām’s Foundation (trc. W. C. Klein), New York 1967, s. 43; a.mlf., Maḳālât (Ritter), I, 290-297; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 231; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 18; Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Mes̱âlibü İbn Ebî Bişr [el-Eşˁarî] (nşr. M. Allard, BEO, XXII [1970] içinde), s. 150-165; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi’l-müfteri, s. 28, 117-118, 152-163, 171, 388, 389, 391-392; Brockelmann, GAL, I, 208; Suppl., I, 346; I. Goldziher, el-ˁAḳīde ve’ş-şerîˁa fi’l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1959, s. 122-124; Sezgin, GAS, I, 603-604; M. Allard, Le probleme des attributs divins, Beyrut 1965, s. 51-53, 250-285; Abdurrahman Bedevî, Mez̠âhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 515-518; William Thomson, “al-Ash‘arî and His al-Ibānah (A Discussion and Critique of W. C. Klein’s Translation of Al-Ash‘ari’s Al-Ibânah ‘an Usûl ad-Diyânah)”, MW, XXXII/3 (1942), s. 242-260; R. M. Frank, “Elements in the Development of the Teaching of Al-Ash‘ari”, Le Muséon, CIV/1-2 (1991), s. 141-190; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâzî, Hasan b. Ali”, DİA, II, 194; Ahmet Saim Kılavuz, “Berbehârî”, a.e., V, 477.

Emrullah Yüksel

İBÂZIYYE

(الإباضيّة)

Hâricî fırkalarının en mutedili ve günümüze ulaşan tek kolu.

Adını kurucusu olduğu kabul edilen Abdullah b. İbâz'dan almıştır. Fırkanın adı Kuzey Afrika ve Uman'da Ebâzıyye şeklinde söylenirken çağdaş yazarlar İbâzıyye'yi tercih etmişlerdir. Uman İbâzîleri'ne Beyâsi, Bîyâsi veya Beyâzi de denmiştir (Selîl b. Razîķ, s. 387). İbâzîler, kendilerine bundan başka Muhakkime-i Ûlâ Hâricîleri ile ilgilerinden dolayı Şurât adını verdikleri gibi "ehlü'l-îmân ve'l-istikāme, ehlü'l-adl ve'l-istikāme, cemâatü'l-müslimîn, ehlü'd-da've" isimlerini de verirler.

A) Tarihçe. 1. Basra İbâzîliği. Taberî'nin Ebû Mihnef'ten naklettiğine göre İbâzıyye, 65 (685) yılında Nâfi' b. Ezrak'ın Hâricî olmayan müslümanlar hakkında ileri sürdüğü aşırı görüşlere katılmayarak Basra'da Abdullah b. İbâz'ın etrafında toplananların oluşturduğu bir fırkadır (Târîḫ, II, 1897; krş. Wellhausen, s. 42-44). Ancak Abdullah b. İbâz'ın sahip olduğu görüşlerin Basra Hâricîleri arasında İbâzıyye'nin doğuşundan en az on yıl öncesinden itibaren mevcut oluşu, ayrıca İbn İbâz ile Sufriyye'nin kurucusu Abdullah b. Saffâr'ın o sıralarda Basra Hâricîleri'nin reisi olarak kabul edilen Mirdâs b. Udeyye'nin etrafında toplanmaları (Taberî, II, 517) göz önüne alındığı takdirde İbâzıyye'nin bütünüyle Abdullah b. İbâz tarafından kurulduğunu ileri sürmek oldukça güçtür. Esasen Mirdâs, İbâzî geleneğine göre ilk imamlar arasında anılır. İsferâyînî onun Sufriyye'nin imamı olduğunu söylerse de (et-Tebṣîr, s. 31) İbâzıyye'nin fikir babası sayılan Câbir b. Zeyd el-Ezdî ile İbn Ezrak'tan ayrılarak ılımlı görüşleriyle Hâricî önderlerinden biri haline gelen Suhâr (Velîd) el-Abdî'nin Mirdâs'ın samimi dostları arasında bulunduğu dikkate alınırsa İbâzıyye'yi Mirdâs'ın Basra'daki kaade* grubuna bağlamak gerçeğe daha yakın görünür. Aslında İbâzıyye'nin Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye kadar uzandığı, Hâricîler'in Ali b. Ebû Tâlib'den sonra imâmet makamına getirdikleri bu zatın İbâzıyye'nin imamı olduğu, fırkasına Vehbiyye dendiği ve Abdullah b. İbâz'dan adını alan İbâzıyye'nin bu fırkanın devamı sayıldığı da ileri sürülür (Kalhâtî, vr.

197b-198a).

Kaynakların verdiği bilgilere göre Abdullah b. İbâz, Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin fikirlerinden ilham alarak Basra'dan çıkan müfrit Hâricî topluluklarına katılmamış, aklıselîmin ve sünnetin sınırları çerçevesinde kalmak isteyen Vehbîler'i kendi etrafında toplamış, isyan hareketine karışmaksızın Basra'da kendi halinde sakin bir hayat yaşamıştır. Ayrıca Mirdâs b. Udeyye'nin öldürülmesinden (61/681) ve Nâfi' b. Ezrak'ın 65 (685) yılındaki başarısız isyanından sonra mutedil görüşü paylaşan Hâricîler'in reisi olmuştur. İbn İbâz'ın 64 (683) yılındaki Medine savunmasına katılması dışında aktif bir rol oynamayıp kendi taraftarlarını "cemâatü'l-müslimîn" adıyla gizli ve pasif bir şekilde muhafaza etmesine, muhtemelen mensubu bulunduğu Ahnef b. Kays topluluğunun davranışı ve en önemlisi fırkanın fikir babası sayılan Câbir b. Zeyd'in çizgisini takip etme düşüncesi sebep olmuştur; çünkü İbn İbâz, Ahnef'in mevcut Emevî idarecileriyle anlaşma imkânlarını sonuna kadar kullandığını görmüştür. Kendisi de Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ile dostane münasebetler kurmuş, halifenin gönderdiği mektuba, iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındıran ve İbâzî esaslarının kısa bir açıklaması niteliğini de taşıyan bir mektupla cevap vermiştir (Berrâdî, s. 156-167).

Abdullah b. İbâz'ın Emevî idarecilerine karşı gösterdiği mutedil siyaset, fırkanın önemli âlimlerinden Câbir b. Zeyd'in dirayetiyle devam ettirilmiştir. Ancak Abdülmelik b. Mervân'ın ölümünden sonra durum değişmiş, bazı Basra İbâzîleri'nin İbnü'l-Eş'as'ın (Abdurrahman b. Muhammed) isyanına katılmış olmasını ileri süren Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf, başta Câbir olmak üzere İbâzî ileri gelenlerinin çoğunu Uman'a sürmüş, bir kısmını da Basra'da hapsettirmiştir. Bunlardan Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme, Haccâc'ın ölümünün ardından Basra İbâzî cemaatinin başına getirilmiştir. Ebû Ubeyde de Basra İbâzîleri'ni dikkatle yönetmiş ve Emevî idarecilerine karşı esnek hareket etmiştir. Bununla birlikte Ömer b. Abdülazîz'in erken ölümü Basra İbâzîleri'nin durumunu sarsmış ve Halife Yezîd b. Abdülmelik'in sert tutumu onlar arasında yeniden ihtilâlci unsurların doğmasına sebebiyet vermiştir. Emevî idarecilerini İbâzîliğe kazanmayı esas alan Ebû Ubeyde, doğrudan harekete geçmeyi istememekle birlikte bazı tahriklerin Basra İbâzîleri'ni parçalamasından endişe ettiği için bu kararından vazgeçti. Basra

İbâzîliği’nin bir propaganda ve eğitim merkezi olması fikrinden hareket ederek çeşitli bölgelerde İbâzî kıyamlarını tahrik etti, hatta Emevî hilâfetinin kalıntıları üzerinde bir İbâzî imâmeti kurmak istedi. Bunun için de bir bakıma ihtilâl hükümeti denebilecek bir teşkilât oluşturdu. Bu teşkilâtta maliye ve savaş işlerini İbâzî şeyhi Hâcib et-Tâî, din işlerini de bizzat kendisi üstlendi (Şemmâhî, s. 92, 114). Bu hareketin asıl dikkat çeken yönü, Ebû Ubeyde’nin etrafında toplanan öğrenci gruplarının yetiştirilerek hemen hemen bütün müslüman bölgelere gönderilmesiydi. “Hameletü’l-ilm” veya “nakāletü’l-ilm” adı verilen bu gruplar İbâzıyye’nin Mağrib, Yemen, Hadramut, Uman ve Horasan’a yayılmasını sağladı (a.g.e., s. 114, 124-125). Küçümsenemeyecek çapta başarı elde eden bu dâîlerin faaliyetleri sonunda çeşitli yerlerde küçüklü büyüklü İbâzî ayaklanmaları patlak verdi. Taşradaki isyanlara rağmen Basra İbâzîleri kendi inançlarını saklamaya ve gizlilik içinde yaşamaya devam ettiler. Abbâsîler devrinde de İbâzîler büyük ölçüde himaye gördü.

Ebû Ubeyde’nin ölümünün ardından Basra İbâzîliği’nde kısmî bir gerileme başlamış, daha sonra onun yerine geçen Rebî‘ b. Habîb el-Basrî zamanında da fırkanın büyük yönetim meclisi Basra’da kalmış, etrafa yeni dâîler gönderilmiştir. Ancak Basra dışında Kûfe, Irak ve Musul’a kadar olan bölgelerde İbâzî cemaatleri fazla etkili faaliyette bulunamamışlardır (geniş bilgi için bk. İvaz M. Halîfât, Neşʾetü’l-ḥareketi’l-İbâżıyye, s. 64-115).

2. Hicaz, Yemen ve Hadramut İbâzîliği. Hicaz bölgesindeki İbâzıyye hareketi, her yıl Mekke’ye giderek halkı son Emevî halifesi II. Mervân’a karşı muhalefet yapmaya çağıran Ebû Hamza eş-Şârî ile (ö. 130/748) başlamış olabileceği gibi (Taberî, II, 1942; İbn Haldûn, III, 166) ondan önce Ebû Ubeyde’nin bu bölgeye dâîler göndermek suretiyle İbâzîliği tanıtmış olması da mümkündür. VI. (XII.) yüzyılda Mekke’de hâlâ İbâzîler mevcuttu.

Yemen İbâzîliği’nin başlangıç tarihi kesin olarak bilinmemektedir. T. Lewicki, bu bölgenin İbâzîlik’le ilk temasının Yemen’in güneybatısındaki Müzeyhire’de ölen Abdullah b. İbâz’ın faaliyetleri sonucu ortaya çıktığını İbn Havkal’den naklen (Ṣûretü’l-arż, s. 37) belirtmekte ve onun Yemen’e gelişinin muhtemelen

Güney Arabistan’ın 65-73 (685-692) yılları arasında Hâricîler tarafından ele geçirilmesiyle ilgili olduğunu, bölgedeki Hârîcîliğin 73’te (692) son bulduğunu ifade etmekteyse de (EI2 [İng.], III, 651) bu görüş tartışmaya açıktır. Zira İbn İbâz’ın 65 (685) yılında İbn Ezrak’tan ayrıldıktan sonra veya henüz Hâricîler’le bir arada bulunduğu sırada Güney Arabistan’a geldiğine dair ne Hâricî kaynaklarında ne de diğerlerinde herhangi bir kayıt vardır. Bir ihtimal olarak düşünülse bile bunun 65 yılında değil Hâricîler’in Abdullah b. Zübeyr’i desteklemek ve Mekke’yi savunmak üzere geldikleri 63 (683) yılında olması gerekir.

İbâzî propagandası için Ebû Ubeyde tarafından Mekke’ye gönderilen Ebû Hamza eş-Şârî, 128 (746) yılı sonunda Hadramut ileri gelenlerinden Abdullah b. Yahyâ el-Kindî ile karşılaştı. Ebû Hamza’nın sözlerinden hoşlanan Abdullah kendisini Hadramut’a davet edince Ebû Hamza, Belc b. Ukbe ile birlikte Hadramut’a giderek 129 (746) yılı başlarında Abdullah b. Yahyâ’ya imam olarak biat ettiler (Fığlalı, s. 89-90). Artık “Tâlibü’l-hak” unvanıyla anılmaya başlayan Abdullah’ın önderliğindeki Hadramut İbâzîliği çok kısa sürede gelişme kaydetti. Tâlibü’l-hak burada güçlendikten sonra San‘a’yı ve diğer Yemen şehirlerini de ele geçirdi ve 129 (747) yılının hac mevsiminde Ebû Hamza, Belc b. Ukbe ve Ebrehe b. Sabbâh’ı 1000 kişilik bir kuvvetle Mekke’ye gönderdi. Ebû Hamza ve yanındakiler terviye günü savaşsız Mekke’ye (8 Zilhicce 129/20 Ağustos 747), ardından da küçük çaplı bir çatışma sonunda Medine’ye (23 Safer 130/2 Kasım 747) girdiler. Burada üç ay kalan Ebû Hamza, Mervân’a karşı ayaklanmak için Şam’a doğru harekete geçti. Mervân, Abdülmelik b. Muhammed b. Atıyye kumandasında 4000 kişilik bir orduyu önce Ebû Hamza’nın, sonra da Yemen’e geçerek Abdullah b. Yahyâ’nın üzerine gönderdi. Ebû Hamza da Belc b. Ukbe’yi 600 kişiyle İbn Atıyye’ye karşı sevketti. Vâdilkurâ’da meydana gelen çatışmada İbâzîler büyük bir yenilgiye uğradı (Cemâziyelevvel 130/Ocak 748). Bu arada Ebû Hamza ve diğer İbâzîler öldürüldü. Daha sonra İbn Atıyye San‘a’yı İbâzîler’den temizlemek için oraya gitti, kurtulabilen İbâzîler çeşitli yerlere ve bu arada Uman’a kaçtılar. Böylece Yemen ve Hadramut İbâzîliği dağılmış oldu. Sonraki yüzyıllarda Yemen’de yaşayan bazı İbâzîler’e rastlanmışsa da bunların Uman İbâzî imamlığına bağlı oldukları anlaşılmaktadır (İsâmüddin Abdürraûf el-Fıkī, s. 61-81).

3. Uman İbâzîliği. Uman İbâzîliği, bölge halkından bazılarının Mirdâs b. Udeyye'nin faaliyetleriyle ilgilenmesi üzerine başlamış, II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında hameletü'l-ilm ekiplerinden Uman'a gelenlerin gayretleriyle kökleşmiştir (Sâlimî, I, 85-87). Yemen ve Hadramut İbâzîliği'nin büyük ölçüde çöküşünden iki yıl sonra Uman'daki isyanla Uman ibâzîliği kurulmuş oldu ve Cülendâ b. Mes'ûd imâmete getirildi (a.g.e., I, 88); fakat kısa bir süre sonra hilâfeti ele geçiren Abbâsî kumandanı Hâzım b. Huzeyme tarafından öldürülünce (134/751) kısmî bir çöküş dönemine girdi. Bununla birlikte II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında İbâzîler'in Uman'da yeniden faaliyete başladıkları ve orada yerleştikleri görülür (Abdülkadîm Zellum, s. 11). Uman'ın Nezve şehrini merkez edinen İbâzîler, Mûsâ b. Ebû Câbir el-Ezkânî'nin başkanlığında bir şûra topladılar (Şevval 177/Ocak 794). Mûsâ'nın istememesine rağmen şûra üyeleri Muhammed b. Abdullah b. Ebû Affân el-Ezdî'yi imâmete getirdiler. Ancak icraatını beğenmedikleri için iki yıl sonra onu azledip yerine Vâris b. Kâ'b el-Harûsî'ye biat ettiler (Sâlimî, I, 111-115). Vâris ile onun ölümünden (192/808) sonra yerine geçen Gassân b. Abdullah el-Yahmedî'nin imâmeti sırasında Uman İbâzî davetinin merkezi oldu ve Basra İbâzî ileri gelenleri Uman'da toplandı. Gassân'dan sonra önce Abdülmelik b. Hamîd'e, onun ölümünün ardından Mühennâ b. Ca'fer'e biat edildi. 280 (893) yılında Abbâsîler Muhammed b. Nûr kumandasında Uman'a sefer düzenlediler ve İbâzîler'in direnmesine rağmen bölgeyi ele geçirdiler (a.g.e., I, 257-262). Ancak Uman'ın istilâsı gerçek anlamda bir hâkimiyetin kurulmasını sağlayamamış, İbâzî imâmeti orada kesintisiz olarak devam etmiştir. İbâzî kaynaklarına göre gizlice devam eden bu dönem, 320 (932) yılında Ebü'l-Kāsım Saîd b. Abdullah'ın İbâzîler'i kendi imâmeti etrafında toplamasıyla yeni bir hüviyet kazanmıştır. Onun imâmeti şûra yerine cemaati savunma amacına yönelik olduğundan kendisi "imâmü'd-difâ'" diye adlandırılmıştır (a.g.e., I, 88, 275-276). İbâzîlik, Ebü'l-Kāsım'ın açtığı yolda yürüyerek Uman'daki varlığını Ortaçağ'da da sürdürmüştür. Uman İbâzîliği, XVI. yüzyıldan itibaren genel olarak hâkim aile ve veliaht sistemiyle yürüyen bir imâmet şekline bürünmüştür. Bu sistem içinde halkın ve İbâzî âlimlerinin beğendiklerine imam, diğerlerine ise vali, mütekaddim, melik veya sultan denilmiştir (Selîl b. Razîḳ, tür.yer.). İbâzîlik bugün de Uman'da Gāfirî ve Hinâ kabilelerinin mezhebi durumundadır.

4. Kuzey Afrika ve Mağrib İbâzîliği. İfrîkıye ve Mağrib İbâzîliği, II. (VIII.)

yüzyılın başlarına doğru Selâme b. Saîd'in (Selme b. Sa'd) propaganda faaliyetleriyle başlamış (Şemmâhî, s. 98; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fî Tûnis, III, 21), çok geçmeden Batı Trablus ve dolaylarına yayılmış, Berberîler'den Hevvâre ve Zenâte kabileleri tarafından da desteklenmiştir. Önce Hâris b. Telîd el-Hadramî, onun arkadaşı tarafından öldürülmesinden sonra da İsmâil b. Ziyâd en-Nefûsî Berber kabilelerinin başına geçmişse de Kayrevan'ın Arap asıllı valisi tarafından öldürülmesiyle İbâzî hâkimiyeti kısmen gerilemiştir. Trablus'taki Hevvâre ve Zenâte İbâzîleri hameletü'l-ilm ekibinden olan Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin etrafında toplanarak Batı Trablus yolundaki Sayyâd'da gizli bir toplantı yaptılar ve onu imamlığa seçtiler (140/757). Ebü'l-Hattâb'ın idaresindeki İbâzîler önce Batı Trablus'u, sonra da Nefzâve, Verfecûme Berberî kabileleriyle Sufriyye'nin elinde bulunan Kayrevan'ı zaptettiler (141/758). Böylece bugünkü Bingazi'nin bulunduğu Berka'nın batı sınırından itibaren Cezayir'in doğusuna kadar uzanan bütün Trablus bölgesi (bugünkü Libya) İbâzîler'in hâkimiyetine geçmiş oldu. Kayrevan'ın fethinden sonra aslen İranlı olan Abdurrahman b. Rüstem'i oraya vali olarak bırakan Ebü'l-Hattâb, Abbâsîler'in İfrîkıye valisi Muhammed b. Eş'as el-Huzâî ile yaptığı savaşta pek çok İbâzî ile birlikte hayatını kaybetti (144/761). Bu savaştan kurtulanlar Abdurrahman b. Rüstem ile birlikte bugünkü Cezayir'in batısına doğru kaçarak Orta Mağrib'deki Tâhert şehrine sağındılar. Burada çeşitli bölgelerden hicret etmiş Berber kabileleri İbn Rüstem'in etrafında toplandı. Bu arada Trablus'ta İbâzîler'in reisi durumunda bulunan Ebû Hâtim el-İbâzî, İbn Rüstem'in önderliğindeki İbâzîler'le birlikte Abbâsîler'in İfrîkıye valisi Ömer b. Hafs'a karşı 151'de (768) büyük bir isyan hareketi başlattı ve 154 (771) yılında valiyi öldürerek Tubne ve Kayrevan'ı Abbâsîler'den aldı; fakat Ömer'in yerine geçen Yezîd b. Hâtim'in kumandasındaki orduya karşı Trablus'ta giriştiği

savaşı kaybetti ve kendisi dahil 30.000 İbâzî öldürüldü (155/772). Ebû Hâtim'in yenilgisi ve Trablus İbâzî imâmetinin çöküşünden sonra buradaki İbâzîler de Abdurrahman b. Rüstem'e bağlandılar ve onun ölümü halinde yerine geçecek imamı seçmek üzere altı kişilik bir şûra teşkil ettiler, şûra da İbn Rüstem'in oğlu Abdülvehhâb'ı seçti. Şûra üyelerinden Ebû Kudâme Yezîd b. Fendin el-Yefrenî, önce Abdülvehhâb'ın seçilmesini istemişse de seçimden sonra imamın belli bir cemaat ile anlaşmak ve onlara danışmak suretiyle görev yapmasını ve kendisinden daha ehliyetli birisi bulunduğu

takdirde görevden istifa etmesini isteyince (Şemmâhî, s. 144-146) Basra İbâzî ileri gelenleriyle istişare eden Abdülvehhâb buna karşı çıktı. Bu olay İbâzîlik'te önemli bir bölünmeye sebep oldu. Şuayb b. Ma'rûf (Muarrif) tarafından desteklenen Ebû Kudâme grubuna "nükkâr" (inkâr edenler) denilmiştir. Vehbiyye adı verilen asıl İbâzîler'le Nükkârîler arasında ortaya çıkan çarpışmalarda Ebû Kudâme öldürülünce Şuayb ve savaştan kurtulanlar Trablus'a yerleştiler. Böylece Kuzey Afrika İbâzîliği, Tâhert Rüstemî imamlığı etrafında birleşmiş oldu. Bu imamlık çeşitli sebeplerle zaafa uğramış ve 296 (908) yılında Şiî-Fâtımîler'in Tâhert'i ele geçirmesiyle de yıkılmıştır. Bu sırada Cebelinefûse'de Vehbiyye inanışına bağlı olan Ebû Zekeriyyâ el-İrcânî (ö. 311/923) "hâkim" veya "imâm-ı müdâfi'" unvanı ile Fâtımîler'den bağımsız bir imâmet kurmuş, bu imâmet daha sonra yarı bağımsız olarak VIII. (XIV.) yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. IV. (X.) yüzyıla doğru Vercelân vahasında ileri gelenler ve asiller tarafından yönetilen yeni bir şûra toplandı. V. (XI.) yüzyılda ise Kuzey Afrika İbâzîleri, bir İbâzî'nin başkanlık ettiği meclis (azzâbe) tarafından yürütülen bir idare sistemi ortaya koydu. Ancak VI. (XII.) yüzyıldan itibaren gittikçe gerilemeye yüz tutan Kuzey Afrika İbâzîleri, merkezî Mağrib'den kurtularak önce Vercelân sahasındaki İbâzîler'e katıldılar, ardından Mizâb'a göçerek orada tutunmaya çalıştılar. Bunlar günümüzde Kuzey Afrika'daki İbâzîliği temsil ederler. Ayrıca Batı Trablusgarp sahillerindeki Züvâre'de bulunan Cerbe adasının üçte ikisiyle Cebelinefûse'nin yarısı Vehbiyye ve Nükkâriyye kollarına ayrılarak varlıklarını sürdürmektedirler (Fığlalı, s. 99-106).

5. Doğu Afrika ve Sudan İbâzîliği. Doğu Afrika'ya İbâzîlik, muhtemelen III. (IX.) yüzyıldan itibaren Uman'dan gelen tüccarların propagandası ile girmiş, ileriki yüzyıllarda bölge sahillerinin önemli bir kısmının Uman'la irtibatı üzerine hayli gelişme kaydetmiştir. Bugün Doğu Afrika'daki İbâzîler'in çoğunluğu Zengibar'da yaşamaktadır (Selîl b. Razîķ, s. 92, 205). Kuzey Afrika İbâzî kaynakları, İbâzî tüccar ve dâîlerinin II. (VIII.) yüzyıldan VIII. (XIV.) yüzyıla kadar Batı ve Orta Sudan'da faaliyette bulunduklarını bildirir. Rüstemîler'in başşehri Tâhert, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Sudan ile sıkı bir ticarî münasebet içinde bulunuyordu. Hatta Eflah b. Abdülvehhâb zamanında (823-872) Gana kralının sarayında bir İbâzî elçi bile mevcuttu. Esas itibariyle Sicilmâse tarikiyle Batı Sahrâ içinden geçen ticaret yolunu takip eden İbâzîler önce Evdegust'a (bugünkü

Moritanya'nın güneydoğusundaki Tagdaoust) yerleşti. Burada IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda hepsi de İbâzî olan Nefûse, Levâte, Nefzâve ve Zenâte Berberî kabilelerinin mensuplarına rastlanıyordu. İbâzî kaynakları, çoğu Bilâdülcerîd'den olan ve IV. (X.) yüzyılda Gana'ya gitmiş bulunan pek çok tüccardan söz eder (Mûsâ Lekbâl, s. 145-174).

Öte yandan İbâzîlik Mağrib'den İspanya'ya, II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Horasan bölgesine, Uman, Horasan ve Cezîretü İbn Kâvân yoluyla Sind'e de girmiştir. Bundan başka sayıca az da olsalar Mısır, Hicaz ve Yemâme'de de İbâzîler'e rastlanmıştır.

B) Görüşleri. Hâricî fırkaları arasında en ılımlı kolu temsil eden İbâzıyye'nin düşünceleri devlet anlayışları (imâmet) ve itikadî görüşleri şeklinde ele alınabilir. İbâzıyye'ye göre Kur'ân-ı Kerîm gerek inanç gerekse pratik hayat açısından yegâne devlet nizamıdır. Hedeflenen amaç, ilâhî kitap ve şeriatın hâkim olacağı bir devleti gerçekleştirmektir. Bu devlet kusursuz olacak ve devletin her vatandaşı yanlış yola sapmadan İslâm'ı yaşayıp adaleti gerçekleştirecek, fitne ve nizamsızlıktan kaçınacaktır. Bundan dolayı İbâzîler devlet başkanı belirlemenin dinî bir görev olduğunu söylerler (Bükeyr b. Saîd A'veşt, s. 117). İbâzıyye, imamın bazı istisnalar dışında seçim (biat) yoluyla başa geçirilmesi gerektiği inancındadır (Kalhâtî, vr. 197b; Sâlimî, I, 80-81). Her ne kadar elverişli olmayan durumlar sebebiyle imâmetten vazgeçilebileceği (kitmân) şeklinde yaklaşımlar varsa da (EI2 [İng.], III, 658) İbâzî kaynaklarında kitmân devrinde imam seçilmediğine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Esasen İbâzîler'in farklı siyasî durumlarda devlet başkanlarını farklı isim veya sıfatlarla anmaları, bu önemli görevin her türlü imkân ve şarta bağlı olarak yerine getirilmesinin gereğini vurgular. Meselâ ilk ayaklanma hareketinden önce Yemen ve Hadramut İbâzîleri'nin imamı Abdullah b. Yahyâ'ya "tâlibü'l-hak" adının verilmesi ilgi çekicidir. Kitmân halinde yaşayanlar tarafından belirlenen lidere, kendilerine bir saldırı vuku bulduğu veya hâkimiyetin elde edilmesi için faaliyet gösterildiğinde "imâmü'd-difâ'", normal şartlarda ve usulüne uygun olarak seçilen imama da "imâmü'l-bey'a" veya kısaca "imam" denir. Uman İbâzîleri'nin beğenmedikleri imamlara melik veya sultan dedikleri, ayrıca imamlara seyyid adı verildiği de bilinmektedir.

İbâzıyye, imâmet makamına getirilecek şahsın vasıfları konusunda Ehl-i sünnet’ten tamamen ayrılır ve imamların Kureyş’ten olması yolundaki anlayışı kesinlikle reddeder. Onlara göre imâmet için soy değil mümin vasfını taşıdıktan başka ilim, zühd ve adalet sahibi olmak önemlidir. Bu nitelikleri taşımak suretiyle itaate lâyık olan herkes imam olabilir. Bu görüşlerinden dolayı pek çok gayrı Arap unsurun Hâricî saflarına katıldığı bilinmektedir. İmâmetin vasiyet veya tayinle değil cemaatin icmâı, yani serbest seçimle gerçekleşeceği hususu İbâzıyye’nin temel prensiplerindendir. Seçim için gerekli olan şart biattır ve biat iki kademelidir. İlk kademede imam, ya Abdurrahman b. Rüstem’in Hz. Ömer örneğine uyarak teşkil ettiği altı kişilik şûra yahut uzun süre Basra’da, sonra da Uman’da bulunan İbâzî meşâyihi tarafından seçilir. İkinci kademede şûra veya meşâyih meclisi biat ettiği adayı halka sunarak onların da biatlarını alırlar. Söz konusu ikinci merhale İbâzî telakkisince çok önemlidir; çünkü halk isteyerek biat etmemişse seçilen aday imam unvanına sahip olamaz. Nitekim XIX. yüzyıl başlarında Uman’da Seyyid Saîd halk tarafından pek tutulmadığı için imam unvanını kullanamamıştır (Selîl b. Razîḳ, s. 380; Sâlimî, II, 168 vd.).

İmamın azledilmesi onun Allah’ın kitabından ayrılması veya halka zulmetmesi sebebiyle olur. Usulüne uygun olarak seçilmiş bir imamın kendisinden daha ehil ve daha üstün (efdal) biri bulunduğu takdirde azledilip azledilmeyeceği hususu fırka tarihinin başlangıcında bir problem oluşturmuyordu. Ancak Abdülvehhâb b. Abdurrahman ile Ebû Kudâme Yezîd b. Fendin arasında ortaya çıkan anlaşmazlığın

doğurduğu bölünme (Vehbiyye, Nükkâriyye) dikkate alındığında İbâzî inanışında efdalin bulunması halinde mefdûlün imâmetinin câiz olduğu sonucu ortaya çıkar. Farklı görüşte olan Nükkâriyye ise kurucusu Ebû Kudâme’nin görüşlerini uygulamak üzere bir başkanın riyasetinde azzâbe denen on iki kişilik bir meclis kurmuş, ancak çok geçmeden fırka etkilerini yitirmiş ve mensuplarının çoğu İbâzıyye’ye geçmiştir. Böylece İbâzıyye, imamın düzenli bir cemaatle anlaşarak görev yapması şeklinde Nükkâriyye tarafından ileri sürülen ikinci şarta da imamın hâkimiyetinin cemaatin haiz olacağı yetkiyle sınırlandırılmasının uygun olmadığı gerekçesiyle karşı çıktı. İbâzıyye’ye göre imamın dışındaki cemaatin haiz olacağı imtiyaz adaleti ortadan kaldırır, hâkimiyet ve şeriatı bozar. İbâzıyye’nin, imamın

birlikte çalışacağı bir meclisin varlığını reddetmesiyle beraber uygulamada, aynı anda çeşitli müslüman ülkelerinde birden çok imamın bulunmasını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Basra'da, Tâhert'te, Uman'da ve Hadramut'ta aynı anda faaliyette bulunan İbâzî imamlarına rastlanmıştır.

İbâzıyye'ye göre imamın en önemli görevi Kur'ân-ı Kerîm'in bütün hükümlerini yerine getirmek ve adaleti sağlamaktır; bunun için gerekirse zora başvurmak onun geniş yetkisi dahilindedir. İmam şeriatı uygularken Allah'ın kitabı ile birlikte Hz. Peygamber'in sünnetine ve ilk iki halifenin davranışlarına uyar, bu uygulama sırasında kesinlikle tahkîme yanaşmaz (Kalhâtî, vr. 93b; Şemmâhî, s. 155). Gerekli gördüğü durumlarda savaş ilân edebilir ve savaşı bizzat yönetir. Ayrıca namazda imamlık yapar, gereken yerlere vali ve vergi âmilleri tayin eder.

İbâzî devleti için en önemli görev olarak kabul edilen adalet telakkisi iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma (emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker) şeklinde ifade edilmiştir. Bu prensip başta imam olmak üzere her müslümanın vazgeçilmez bir görevidir. Onların bu ilkeyi uygulamada zaman zaman son derece haşin davrandıkları bilinmektedir. Bununla birlikte İbâzıyye, muhaliflerine karşı diğer Hâricî fırkalarına göre çok daha müsamahalıdır. Meselâ Ezârika, kendilerinden olmayan bütün müslümanların müşrik olup kadın ve çocukları da dahil hepsinin öldürülmesinin mubah sayıldığını iddia ederken İbâzıyye bu görüşe karşı çıkmıştır. Buna göre İbâzıyye'ye muhalif olan ehl-i kıble müşrik değil sadece "nimeti inkâr edenler" anlamında kâfirdir. Bu sebeple onlara "isti'râz" uygulanamayacağı gibi erkekleri, ele geçirilen silâh, at ve mühimmat gibi ganimetlerin dışında kalan kadınları, çocukları ve malları haramdır.

Başka bir imkân bulunmadığı takdirde kötülüğün önlenmesi ve adaletin uygulanabilmesi amacıyla cihada başvurmak zaruridir. İmam kendilerine muhalif olan müslümanları kendi inançlarına çağırmalı, reddederlerse onlara karşı da cihad ilân etmelidir. Yine İbâzıyye'ye göre muhaliflerinin bulunduğu yer iman bölgesi değil tevhid bölgesi, idarecilerinin bulunduğu ordugâhlar da zulüm bölgesi olduğundan bunlara da cihad açılmalıdır (Kalhâtî, vr. 227a-b). İbâzîler, diğer Hâricî fırkaların aksine muhaliflerinin arasında oturan Hâricîler'in (kaade) tekfir edilemeyeceğini söyler (a.g.e., vr.

53b, 198b, 228a; Sâlimî, I, 82).

İbâzıyye'nin itikadî görüşlerinin temelini son derece geniş bir şekilde ele alınan iman anlayışı teşkil eder. Onlara göre iman ikrar, amel, niyet, sünnete uymak, inanç konusunda hiçbir kimse için mazeret tanımamak, süflî arzulara uymamak ve takvâ yoluna girmekten ibarettir. Farzlardan birinin yerine getirilmemesi veya haram olan bir şeyin işlenmesi durumunda ortadan kalkar (Sâlimî, I, 84). İlâhî sıfatlar konusunda teşbihe kesinlikle karşı çıkan İbâzıyye, Allah'ı yaratıkların sıfatlarıyla vasıflandıran kimsenin O'nu hakkıyla tanımadığını ve hataya düştüğünü kabul eder. İbâzî âlimleri, Allah'ın isim ve sıfatlarını benimsemekle birlikte kadîmlerin çoğalacağı (taaddüd-i kudemâ) endişesiyle O'nun temel sıfatının kıdem olduğunu söylerler. Bu anlayıştan hareketle Mu'tezile ve Zeydiyye'nin çoğunluğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğunu kabul ederler (Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî, I, 39, 43, 68 vd., 70 vd.).

Günahkâr kimse için şefaatin söz konusu olamayacağını, aksi halde Allah'ın vaad ve vaîd ilkelerinin bozulacağını ileri süren İbâzîler kader konusunda Eş'ariyye'ye yaklaşır. Allah'ın görülmesi (rü'yetullah) konusunda ise yine Mu'tezile doğrultusunda bunun dünyada da âhirette de mümkün olmadığını ileri sürerler (Kalhâtî, vr. 147b, 153a, 160b, 226a;Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî, I, 63).

Hâricî fırkalarının büyük çoğunluğunun benimsediği büyük günah (kebîre) telakkisinden bazı önemli noktalarda ayrılan İbâzıyye bu hususta büyük ölçüde Mu'tezile'ye yaklaşır. Onlara göre Allah insanları mümin ve kâfir olmak üzere iki statüye ayırmıştır. Artık münafık, âsi, zâlim, fâsık olarak dünyayı terkeden kimse kâfirdir. Küfür de nimet küfrü ve şirk küfrü olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde büyük günah işleyen bir müslüman mümin değil muvahhiddir ve nimet küfrü içindedir. Böyle bir kimsenin cehenneme girip orada ebedî kalacağı kesindir; yegâne kurtuluş yolu ise tövbedir, çünkü Allah tövbe etmedikçe büyük günahları bağışlamaz. Esasen İbâzıyye, ilk büyük imamlarından Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin görüşlerine uyarak ilâhî azabın üç halde gerçekleşeceğini ileri sürer: İşlenen günahtan tövbe etmemek, kötülükleri ortadan kaldıracak iyiliklerden uzak kalmak, günahlardan geri dönmemek ve Allah'a sığınmaya çalışmamak. Bu konumlardan birinde bulunan kimse ister küçük ister büyük günah işlemiş

olsun mutlaka cezasını çekecektir (Kalhâtî, vr. 142b, 152b; Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî, II, 35-36, 43-44).

İbâzî grupları, sahâbenin rivayetlerinin geçerliliğini sağlayacak adl sıfatını taşıyıp taşımadığı konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bir kısmına göre Kur'an'ın fâsık olduğunu bildirdiği Velîd b. Ukbe ve Sa'lebe b. Hâtıb gibiler hariç ashap âdildir. Bazıları da sahâbenin hepsinin âdil olduğu, fitenle ilgili olanlar dışında diğer nakillerinin kabul edilebileceği görüşündedir. Diğerlerine göre ise sahâbîler öbür insanlar gibi olup adaleti bilinenlerin rivayeti kabul edilir, bilinmeyenler de araştırılarak sonucuna göre davranılır.

C) Kolları. İbâzıyye, erken sayılabilecek bir dönemde itikadî ve siyasî açıdan çeşitli bölünmelere uğramış ve birçok kola ayrılmıştır. Pek çoğu önemsiz sayılabilecek sebeplerle ana bünyeden ayrılan bu kollar varlıklarını uzun süre devam ettirememişlerdir. Esasen ilk bölünmeler kitmân devrinde itikadî mahiyette olmuş, fakat siyasî bir bütünlük ve güç elde edilmeye başlandığı zamanlarda da dinî-siyasî farklılıklar ağır basmıştır.

Hârisiyye. II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Hâris b. Yezîd (Mezyed) adlı İbâzî âlimi tarafından kurulmuştur. Kader ve istitâatin fiilden önce olduğu yolundaki Mu'tezilî görüşü benimseyen fırka, Basra İbâzî meşâyihinin başı olan Ebû Ubeyde'den ayrılmıştır.

Tarîfiyye. Güney Arabistan'da İmam Tâlibü'l-Hakk'ın arkadaşlarından biri olan

Abdullah b. Tarîf tarafından kurulmuş olup İbâzıyye'nin ana bünyesini oluşturan Vehbiyye ile Nükkâriyye'den sonra doğuda III. (IX.) yüzyılda en çok taraftarı bulunan fırkadır.

Vehbiyye. Rüstemîler'in ilk imamı Abdurrahman b. Rüstem'in kendisinden sonraki imamı belirlemek üzere kurduğu altı kişilik şûra oğlu Abdülvehhâb b. Abdurrahman'ı imam seçince şûra üyelerinden Ebû Kudâme Yezîd b. Fendin, imamın belli bir cemaatle anlaşarak işlerini yürütmesini ve daha faziletli bir imam adayı ortaya çktığında istifa edip görevi ona bırakmasını istemişti. Abdülvehhâb taraftarları bu düşünceyi kabul etmemiş, muhalifleri

Nükkâriyye diye anılırken kendileri Vehbiyye adını benimsemiş ve İbâzıyye'nin ana grubunu oluşturmuşlardır.

Nükkâriyye. İbâzıyye'nin Vehbiyye'den sonra en büyük taraftara sahip olan kolu olup Tâhert Rüstemî imâmetini inkâr ettikleri için bu isimle anılmış, bunlara ayrıca Şa'biyye, Yezîdiyye veya Mistâve de denmiş, kendileri ise Mahbûbiyyûn adını kullanmışlardır. Kuzey Afrika'da III. (IX.) yüzyılda önemli rol oynayan fırkanın ilk imamı Ebû Ammâr Abdülhamîd el-A'mâ, ondan sonra ise "gerçek müminlerin şeyhi" sıfatıyla imam seçilen Ebû Yezîd, Mahled b. Keydâd'dır. Ebû Yezîd Nükkârî imâmetini on iki kişiden oluşan ve azzâbe denen bir temsilciler meclisiyle birlikte yönetmiş, Ezârika ile Mağrib Sufriyyesi'ni takiben isti'râz görüşünü benimsemekle İbâzî inanışından ayrılmıştır. İlâhî sıfatların mahlûk olduğunu, imâmetin farz telakki edilemeyeceğini, efdal varken mefdûlün imam sayılamayacağını, zalim idarecinin arkasında namaz kılınamayacağını ileri süren Nükkâriyye Allah'ın nâfile ibadetleri emretmediği, takıyyenin geçerli olduğu durumlarda içki içilebileceği gibi görüşlere sahiptir (Ali Yahyâ Muammer, II, 14-20). Nükkârîler'in en çok bulundukları yer Mağrib'dir. Ancak kendilerine az da olsa Uman ve Güney Arabistan'da da rastlanmıştır.

Nefâsiyye (Neffâsiyye). Muhtemelen III. (IX.) yüzyıl başlarında Bilâdülcerîd bölgesinde Kantrâre'de ortaya çıkan bir fırkadır. Kurucusu Nefâs (Neffâs), Rüstemî imamı Eflah b. Abdülvehhâb'ı Ağlebîler'e karşı savaşmadığı ve lüks bir hayat sürdüğü için suçlamıştır. Allah'a "dehr" (zaman, felek) denilebileceğini ileri süren Nefâs'ın bazı fıkhî konularla ilgili kendine has görüşleri vardır. Nefâs'ın taraftarlarına V. (XI.) yüzyılda Cebelinefûse'de, VIII. (XIV.) yüzyılda Tunus'un güney uçlarında rastlanmıştır. Günümüzde bu fırkanın Neffâtî adını alan az sayıdaki mensupları Garyân ve Cebelinefûse'de bulunmaktadır.

Halefiyye. Trablus'ta II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru tamamen siyasî menşeden doğan bu kol, Ebü'l-Hattâb Abdüla'lâ b. Semh el-Meâfirî'nin soyundan gelen Halef b. Semh tarafından kurulmuş olup özellikle Kuzeybatı Trablus'ta taraftarları mevcuttu.

Ömeriyye. II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Îsâ b. Ömer'in (Umeyr) kurduğu bu grup Vehbiyye'den ayrılmıştır. Bazı görüşleri III. (IX.) yüzyılın ilk

yarısında Ahmed b. Hüseyin (Hasan) et-Trablusî (el-Atrâbulusî) tarafından kurulan Haseniyye'ye (Hüseyniyye) çok benzer. Kur'an'la ilgili konularda Abdullah b. Mes'ûd'un mushafını takip eden fırkanın taraftarlarına sadece Kuzey Afrika'da rastlanmıştır.

Fersiyye. IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında teşekkül etmiştir. Kurucusu, Vercelân vahasında hüküm sürmüş olan Rüstemî imamlarının soyundan Süleyman b. Ya'kūb b. Eflah'tır. Çağdaş İbâzî âlimi Ali Yahyâ Muammer'e göre Fersiyye müstakil bir fırka olmayıp Süleyman b. Ya'kūb'un bazı tâli konulardaki ictihadlarını ifade etmektedir (el-İbâżıyye beyne'l-fıraḳı'l-İslâmiyye, II, 37).

Ashâbü't-tâat. Kaynaklarda hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu fırkaya göre Allah'ın rızâsı amaçlanmadan, hatta niyet edilmeksizin yapılan iyilikler ve işlenen ameller de taat sayılıp mükâfata vesile olur.

Dahhâkiyye. Müslüman bir câriyenin gayri müslimlere satılabileceğini kabul eden bu fırka, takıyye bölgesinde bulunan müslüman bir kadının kendi kavminden olmak üzere gayri müslim bir erkekle evlenebileceğini söyler.

Sekkâkiyye. Kurucusu Abdullah es-Sekkâk olup dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda onun cemaatle namaz kılmayı ve ezan okumayı bid'at olarak gördüğü ve ayrıca sünnet, icmâ ve kıyası reddettiği, bu yüzden Vehbiyye'nin kendisini müşrik saydığı kaydedilmekle beraber günümüz İbâzîler'i bu grubun kendileriyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını belirtirler. Bu kolun her zaman az sayıda bulunan mensupları V. (XI.) yüzyılın sonlarında tamamen kaybolmuştur.

Hafsiyye. Hafs b. Ebü'l-Mikdâm'a nisbet edilen bu gruba göre şirk ile iman arasındaki fark mârifetullahtan ibarettir. Allah'a iman ettiği halde nübüvvet müessesesini ve âhiretin varlığını inkâr eden yahut haram kılınmış şeyleri işleyen kimse müşrik değil kâfirdir, Allah'ı inkâr edenler ise müşriktir.

Yezîdiyye. Yezîd b. Ebû Enîse'ye (Yezîd b. Ebû Üneyse) izâfe edilen bu fırkayı zaman zaman Nükkâriyye için kullanılan Yezîdiyye adıyla karıştırmamak gerekir. Yezîd b. Ebû Enîse'ye göre Allah, Arap ırkından

olmayan bir peygambere yeni bir kitap indirecektir. Onun bu görüşünün, Arap olmayan bazı müslüman topluluklarının Araplar'dan üstün oldukları yönündeki duygularını dile getirdiğini kabul etmek mümkündür. Nitekim Berberîler'in üstünlüğü tezi İbâzıyye'nin Vehbiyye kolunda göze çarpmaktadır.

D) Günümüzde İbâzıyye. Kabile zihniyetiyle kendi içine kapanarak dar bir düşünce ve hayat anlayışını benimseyen ve böylece bugün varlıkları silinmiş bulunan diğer Hâricî fırkalarının aksine çeşitli İslâm mezheplerinin kendilerine uygun düşen anlayışlarından faydalanma yoluna giden, hareketlerine yön verecek ve devamlarını sağlayacak kaynakları benimseyen İbâzıyye günümüzde başta Uman olmak üzere Hadramut, Zengibar, Libya, Tunus, Cezayir ve Batı Sahrâ'nın çeşitli yerlerinde bulunmaktadır. II. (VIII.) yüzyılın ortalarından beri Uman'da altmışın üzerinde imam seçildiği bilinmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren bir İbâzî sultanın hâkimiyetiyle İbâzî kabilelerinin liderleri tarafından seçilen dinî ve cismanî yetkileri haiz imamın mücadelesi Uman'da politik ve dinî tarihin odak noktasını oluşturmuştur. Son asırda Uman sultanları seçilen İbâzî imamlarını kabile liderleri gibi değerlendirmişlerdir. 1992 yılı itibariyle nüfusu 1.500.000 civarında bulunan Uman'ın % 40-45'i İbâzî'dir. Bugünkü (1999) Uman Sultanı Kābûs b. Saîd b. Teymûr da İbâzıyye mezhebine mensup olup 1749'dan bu yana idareyi elinde bulunduran hânedanın temsilcisidir ve 1970'ten beri hâkimiyetini sürdürmektedir. Son yıllarda Uman Kültür Bakanlığı'nın İbâzıyye kaynaklarını yayımlama konusunda büyük çaba sarfettiği görülmektedir.

Sayıca pek fazla olmayan Hadramut İbâzîleri yanında Zengibar'daki İbâzîler

daha çoktur. Son yıllarda halkın çoğunun Şâfiî mezhebine girmesiyle İbâzî sayısında azalma gözlenmekle birlikte yine de Zengibar'ın hâkim ailesi ve çevresi İbâzıyye'ye mensuptur.

İbâzîlik Kuzey Afrika'nın özellikle Berberî kabileleri arasında yaygındır. Libya'da Trablus'un Züvâre ve Cebelinefûse bölgelerinde, Tunus'un Cerbe mıntıkasında ve Cezayir'in Vercelân ve Vâdiimizâb mevkilerinde yaşayan halk arasında İbâzîlik devam etmektedir. Günümüzde bütün İbâzîler'in

sayısı kesin olarak bilinmemekle birlikte 2-3 milyon civarında tahmin edilmektedir.

E) Literatür. İbâzıyye'nin ortaya çıkışı, fırkaları ve düşünceleriyle ilgili kısa bilgiler genellikle konuya dair klasik kitaplarda bulunmakla birlikte fırkanın tarihî gelişimi, akaid ve fıkha dair görüşleriyle önemli şahsiyetleri hakkında bu kaynaklarda yeterli bilgi yer almamaktadır. İbâzıyye'nin tarihî gelişimi, akaidi ve fıkhı konusunda bibliyografyada zikredilen kaynak ve araştırmalar dışındaki eserlerden bir kısmı şöylece sıralanabilir: Süleyman Paşa el-Bârûnî, el-Ezhârü'r-riyâżıyye fî eʾimmeti ve mülûki'l-İbâżıyye (Kahire 1324); Sâlim b. Hamed el-Hârisî, el-ʿUḳūdü'l-fıḍḍıyye fî uṣûli'l-İbâżıyye (Uman 1983); Muhammed Abdülfettâh Ulyân, Neşʾetü'l-ḥareketi'l-İbâżıyye fi'l-Baṣra (Kahire 1415/1994). Genellikle akaid, fıkıh ve ahlâk konularını müştereken ele alıp işleyen İbâzî yazarlarının yalnız akaid konusunda yazdıkları önemli eserler arasında Ebû Hafs Ömer b. Cemî' el-İbâzî ile Şemmâhî'nin el-ʿAḳīde adlı eserleri, Ebû Süleyman Dâvûd b. İbrâhim et-Tulâtî'nin Muḳaddimetü ʿaḳīdeti't-tevḥîd ve şerḥuhâ adlı çalışması (nşr. Ebû İshak Atfiyeş, Kahire 1353) anılmaya değer özelliktedir.

İbâzî fıkhı ile alâkalı eserlerin bir kısmı da şunlardır: Bişr b. Gānim el-İbâzî el-Horasânî, el-Müdevvenetü'l-kübrâ (Beyrut 1974) ve el-Müdevvenetü'ṣ-ṣuġrâ (Uman 1984); Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, Kitâbü'l-Îżâḥ (Nâlut-Libya 1391/1971); Ziyâeddin Abdülazîz es-Semînî, Kitâbü'n-Nîl ve şifâʾü'l-ʿalîl (Kahire 1305; Beyrut 1392/1972) ve el-Verdü'l-Bessâm fî riyâżi'l-aḥkâm (Uman 1985); Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl (Kahire 1305, 1343; Beyrut 1393/1973; Maskat 1986). Akaid ve fıkhı ortaklaşa ele alan ve bu arada ahlâk konularını da işleyen önemli eserlerden bir kısmı da şöyle sıralanabilir: Ebû Tâhir İsmâil b. Mûsâ el-Ceytâlî, Ḳavâʿidü'l-İslâm (Kahire 1297) ve Ḳanâṭîrü'l-ḫayrât (Kahire 1307; Uman 1409/1989); Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, Şâmilü'l-aṣl ve'l-ferʿ (Uman 1404/1984), Keşfü'l-kerb (Uman 1985) ve Kitâbü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr (Uman 1406/1986); Ahmed b. Nazar el-Umânî, Keşfü'l-ḥaḳīḳa (Uman 1985); Muhammed b. Saîd el-Kedemî, Kitâbü'l-İstiḳāme ve'l-Câmiʿu'l-müfîd (Uman 1985). Bu konuda önemli eserleriyle tanınan şarkiyatçı Tadeusz Lewicki de sayısı kırka ulaşan çalışma ortaya koymuştur (Lewicki'nin eserleri için bk. Muhammed Îsâ Mûsâ, V/1 [1404/1984], s.

83-89).

BİBLİYOGRAFYA

İbâzî Kaynakları. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebû Bekir, Kitâbü’s-Sîre (nşr. Abdurrahman Eyyûb), Tunus 1405/1985, s. 41-44, 57-61, 91-104, 129-136; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ebü’l-Hayr el-Cennâvünî, “ʿAḳīdetü’t-tevḥîd” (BEO, XXXII-XXXIII, 1980-81 içinde, ed. Pierre Cuperly), s. 47-54; Dercînî, Ṭabaḳātü’l-meşâyiḫ (nşr. İbrâhim Tallây), Kosantîne 1397/1977, I, 7-29; Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, el-Aḫbârü’l-mübâreke, Nâlut 1391/1971; Kalhâtî, el-Keşf ve’l-beyân, British Museum, Or., nr. 2606, vr. 53b, 93b, 141b, 142b, 152b, 197b-198a, 225b, 227a-b, 228a; Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer, Kahire 1301, s. 79-81, 83-84, 92, 98, 114, 124-125, 144-146, 155; Selîl b. Razîḳ, History of Imams and Sayyids of Omān (trc. G. P. Badger), London 1871, s. 30-32, 49, 92, 205, 380, 387; Berrâdî, el-Cevâhirü’l-münteḳāt, Kahire 1302, s. 156-167, 175; Ömer b. Ramazan et-Tulâtî, Şerḥu uṣûli’d-diyânât, Kahire 1304, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu’l-ʿaḳīde, Kahire 1323; Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî, Kitâbü’d-Delîl li-ehli ʿuḳūl, Kahire 1306; Abdullah b. Yahyâ el-Bârûnî, el-Ezhârü’r-riyâżıyye fî eʾimmeti ve mülûki’l-İbâżıyye, Kahire 1310, II; a.mlf., Süllemü’l-ʿâmme ve’l-mübtediʾîn ilâ maʿrifeti eʾimmeti’d-dîn, Kahire 1324; Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyiş, Risâle fî baʿżi tevârîḫi ehli Vâdî Mizâb, Cezayir 1326/1908; a.mlf, Şerḥu ʿAḳīdeti’t-tevḥîd, Kahire 1326; a.mlf., eẕ-Ẕehebü’l-ḫâliṣ (nşr. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş), Konstantîne 1400/1980; Sâlimî, Tuḥfetü’l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân (nşr. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş), Kahire 1380/1961, I, 80-82, 84-88, 111-115, 257-262, 275-276; II, 168 vd.; Süleyman el-Bârûnî, Muḫtaṣaru târîḫi’l-İbâżıyye, Tunus 1357/1938; Abdülkadîm Zellum, ʿUmân ve’l-imâretü’s-sebʿ, Beyrut 1963, s. 11; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fî mevkibi’t-târîḫ: el-İbâżıyye fî Lîbyâ, Kahire 1964, I-II; a.e.: el-İbâżıyye fî Tûnis, Beyrut 1966, III; a.e.: el-İbâżıyye fi’l-Cezâʾir, Gārdâye 1985, IV; a.mlf., el-İbâżıyye beyne’l-fıraḳı’l-İslâmiyye, Uman 1412/1992, II, 37; Ferhat Câbirî, Niẓâmü’l-ʿaẕẕâbe ʿinde’l-İbâżıyyeti’l-Vehbiyye fî Cerbe, Tunus 1975; Sâlih Bâciyye, el-

İbâżıyye bi'l-Cerîd, Tunus 1396/1976; Bükeyr b. Saîd A'veşt, Dirâsât İslâmiyye fi'l-İbâżıyye, Konstantîne 1408/1988, s. 38-95, 117.

Genel Eserler. Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 33, 347; II, 122, 180; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 155, 249-250; Belâzürî, Ensâb, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 597-598, I, vr. 570b; II, vr. 187a-b, 188a, 189a-b, 190a; Müberred, el-Kâmil (nşr. Zekî Mübârek - Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1927, s. 891, 946-947, 954-993, 1031-1032, 1040; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 185-186, 517, 1897, 1942-1943, 1981-1983, 2008, 2012, 2014-2015; III, 370-373; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 102-111; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1948, IV, 144-145, 222-223; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XX, 97-98, 103-104, 105, 108-110; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 37; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 103-109; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 273; V, 51, 53, 55; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 29, 31, 34; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 116, 125, 134-135; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 517-518; IV, 167, 578-579; V, 316, 351, 373-374, 388, 391, 392; a.mlf., el-Lübâb, I, 17; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 112, 142, 166-167; VI, 41, 98; Muhammed Vülid Dâdâh, Mefhûmü'l-mülk fi'l-Maġrib, Beyrut 1977, s. 67-68; İvaz M. Halîfât, Neşʾetü'l-ḥareketi'l-İbâżıyye, Amman 1978, s. 64-115; a.mlf., el-Uṣûlü't-târîḫiyye li'l-fırḳati'l-İbâżıyye, Amman 1988, s. 9-33, 38-47; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 171, 179; Mûsâ Lekbâl, el-Maġribü'l-İslâmî, Cezayir 1981, s. 145-174; J. C. Wilkinson, "The Early Development of the Ibadi Movement in Basra", Studies on the First Century of Islamic Society, Oxford 1982, s. 125-144; a.mlf., "The Ibādī Imāma", BSOAS, XXXIX (1976), s. 535-551; a.mlf., "Ibāḍī Ḥadīth: an Essay on Normalization", Isl., LXII (1985), s. 231-259; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983; Mahmûd Şâkir, Sükkânü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 30-31; Pierre Cuperly, Introduction à l'étude du l'Ibādisme et de sa théologie, Alger 1984; a.mlf., "Une profession de foi ibāḍite-La profession de foi d'Abū Zakariyyā' Yaḥyā Ibn al-Ḫayr Ibn Abī l-Hayr al-Ğannāwunī", BEO, XXXII-XXXIII (1980-81), s. 22-46; Fâruk Ömer, Târîḫu'l-ḫalîci'l-ʿArabî fi'l-ʿuṣûri'l-İslâmiyyeti'l-vüsṭâ, Bağdad 1985, s. 107-219; a.mlf., "Ḥareketü'l-Ḫavârici'l-İbâżî", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, II (1975), s. 169-188; Abdülazîz Mecdûb, eṣ-Ṣırâʿu'l-mez̠hebî bi-İfrîḳıyye ilâ ḳıyâmi'ddevleti'z-Zîriyye, Tunus 1985, s. 110-117; W. Madelung, "The Shiite and Kharijite Contribution to pre-Ash'arite Kalām", Religious Schools and Sect in

Medieval Islam, London 1985, s. 120-139; İsâmüddin Abdürraûf el-Fıkī, el-Yemen fî ẓılli'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 61-84; Sâbir Tuayme, el-İbâżıyye ʿaḳīdeten ve meẕheben, Beyrut 1406/1986, s. 15-17, 89-143; J. Wellhausen, İslâmiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 42-44; Percy Simth, "The Ibadhites (al-Ibadhiya or el-Abadhiya)", MW, XII (1922), s. 276; Muhammed Îsâ Mûsâ, "el-İbâżıyye fî aʿmâli'l-müsteşriḳ Tadeusz Lewicki", ʿÂlemü'l-kütüb, V/1, Riyad 1404/1984, s. 83-89; Sabri Hizmetli, "İbâdîlik'te Velâyet ve Berâet İnancı", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 181-204; a.mlf., "İbâdîlik'te Azzâbe", a.e., XXIX (1987), s. 285-301; A. De Motylinski, "Ebâdîler", İA, IV, 1-2; T. Lewicki, "İbâdiye", a.e., V/2, s. 687-690; a.mlf., "al-Ibādiyya", EI² (İng.), III, 648-660; Mes'ûd Celâlî Mukaddem, "İbâżıyye", DMBİ, II, 309-331.

Ethem Ruhi Fığlalı

İBDÂ‘

(الإبداع)

Örneksiz olarak yaratma anlamında bir terim

(bk. YARATMA).

İBDÂ‘

(الإبضاع)

Kârın tamamının sermaye sahibine ait olması şartıyla işleticiye sermaye verme anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte bad‘ “kesip ayırmak, âşikâr olmak, açıklamak”, bu kökten türetilmiş ibdâ‘ da diğer anlamlarının yanı sıra “bir malı sermaye olarak vermek” mânasına gelir. İslâm hukukunda ise ibdâ‘ (mübâdaa) hukukî bir işlem türü olup “bir kimsenin kârı tamamen kendisine olması şartıyla bir kimseye işletmesi için sermaye vermesi” şeklinde tanımlanır (Mecelle, md. 1059). Sermaye sahibine mübdi‘, işleticiye müstebdi‘ denilir. Bidâa kelimesi de genelde ticarî eşya, özelde ibdâ‘ yoluyla işletilen sermaye, bazan da ibdâ‘ akdi anlamında kullanılır.

İbdâ‘, hukuk tekniği açısından müstakil bir hukukî işlem niteliğinde görünmekle birlikte fürû-i fıkıh kitaplarında ayrı bir başlık altında bağımsız bir akid türü olarak ele alınmayıp şirket ve mudârebe bölümlerinde bu hukukî işlemlerin bir türü veya akdî şartı olarak ele alınarak cevazı tartışılır. Bazan da büyû‘, vedîa, emanet gibi bölümlerin fer‘î meseleleri incelenirken konuyla ilgisi oranında temas edilir. Bununla birlikte ibdâ‘, şirket ve mudârebe akidlerinin bir türü değil ayrı bir hukukî işlem olarak görülmelidir. Nitekim mudârebe akdinde kâr ve riskin dengeli bölüşümü esas olduğundan kârın taraflardan birine tahsisi doğru bulunmaz. Böyle bir şart ileri sürüldüğünde fakihlerin bir kısmı akdin karz veya ibdâa dönüşeceği, bir kısmı da fâsid veya bâtıl olacağı görüşündedir. Tarafların başlangıçta ibdâ‘ akdi yapıp kârın tamamının sermaye sahibine ait olmasını sağlamaları câiz görülürken mudârebede böyle bir şartı meşrû saymamaları, fakihlerin lafızcı ve şekilci tutumuyla değil mudârebe akdinin hukukî yapısının korunması ve tarafların bilgisizlik veya dikkatsizlikten doğabilecek zararlarının önlenmesi konusundaki gayretleriyle açıklanmalıdır. Doktrinde böyle bir ayırım yapılıp ibdâın literatürde tâli bir hukukî işlem ve akdî şart olarak ele alınmasının asıl sebebi, bunun ticarî hayatın tabii gelişimi içinde ortaya çıkmış yaygın bir akid türü olmaktan

ziyade yetim ve vakıf mallarını, kimsesiz ve yardıma muhtaç kimselerin yararını korumaya yönelik, hayır ve sevap kazanma özelliği ön planda olan istisnaî bir usul olmasıdır. Nitekim Kur'an'da yetimlerin haklarının korunup gözetilmesine vurgu yapılıp onlar için en yararlı ve güzel olan neyse onun tavsiye edilmesi (el-Bakara 2/220; el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34), hadislerde de her yıl ödenecek zekâtla zaman içinde erimemesi için yetim mallarının en iyi şekilde işletilmesinin öğütlenmesi (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 21), ileri dönem fakihlerince yetim mallarının ibdâʿ veya mudârebe yoluyla işletilmesinin şerʿî delilleri olarak tanıtılmıştır (Serahsî, XXII, 19-20).

İbdâʿ akdinin kuruluşu ve hukukî sonuç doğurması, şirket ve mudârebe akdinin İslâm hukukunda tâbi olduğu genel kurallardan farklılık göstermez. Mahiyeti itibariyle bağlayıcı olmayan, tek taraflı, rızâî ve isimli bir akid olan ibdâʿ emanet akidleri grubunda yer alır. Akdin unsurlarını taraflar ve akdin konusu teşkil eder. İbdâʿda veren taraf mâlik, şirket ortağı ve mudâribdir; alan taraf ise karşılıksız çalışmayı kabul eden kimsedir. Yolculuk, nakliye gibi işletme masrafları da işletene aittir. Taraflarda bulunması gereken nitelikler, benzer yanları bulunan vekâlet ve mudârebe akdinin taraflarında aranan özellikler gibidir.

İbdâʿ akdi, İslâm hukukçularının geneli tarafından karşılıksız tevkil şeklinde kabul edilmiştir. Bununla birlikte ibdâın vekâletten farkının ortaya konmasında bazı zorluklar vardır. Meselâ vekâlette vekil olunan malın mâlumluğu şart iken ibdâʿda şart olmaması, niyâbetin sahih olduğu her konuda vekâletin geçerli görülmesine karşılık ibdâın sermaye sahibinin işleticiye verdiği malla sınırlı olması, vekâlete göre daha az şeklî bir ilişki tipi gibi görünmesi, ayrıca teberru ve hayır işleme amacının ağırlık taşıması onu vekâletten kısmen ayırıcı hususlardır. Bu sebeple ibdâı vekâlet benzeri bir akid olarak nitelendirenler mevcuttur (Udovitch, s. 102). Bir başka ifadeyle ibdâʿ, ticarî amaçla verilen ücretsiz bir vekâlet türünün özel adıdır.

Bazı Mâlikî fakihleri ücretle de ibdâʿ yapılabileceğini savunmakla birlikte ibdâʿda aslolan işçinin karşılıksız (teberruan) iş görmesidir. Bir şahsın veya şirketin bazı mallarının ticarî idaresi güven ve sadakat sınırları içinde kendisine bırakılan müstebdiʿ (işletici) ücretsiz vekil (vekîl-i müteberriʿ) konumundadır; ne kazançtan pay alabilir ne de bir ücrete hak kazanır. Kendisi emin, elindeki mal da emanet statüsünde olduğundan kusuru

olmaksızın sermayeye gelecek zarardan da sorumlu tutulmaz; zarara sermaye sahibi katlanır. Bidâa veren şirket ise ortaklardan her biri şirket malından ibdâʿ akdi yapabilir; ancak Şâfiî mezhebine göre bunun için diğer ortakların izni şarttır. Mudârebe şirketinde ise işletici (mudârib), mudârebe malını ibdâʿ yoluyla başkasına vererek işlettirebilir. Bununla birlikte teoride mümkün görünen bu usulün uygulamada olabilirliğini büyük ölçüde örfte yaygın olup olmaması belirler. Nitekim Hanefî hukukçularından Kâsânî, ibdâı tüccarlar arasında yaygın bir âdet ve tabii bir kazanç yolu olarak tanıtır. Ona göre mudârebe işleticisi ücretle işçi çalıştırmaya yetkili olduğuna göre böyle bir bedel ödenmesini gerektirmeyen ibdâı öncelikli olarak yapabilir (Bedâʾiʿ, VI, 87).

Mudârebe akdinde olduğu gibi ibdâʿ da akid konusunun gerçekleşmesi, fesih, ölüm, tarafların akid ehliyetini yitirmesi, akid mahallinin helâk olması gibi sebeplerle son bulur. Mübdiʿ vefat edince, müstebdiʿ bu vefatı bilsin veya bilmesin ibdâʿ akdi kendiliğinden sona erer.

İbdâın Ortaçağ ve Yeniçağ'da tüccarlar arasında geniş bir uygulama alanı bulması karşılıklı güven ve dostluktan ziyade ortak ihtiyaçlar sebebiyledir. Gerçekten Eski Kahire'de bir sinagogun mahzeninde bulunan ve özellikle Fâtımî devri ticarî hayatı hakkında bilgi veren Genize belgeleri, ibdâın Ortaçağ alışveriş teknikleri içinde önemli bir uygulama alanı bulduğunu gösterir. Nitekim Goitein, "gayri resmî ticarî iş birliği" diye tarif ettiği bu uygulamanın XI. yüzyıl İslâm dünyasının Akdeniz ticaretinde merkezî bir rolü olduğunu tesbit etmiştir (A Mediterranean Society, I, 164-169). Uzak bölgelerle ticarî ilişki içinde olan gezgin tâcirlerin zaman zaman bu bölgelerdeki meslektaşlarının iş birliği ve yardımına ihtiyaç duyduğu ve bu sebeple onlara başvurduğu, kendisine

ihtiyaç duyulan bir zamanda da aynı şekilde arkadaşının işi için çaba harcadığı olurdu. Bunun yanında ibdâın akrabalar arasında rastlanan bir akid olduğuna da işaret edilmelidir. Benzer bir akdin Ortaçağ Batı ticaretinde de uygulandığı ileri sürülmesine rağmen ibdâın İslâm hukukuna ait bir akid hüviyeti taşıdığı söylenebilir.

Mecelle'de tarifi verilen, şirket ve mudârebe akidleri içinde muhtelif hükümlerine temas edilen ibdâın Osmanlı uygulaması hakkındaki bilgiler

sınırlıdır. Mecelle şârihlerinden Hacı Reşid Paşa, Osmanlılar'ca erdemli ve olgun kimselere "bidâalı zattır" denildiğini, fakat şirketlerin sermayesine "bidâa" denilmesinin pek nâdir ve "sermaye" tâbirinin örf-i âmm olduğunu söyler (Rûhu'l-Mecelle, VI, 9).

Galata Şer'iyye Sicilleri'nde nâdiren rastlanan bidâa kelimesiyle ibdâ' akdi değil ticarî sermaye kastedilir. Osmanlı devri fetva mecmualarında da çok sayıda olmamakla birlikte ibdâa ilişkin fetvalara tesadüf edilir. Ali Haydar Efendi kâr paylaşımında üç ayrı usulün muhtemel olduğunu, bunların da kârın belli bir oran dahilinde taraflar arasında paylaşımını içeren mudârebe ile kârın işletene ait olduğu karz ve kârın sermaye sahibine bırakıldığı bidâa (ibdâ') şekilleri olduğunu ifade eder (Dürerü'l-hükkâm, III, 227). Öte yandan literatürde para vakıflarıyla ilgili teorik tartışmalarda nukūd-i mevkūfenin işletilme şekilleri olarak mudârabe ve bidâa usullerine sık sık atıf yapılmakta, konuyla ilgili olarak da Züfer b. Hüzeyl'in görüşü zikredilirken vakfedilen paranın nasıl işletileceği sorusuna verdiği cevapta mudârabe ve bidâa usulleriyle işletilip elde edilen kârın şart edildiği veche sarfedileceğini söylediği kaydedilmektedir (Kādîhan, III, 311-312). Ancak uygulamada yüksek risk taşıyan bu gibi işlemlerin Osmanlı toplumunda pek yaygınlık kazanmadığı, para vakıflarının işletilmesinde daha çok sabit bir gelir temin eden muâmele-i şer'iyye uygulamasının ağırlık kazandığı, aynı durumun yetim mallarının işletilmesinde de söz konusu olduğu söylenebilir (Özcan, s. 74-75, 86-87). Buna istisna teşkil edebilecek bir uygulama olarak bazı vakfiyelerde, vakfedilen paranın yönetim ve işletilmesinin (tevliyet) "hasbî" olarak ya da "meccanen" bir şahıs ya da topluluk tarafından üstlenilmesinin şart koşulduğu ve dolaylı biçimde ibdâ' (bidâa) usulüne atıfta bulunulduğu görülür.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 12, "Ḳırâż", 12; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 72-73, 75-77, 89, 103-104; Mâverdî, el-Muḍârebe (nşr. Abdülvehhâb Havvâs), Kahire 1409/1989, s. 178-180; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332/1913, V, 176; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXII, 19-20, 24-25, 32, 132; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI,

68, 71, 83-84, 87; Kādîhân, el-Fetâvâ, III, 162-166, 311-312; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 202, 204, 212; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1992, VII, 130, 136, 140, 142-143, 161, 187-188; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), Bulak 1318, VII, 58, 64, 81; Bezzâzî, el-Fetâvâ, II, 480-481; III, 75-76, 79, 201-202; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, II, 312; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 215, 312-313; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 226; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 285; Yenişehirli Abdullah Efendi, Behcetü'l-fetâvâ, İstanbul 1266, s. 489, 490-491; Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, Netîcetü'l-fetâvâ, İstanbul 1265, s. 436; İbn Âbidînzâde, Ḳurretü'l-ʿuyûni'l-aḫyâr, Kahire 1404/1984, VII, 294, 297, 307; Mecelle, md. 1059, 1351, 1379, 1414; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1328, VI, 9-10; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, III, 227, 647, 715, 721, 724, 728, 734; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku, Ankara 1958, s. 180; S. D. Goitein, A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Berkeley-Los Angeles 1967, I, 164-169; Abraham L. Udovitch, Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton 1970, s. 101-104, ayrıca bk. İndeks; Zekeriyyâ Muhammed el-Fâsih el-Kudât, es-Selem ve'l-muḍârebe min ʿavâmili't-teysîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1984, s. 318-319; Bilmen, Kamus2, VII, 57, 86, 101, 105; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, IV, 837, 849-850, 855; Murad Çizakça, Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları, İstanbul 1993, s. 70-71; Ahmet Akgündüz, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, İstanbul 1996, s. 224; İsmail Kurt, Para Vakıfları: Nazariyat ve Tatbikat, İstanbul 1996, s. 170; Tahsin Özcan, Kanuni Dönemi (m. 1520-1566/h. 926-974) Üsküdar Para Vakıfları (doktora tezi,1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 74-75, 86-87; Fethi Gedikli, Osmanlı Şirket Kültürü XVI.-XVII. Yüzyıllarda Mudârabe Uygulaması, İstanbul 1998, s. 83-84, 189-192, 218; Hamdi Döndüren, "İslam Bankacılığı ve Risk Sermayesi", İslâmi Araştırmalar, VI/1, Ankara 1992, s. 17-31; Mv.F, "İbdâʿ", I, 172-178.

Fethi Gedikli

İBDÂL

(bk. BEDEL).

İBDÂL

(الإبدال)

Arap dilinde ve kıraatlerde bazı kelimelerdeki harf değişimlerini belirten terim.

Sözlükte "karşılık" anlamındaki bedel (bidl) kökünden türeyen ibdâl "dönüştürmek, bir şeyin yerine başkasını getirmek, özüne dokunmaksızın bir şeyi diğer bir şeye çevirmek" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "bdl" md.). Terim olarak ise kelimede telaffuz kolaylığı ve akıcılık sağlamak amacıyla bir harfin yerine mahreç veya sıfatça ona yakın başka bir harfi getirmeyi ifade eder. Atılan harfe mübdel minh, onun yerine getirilene de mübdel veya bedel adı verilir: مده ، مدح اصطنع اصتنع gibi. Dilde yapı ve anlam bakımından birbirine yakın ve eşdeğer olan birçok kelimenin ortaya çıkmasına yol açan bu tür dönüşümler için "bedel-mebdûl, kalb-maklûb, muhavvel, müdâraa, teâkub-muâkabe-i'tikāb, nezâir" gibi kelimeler de kullanılmış, ancak "iştikāk, iştikāk-ı kebîr" tabirleri yerinde bulunmamıştır (Kitâbü'l-İbdâl, neşredenin girişi, I, 7). Değişen harflerden biri veya her ikisi illet harfi ya da hemze olan ibdâl çeşidine "i'lâl" denildiği gibi bazı dil âlimleri idgamı ve fiil çekimlerindeki değişimleri de bir tür ibdâl saymışlardır. Dilciler ve kıraat âlimlerinin bir kısmı, bâ harfinden önce gelen sâkin "nûn"un (veya tenvin) "mîm"e dönüştürülmesine de genel bir adlandırmayla ibdâl derken kıraat ve tecvid âlimlerinin çoğu bunun için "iklâb" terimini tercih etmiştir: صمّ بكمص أمبئهم، صمّ بكمأ أنبئهم gibi. Dili bağımlılıktan kurtaran, ona serbestlik ve akıcılık kazandıran, mâna ve şekil yönünden güzelleştirip zenginleştiren morfolojik ve fonetik bir olgu olan ibdâl, kıyasî değil semâî olmakla birlikte ona götüren sebebin ya zaruret veya söyleyiş kolaylığı sağlamak ya da sanat gereği olduğu belirtilir (İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb, I, 78).

Harflerin dönüşümü için ibdâl terimini ilk defa Asmaî'nin (ö. 216/831) kullandığı kabul edilir. Daha sonra lugavî ibdâlle ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. İbnü's-Sikkît'in el-Ḳalb ve'l-ibdâl, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin el-İbdâl ve'l-muʿâḳabe ve'n-neẓâʾir, Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin Kitâbü'l-

İbdâl (Kitâbü'l-Ḥurûfi'l-müteʿâḳıbe) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. İbdâlin her harfle yapılabildiği görüşü az

da olsa taraftar bulmakla beraber genel kabul bunun belli harflere münhasır olduğu şeklindedir. Bu harflerin sayısı İbn Cinnî'ye göre on bir olup Mekkî b. Ebû Tâlib ve onun görüşüne katılanlar bunlara lâm harfini de ekleyerek sayıyı on ikiye çıkarırlar ki bu harfler " طال يوم أنجدته " cümlesinde bir araya getirilmiştir. İbn Mâlik et-Tâî Elfiyye'sinde bu harfleri dokuz olarak tesbit etmiş ve " هدأت موطيا " cümlesinde toplamıştır. Ona göre bunların dışındaki harflerle yapılmış olan ibdâl şâzdır (İbn Akīl, II, 508).

İbdâl lugavî ve sarfî olmak üzere ikiye ayrılır. Lugavî ibdâl, yapı ve anlam bakımından birbirine yakın ve eşdeğer olan, sadece mahreç veya sıfat yakınlığı sebebiyle birbirine dönüşebilen ve birer harfi farklı olan kelimelerden meydana gelmekte olup bunlar genellikle lugat râvilerinin dilleri bozulmamış bedevîlerin ağızlarından topladıkları nâdir kelimelerdir: طنن نعق، قضب نهق، قضم دنgibi. Bu örneklerde değişen harflerden ayın ve hâ boğaz, tâ ve dâl diş ve damak, bâ ve mîm dudak harfleri olarak aynı ya da yakın mahreçlidir. Bu tür kelimelerde dönüşen harfler arasında mahreç veya sıfat yakınlığının bulunması şartına İbnü's-Sikkît, Ebü't-Tayyib el-Lugavî ve Zeccâcî katılmamıştır. Onlara göre iki kelime arasında lafız, mâna ve yazılış bakımından yakınlık varsa ibdâl yapılabilir. " قطم قطع " örneğinde değişen harflerden ayın boğaz, mîm ise dudak harfi olmakla birlikte iki kelime arasında lafız, mâna ve yazılış yakınlığı vardır. İbdâlde dönüşen harfler kelimelerin başında, ortasında ve sonunda bulunabilir: رشم خبن،رسم غبن قضب، قضمgibi. Ayrıca dörtlü, beşli ve altılı kelimelerde de ibdâl olabilir: جلسام تولج، اعلنكس دولج، اعرنكس جرسامgibi. Sarfî ibdâlden daha kapsamlı ve yaygın olan lugavî ibdâlde, aralarında harf değişimi olan eşdeğer kelimelerden hangisinin asıl, hangisinin harf dönüşümü sonucu meydana gelmiş fer'î bir şekil olduğunu belirleyen kesin ve genel kurallar olmadığı gibi Ebü't-Tayyib el-Lugavî, bu tür harf ve ses değişikliklerini farklı lehçelere göre oluşmuş bir keyfiyet olarak görmektedir. Bu tür ses dönüşümlerinin bir kısmını tashîfe (harf, nokta ve hareke hatası) hamledenler de vardır.

Sarfî ibdâl, genellikle telaffuzda kolaylık ve akıcılık gözetilerek veya kullanım yaygınlığına uyularak yapılan dönüşüm olup daha çok "iftiâl"

kalıbındaki harf dönüşümlerini kapsar ve üç grupta toplanır: 1. İlk harfi " ص،ض،ط،ظ " harflerinden olan bir fiil iftiâl kalıbına sokulduğunda kalıbın " ت" harfi " ط"ya dönüşür: اضطربا اضترب اصطبر، ضرب اصتبر صبر gibi. 2. İlk harfi " د،ذ،ز " harflerinden olan bir fiil iftiâl kalıbına döküldüğünde kalıbın "ت" harfi "د" olur: ازدلف ازتلف ، زلف(وادكر) اذدكر اذتكر ذكر gibi. 3. İlk harf "أ، و، ي" harflerinden olan bir fiil iftiâl kalıbına sokulduğunda bu harfler " ت"ye dönüşür: اتصل اوتصل اتخذ، وصل ائتخذ أخذ gibi.

Sarfî ibdâlde de dönüşen harfler arasında mahreç ve sıfat aynılığının ya da yakınlığının bulunması esastır. Nitekim sîn ile başlayan bir kelimede boğaz harfleri ve kalın harfler olan " ح، خ، ط، ع، ق "dan biri bulunursa ses uyumuna uygun olarak sîn "sâd"a dönüşür. Bu iki harf safîr (ıslık sesi) sıfatında birleştiği gibi mahreçleri arasında da yakınlık vardır. Aynı şekilde " صراط " kelimesinin lehçelere göre "صراط, سراط، زراط" şeklinde üç farklı telaffuzunda da dönüşüme uğrayan "ز، س، ص" harfleri arasında mahreç ve sıfat ilgisi görülür. Bu farklı telaffuzların sebebi, mahreçleri aynı veya birbirine yakın olan sesler arasında zamanla ve dilin tabiatı gereği sıfat değişme ve kaymaların meydana gelmesidir. Bu değişim ve dönüşümler kıraatlere de yansımıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olduğu Kureyş lehçesinde kelime "صراط" iken İbn Kesîr'in Kunbül rivayetiyle Ya'kūb el-Hadramî'nin Rüveys rivayetinde "سراط " şeklinde, Hamza'nın Halef b. Hişâm rivayetinde ise "ze"-yi andıran bir sesle " زراط " tarzında okunmuştur. Aynı şekilde Hamza b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Halef b. Hişâm Kur'an'da on iki yerde geçen, "dâl"den önce sâkin "sâd"ın bulunduğu "تصدية، يصدفون، أصدق" kelimelerindeki "sâd"ı "ze"yi andıran bir sesle (işmâm) okumuşlardır (Bennâ, s. 228).

Arap dilinde uygulama alanı oldukça geniş olan ibdâl için zorunlu olmayan bazı kurallar belirlenmiştir. 1. "Dâl"den önce sâkin şîn "zây"e dönüşebilir: أزدق أشدق gibi. 2. "Tâ"dan önce gelen sâkin cîm "dâl"e dönüşebilir: اجدمعوا اجتمعوا gibi. 3. Muzaaf fiillerin tef'îl ve tefe''ul kalıplarında aynı harfin tekrarından doğan söyleyiş ağırlığını gidermek için son harf "yâ"ya dönüşebilir: تصدد ظننت، ظنيت، تصدى gibi. 4. " ح، خ، ط، ع، غ، ق " harflerinden önce gelen "sîn"in "sâd"a dönüşmesinde görüldüğü üzere sıfatça zayıf harfler kuvvetliye dönüşür: صقر صخر، سقر يصاقون، سخر يساقون gibi. 5. Bazan her ikisi de eşit şekilde kullanılmakla birlikte aralarında ses dönüşümü bulunan eşdeğer kelimelerden kullanımı yaygın olan tercih edilir: طبرزل هتن،

طبرزن هتلgibi (İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 82).

Mahreç ve sıfat yakınlığı bulunmayan harfler arasındaki dönüşümü ibdâl olarak kabul etmeyen İbn Sîde makbul ibdâli “ أ ^ ع، ك ^ث ف، ق ^ ” ve “ ب ^ م ” harfleri arasındaki dönüşümlere hasreder (el-Muḫaṣṣaṣ, XIII, 274).

İbdâl harflerinden dönüşüme en çok uğrayanlar başta hemze olmak üzere vâv ile “yâ”dır. Bunlarda görülen temel dönüşümler şöylece özetlenebilir: Hemze, mahrecinin ağıza uzaklığı ve sahip olduğu cehir ve şiddet sıfatları sebebiyle telaffuzu zor bir harftir. Bundan dolayı gerek sâkin olduğunda gerekse iki hemze yan yana geldiğinde ve diğer bazı durumlarda ibdâl, nakil, teshîl ve hazif uygulamasına gidilir (Süyûtî, I, 98). 1. Sâkin hemze, önündeki hareke cinsinden illet harfine dönüştürülebilir: يومن وامر، يؤمن جيت، وأمر جئتgibi. Ebû Ca‘fer el-Kārî, Hamza b. Habîb, Sûsî’nin rivayetinde Ebû Amr b. Alâ ve Verş’in rivayetinde Nâfi‘ bu tür örnekleri ibdâl ile okumuştur. 2. Hemze, hafifçe önündeki hareke cinsinden illet harfine dönüştürülerek (hemze ile bu illet harfi arasında) telaffuz edilebilir. Buna “teshîl, telyîn” ve “beyne beyne” adı verilir: ذئب سأل، ذيب بؤس، سال بوس gibi. 3. Kelimenin ortasında ve sonunda elifin ardından gelen illet harflerinin hemzeye dönüştürülmesi zorunludur:بناء دعاء، بناي رسائل، دعاو رسايل صحائف، رسالة صحايف عجائز، صحيفة عجاوز قائل، عجوز قاول gibi. 4. Bir araya gelen iki hemze, gerçek ses değeriyle (tahkīk) telaffuz edilebileceği gibi telaffuzundaki güçlüğü gidermek üzere ikincisi ibdâl edilerek, birincisi veya ikincisi uzatılarak ya da teshîl ile okunabilir: أأعجميّ، آعجميّ، آأعجميّ، أآعجميّgibi.

Bunlardan başka eskiden Temîm başta olmak üzere Kays, Esed ve bunlara komşu kabilelerde yaygınlığı sebebiyle “Temîm’in an‘anesi” adı verilen hemzenin ayına dönüşmesi bugün de Mısır’ın Saîd bölgesinde görülür: أذن أن، أذن عنgibi. Hemze Zemahşerî’ye göre beş (ح، خ، ع، غ، هـ) Ebü’t-Tayyib el-Lugavî’ye

göre on iki (ج، ح، خ، ع، غ، ف،ق، ك، ل، م، ن، هـ)harfin yerine zarureten veya daha kolay telaffuz edildiği için ya da sanat gereği olarak kullanılmıştır (hemzenin ibdâliyle ilgili geniş bilgi için bk. Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, II, 453; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ, III, 149; İbn Sîde, XIV, 2-12; Zemahşerî, s. 428-430; İbn Usfûr, I, 320-352).

İllet ve lîn harflerinden olduğu için dönüşüm alanı geniş olan yâ " أ، ب، ت، ث، ر، س، ص، ض، ع، ك، ل، م، ن، و، هـ " harflerinden her birinin yerine geçebilir. Söz gelimi önü kesreli sâkin hemze "yâ"ya dönüşebilir: بير شيت، بئر شئت gibi. Aynı şekilde önü kesreli meftuh hemzenin de "yâ"ya dönüşmesi mümkündür: فية قري، فئة قرىء gibi. Nitekim Ebû Ca'fer bunun gibi kelimeleri "yâ"ya ibdâl ederek okumuştur. Yine bazı idgamlı kelimelerde idgamın meydana getirdiği telaffuz ağırlığını gidermek için idgam harflerinden ilki çoğunlukla "yâ"ya dönüştürülmüştür: فلا وريبك تسريت، فلا وربك شيراز، تسررت قيراط، شراز ديباج، قراط دباج gibi (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, I, 89, 152; II, 103, 215 ve tür.yer.; Zemahşerî, s. 432; Emîl Bedî' Ya'kūb, s. 532-538).

İllet ve lîn harfi olarak vâv da çoğunlukla illet harfleri (vâv, yâ, elif) ve hemze ile dönüşüme uğrar. Yanyana gelen iki hemzeden ikincisinin harekesi ötreyse "vâv"a dönüştürülerek telaffuz edilebilir: أوكرم أأكرم gibi. Kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Ca'fer el-Kārî ve Rüveys'in rivayetinde Ya'kūb el-Hadramî, Kur'an'da geçen bu tür örnekleri "vâv"a yakın bir sesle (teshîl, beyne beyne) okumuşlardır: أونبئكم أأنبئكم (Âl-i İmrân 3/15), أونزل عليه الذكر أأنزل عليه الذكر (Sâd 38/8), أولقي الذكرأ أألقي الذكر (el-Kamer 54/25) gibi (İbnü'l-Cezerî, II, 374; Bennâ, s. 61-62).

İsim ve sıfatların sonunda zâit olarak bulunan ya da vâv ve "yâ"dan dönüşme hemzelerin tesniye, cemi ve nisbetlerde "vâv"a dönüşmesi câizdir: صحراوان، صحراوات، سماوان، سماوات، سماوي سماء ("vâv"dan dönme hemze); حمراوان، حمراوات، حمراوي حمراء (zâit hemze); صحراوي صحراء (zâit hemze) gibi. Aynı şekilde ikinci harfi elif olan isim ve sıfatların ism-i tasgîrleriyle فواعل kalıbındaki mükesser cemilerinde elif "vâv"a dönüşür: عويمل ضويرب، عامل ضارب gibi. Önü ötreli olan sâkin yâ da "vâv"a dönüşür: يوقظ ييقظ gibi (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, II, 494 vd.; Zemahşerî, s. 434; İbn Usfûr, I, 362).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bdl" md.; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1973, III, 462; Müzenî, el-Ḥurûf (nşr. Mahmûd Hasenî Mahmûd - M. Hasan Avvâd), Amman 1403/1983, s. 84, 116, 128, 132; Zeccâcî, el-İbdâl ve'l-muʿâḳabe ve'n-neẓâʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 60, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-14; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I-II, tür.yer.; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 72, 78; a.mlf., el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 82, 133-134; III, 149 vd.; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 122; Dânî, el-Muḳniʿ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1359/1940, s. 59, 62-63; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Beyrut 1398/1978, XIII, 274; XIV, 2-12; Zemahşerî, el-Mufaṣṣal fî ʿilmi'l-luġa (nşr. M. İzzeddin es-Saîdî), Beyrut 1410/1990, s. 340, 428-432, 434, 435, 436, 438; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 257; İbn Usfûr el-İşbîlî, el-Mümtiʿ fi't-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, I, 319-415; İbn Akīl, Şerḥu İbn ʿAḳīl (nşr. Hannâ el-Fâhûrî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), II, 508-530; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 26, 374; Süyûtî, el-İtḳān, I, 96, 98; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer, İstanbul 1285, s. 61-62, 228; Cebbûr Abdünnûr, el-Muʿcemü'l-edebî, Beyrut 1984, s. 2-3; Emîl Bedîʻ Yaʻkūb, Mevsûʿatü'l-ḥurûf, Beyrut 1408/1988, s. 69, 532-538; Ahmed M. el-Harrât, Muʿcemü müfredâti'l-ibdâl ve'l-ʿilel fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1409/1989; Muhammed Altûncî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fî ʿulûmi'l-luġa, Beyrut 1414/1993, I, 12-13; İsmail Durmuş, "Hemze", DİA, XVII, 190-193.

Mehmet Ali Sarı

el-İBER

(العبر)

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) yaratılıştan kendi zamanına kadar geçen olayları ihtiva eden umumi tarihi

(bk. İBN HALDÛN).

İBLÎS

(bk. ŞEYTAN).

İBN ABBÂD, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم ابن عبّاد)

Ebü’l-Kāsım Muhammed b. İsmâîl b. Muhammed el-Abbâdî el-Lahmî (ö. 433/1042)

Abbâdî hânedanının kurucusu.

Aslen Hîre Kralı Nu‘mân b. Münzir el-Lahmî’nin soyundan gelen ataları, Endülüs’ün fethinden hemen sonra Humus’tan İşbîliye’ye (Sevilla) göç ederek orada yerleşmişlerdi. Ebü’l-Kāsım, İşbîliye’nin zengin ve nüfuzlu simalarından biri olan ve uzun yıllar bu şehrin kadılığını yapan Ebü’l-Velîd İbn Abbâd’ın oğludur. 1016 yılında Endülüs’ün idaresini ele geçiren Şiî Hammûdîler’in İşbîliye valisi olan Kāsım b. Hammûd’un ricası üzerine babasından sonra kadılık görevini üstlendi. Bu göreve gelişinde hem Kāsım b. Hammûd ile arasındaki dostane ilişkiler, hem de Abbâdî ailesinin şehirde sahip olduğu nüfuz önemli bir rol oynamıştır.

Kāsım b. Hammûd, öldürülen kardeşi Ali b. Hammûd’un yerine hilâfet makamına geçmek için Kurtuba’ya (Cordoba) doğru yola çıkarken kadılığa ek olarak İşbîliye’nin idarî işlerini de İbn Abbâd’a bıraktı (409/1018); İbn Abbâd böylece şehrin yegâne yetkilisi ve sorumlusu haline geldi. Onun bu durumu, Kāsım b. Hammûd’un, hilâfetin kendi hakkı olduğunu ileri süren yeğeni Yahyâ b. Ali b. Hammûd’un Kurtuba’yı istilâ etmesi üzerine İşbîliye’ye sığınmasına kadar sürdü (412/1021). Ancak Yahyâ’nın bir buçuk yıl sonra hilâfeti bırakmak zorunda kalması ve Kāsım b. Hammûd’un bu gelişme üzerine Kurtuba’ya dönmesinin ardından İbn Abbâd halk tarafından, fakih Ebû Abdulah ez-Zübeydî ve Vezir Ebû Muhammed Abdullah İbn Meryem ile beraber tekrar şehrin yönetimine getirildi (414/1023). Bu grubun lideri ve bölge arazisinin üçte birinin sahibi olan İbn Abbâd zaman içerisinde diğer iki şahsı etkisiz bırakarak şehrin hâkimiyetini tek başına ele geçirdi (Wasserstein, s. 137) ve İşbîliye’ye bağımsızlık kazandıracak adımlar atmaya başladı. Bu arada şeklen Hammûdîler’e bağlı kalmak ve adlarını hutbede zikretmekle beraber Hammûdîler’le onlara bağlı

askerî güçlerin bir daha şehre girmesine izin vermedi. İbn Abbâd bir taraftan Hammûdîler'e karşı mukavemet ederken diğer taraftan Araplar, Berberîler ve hıristiyan esirlerden (abîd) oluşan bir ordu kurarak komşusu Eftasîler aleyhine genişleme teşebbüsünde bulundu ve nihayet 421 (1030) yılında Bâce'yi (Beja) ele geçirdi. 425'te (1034) Eftasîler hıristiyanların desteğini alarak İşbîliye ordusunu bozguna uğrattılarsa da şehri geri alamadılar.

Bâce'nin zaptından sonra İbn Abbâd'ı uğraştıran en önemli mesele, Karmûne'ye (Carmona) girmek suretiyle İşbîliye'yi doğrudan tehdit etmeye başlayan Yahyâ b. Ali b. Hammûd'un baskılarından kurtulmaktı. Bunun için büyük fitne döneminde kaybolan ve âkıbeti hakkında

çeşitli rivayetler dolaşan Endülüs Emevî Halifesi II. Hişâm'ı bulduğunu ve onu İşbîliye'ye getirerek kendisine meşrû halife sıfatıyla biat ettiğini açıkladı (426/1035); böylece Hammûdîler'e bağlılığını resmen sona erdirmiş oluyordu. Ayrıca diğer mülûkü't-tavâifi de kendisi gibi davranmaya çağırdı. Aslında İbn Abbâd'ın II. Hişâm diye ilân ettiği kişi ona çok benzeyen Halef el-Husrî adlı bir müezzindi. Ancak yine de Şiî Hammûdîler'e bağlılığı içlerine sindiremeyen mülûkü't-tavâiften bazıları işin gerçeğini bilerek ya da bilmeyerek bu sahte halifeye biat etme kararı aldı. Burada önem taşıyan husus, yeni halifenin kendisine biat için gelenlere Ebü'l-Kāsım İbn Abbâd'ın oğlunu hâcib tayin ettiğini söylemesiydi. Böylece nüfuzunu İşbîliye dışına yaymak isteyen İbn Abbâd bu arzusunu meşrûlaştırma imkânına kavuşmuş oluyordu.

İbn Abbâd'ın bu tasarrufu karşısında maddî gücünün ve özellikle mânevî nüfuzunun tehlikeye girdiğini gören Yahyâ b. Ali b. Hammûd, kendisine tâbi Berberî liderlerini toplayarak İşbîliye'ye hücum etmek istedi. Fakat Berberî liderleri, şehrin kuvvetle tahkim edilmiş olmasına dikkat çekerek daha iyi sonuç alınabilmesi için hücum işini bir yıl sonraya bıraktırdılar. Bu durumu fırsat bilen İbn Abbâd, Karmûne'de bulunan Yahyâ b. Ali b. Hammûd'un üzerine, şehrin eski hâkimi Muhammed b. Abdullah el-Birzâlî tarafından da desteklenen oğlu İsmâil kumandasında bir ordu gönderdi. İsmâil şehri zaptetti ve Yahyâ çarpışmalar sırasında öldürüldü; böylece Hammûdîler'e ağır bir darbe indirilmiş oldu. Bu yenilgi üzerine Hammûdîler'in zayıflamaya başladığını gören mülûkü't-tavâiften bazıları

sahte halifeye olan bağlılıklarına son verdiler. İbn Abbâd, bunlardan Kurtuba hâkimi Ebû Hazm Cehver'i kararından vazgeçirmeye çalıştıysa da başaramadı ve üzerine yine oğlu İsmâil'in kumandasında bir ordu gönderdi; bu hareketiyle diğer mülûkü't-tavâife gözdağı vermeyi de hedefliyordu. Ancak ordu, Kurtuba'da herhangi bir başarı kazanamadığı gibi geri dönerken Zîrîler hânedanının Gırnata (Granada) Emîri Bâdîs b. Habbûs'un hücumuna uğradı ve İsmâil öldürüldü (431/1039-40).

Ebü'l-Kāsım İbn Abbâd, 29 Cemâziyelevvel 433 (24 Ocak 1042) tarihinde vefat ettiğinde veliaht olan oğlu Ebû Amr Abbâd'a (el-Mu'tazıd-Billâh) küçük fakat güçlü bir emirlik bıraktı. İşbîliye'ye hükmettiği sürece herhangi bir hükümdarlık lakap veya unvanı kullanmayan İbn Abbâd zeki, uzak görüşlü, siyasî deha sahibi, zengin ve cömert bir idareci olmasının yanında şair, edip ve âlim kişiliğiyle de ün yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1966, s. 17, 23, 80-81; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 29; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 100, 112-114, 126, 149, 152; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 34 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, Kahire 1310, II, 27; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 194-196, 314-315; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. M. Ebû Dîf), Fas, ts., s. 148-153; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 527-530; Safedî, el-Vâfî, II, 212-215; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 152-153; Salâh Hâlis, İşbîliye fi'l-ḳarni'l-ḫâmis, Beyrut 1965, s. 111-126; A. Chejne, Historia de la España musulmana, Madrid 1980, s. 61-62; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 75-77, 119, 137-139; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988, bk. İndeks; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâdîler", DİA, I, 15-16.

Mehmet Özdemir

İBN ABBÂD, Ebü’l-Velîd

(أبو الوليد ابن عبّاد)

İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl b. Kureyş b. Abbâd el-Lahmî (ö. 410/1019 [?])

Abbâdî hânedanının kurucusu Ebü’l-Kāsım İbn Abbâd’ın babası, İşbîliye kadısı.

Aslen Lahmîler’e mensuptur. Atalarından Attâf b. Nuaym, 123 (741) yılında Belc b. Bişr’in maiyetindeki askerlerle birlikte Endülüs’e geçmiş ve Vâdilkebîr’in (Guadalquivir) kıyısında İşbîliye’ye (Sevilla) bağlı bir köye yerleşmişti. Muhtemelen burada dünyaya gelen İbn Abbâd baba tarafından Arap, anne tarafından İspanyol’dur. Gençliğinde İbn Abdülber’le birlikte birçok âlimin meclislerine katıldı. İşbîliye’de Ebû Muhammed el-Bâcî’den, Kurtuba’da (Cordoba) Ebû Muhammed el-Asîlî’den rivayetlerde bulundu ve zamanla dinî ilimlerde temayüz etti. Hakkındaki bilgiler onun yalnız âlim değil irfan sahibi bir mürşid, uzak görüşlü, zeki, zengin ve cömert bir insan olduğu yolundadır. Zenginliğini ifade eden bir rivayete göre oğlu Ebü’l-Kāsım’a bıraktığı servet İşbîliye’nin üçte birine denkti. Zenginliği ve cömertliği sebebiyle, Endülüs Emevî Devleti’ni parçalanmaya götüren iç karışıklıklar sırasında Kurtuba’dan kaçmak zorunda kalan birçok önemli şahsiyet onun himayesine sığınmıştır.

İbn Abbâd, II. Hişâm döneminde Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından Kurtuba Camii imam-hatipliğine, ardından İşbîliye kadılığına tayin edildi. Mansûr’un arkasından hâciblik makamını üstlenen oğlu Abdülmelik b. Mansûr el-Muzaffer onu kadılıktan azlettiyse de İşbîliye halkının ısrarı üzerine görevine tekrar getirdi. “Zü’l-vizâreteyn” unvanına sahip olan İbn Abbâd, kadılığın yanında şehrin asayiş işlerinin idare ve kontrolünü de üstlendi. Bu şekilde İşbîliye’nin idaresi büyük çapta onun eline geçti. Bulunduğu makamları kaybetmemek için halifelerle ve diğer devlet adamlarıyla iyi geçinmeye çalıştı ve böylece İşbîliye’de kendisinden sonra kurulacak Abbâdî hânedanı için uygun bir zemin hazırladı. İbn Abbâd 410

(1019) veya 414 (1023) yılında vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 424; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 103; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 194; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1948, s. 94; R. Dozy, Scriptorum Arabum Ioci de Abbadidis, Leyden 1846, I, 220; M. Whishaw, Arabic Spain, London 1912; Salâh Hâlis, İşbîliyye fi'l-ḳarni'l-ḫâmis, Beyrut 1965, s. 118-119; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâ᾿if, Kahire 1969, s. 32-33; Hüseyin Mûnis, Meʿâlimü târîḫi'l-Endelüs, Kahire 1980, s. 369; Ahmed Bedr, Târîḫu'l-Endelüs, Dımaşk 1983, s. 56; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 323; Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîḫu'l-Endelüsî, Dımaşk 1407/1987, s. 387.

Mehmet Özdemir

İBN ABBÂD el-MU‘TEMİD-ALELLAH

(bk. MU‘TEMİD-ALELLAH, İbn Abbâd).

İBN ABBÂD er-RUNDÎ

(ابن عبّاد الرندي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî er-Rundî (ö. 792/1390)

Gaybü'l-mevâhib adlı eseriyle tanınan Şâzelî şeyhi.

733'te (1333) Endülüs'ün güneyinde Merînî Emirliği'nin denetimi altında bulunan Runde (Ronda) şehrinde doğdu. Atalarından biri olan Abbâd'ın adına nisbetle İbn Abbâd diye anılır. Öğrenimine bölgenin meşhur âlim, hatip ve vâizlerinden olan babası ile fakih, kadı ve lugat âlimi olan dayısının yanında başladı. Merînîler'in Portekiz ve Kastilya kuvvetleri karşısında uğradığı yenilgiden sonra (1340) müslümanların bölgede zor duruma

düşmesi üzerine 748'de (1347) Afrika'ya geçerek Fez'e gitti ve burada Mâlikî fakihi Şerîf et-Tilimsânî'nin öğrencisi oldu. Halfâviyyîn adlı Mâlikî medresesinde Ebû Abdullah el-Âbilî'den Eş'arî kelâmı ve Ebû Abdullah el-Makkarî'den hadis tahsil etti. Sûfî ve fıkıh âlimi Ebû Muhammed Abdünnûr el-İmrânî'den İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini okudu. Fas Sultanı Ebû İnân el-Merînî'nin ölümünden kısa bir süre sonra 1358'de Selâ'ya giderek Şâzelî meşâyihinden Ebü'l-Abbas İbn Âşir ile tanıştı. Bir süre Kuşeyrî'nin er-Risâle'si, Ḳūtü'l-ḳulûb, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn gibi tasavvuf klasiklerini okuyup inceledikten sonra İbn Âşir'e intisap etmeye karar verdi. Sıkı bir riyâzet dönemi geçiren İbn Abbâd, mürşidi vefat edince Tanca'ya giderek Ebû Mervân Abdülmelik adlı bir sûfîden istifade etmeye başladı. Meşhur eseri Ġayṡü'l-mevâhib'i 772-774 (1370-1372) yılları arasında burada kaleme aldı. Daha sonra Selâ'ya giderek 776 (1375) yılına kadar burada ikamet etti. Aynı yıl Fas sultanının tevcih ettiği, Kuzey Afrika'nın en eski ve en meşhur dinî müessesesi olan Karaviyyîn Camii'nin imam-hatiplik görevini kabul ederek Fas'a döndü ve bu görevi ölümüne kadar sürdürdü. Bazı kaynaklarda İbn Abbâd'ın hiç evlenmediği kaydedilir. Kabri Fas'ın meşhur ziyaret yerlerindendir. İbn Abbâd, el-Ḥikemü'l-

ʿAṭâʾiyye adlı eseriyle Şâzeliyye tarikatının geniş bir coğrafyada tanınmasını sağlayan İbn Atâullah el-İskenderî'den sonra tarikatın ikinci önemli temsilcisidir. İbn Atâullah daha çok Mısır bölgesini tesiri altına alırken İbn Abbâd Kuzeybatı Afrika ve Endülüs'ü etkilemiştir.

Eserleri. 1. Ġays̱ü'l-mevâhibi'l-ʿaliyye fî şerḥi'l-Ḥikemi'l-ʿAṭâʾiyye. İbn Atâullah el-İskenderî'nin eseri üzerine yapılan en eski şerhtir. el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'yi otuz altı defa okuduktan sonra şerhettiğini söyleyen Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493), sonunda İbn Abbâd'ın şerhinden farklı bir eser ortaya koyamadığını itiraf etmiştir. İbn Abbâd, müridleri Yahyâ b. Ahmed es-Serrâc ve Süleyman b. Ömer'in isteği üzerine kaleme aldığı eserde, hikmetlerin sıralanışına müdahale etmeden Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Ebü'l-Abbas el-Mürsî ve İbn Atâullah el-İskenderî'nin eser ve menkıbeleri başta olmak üzere çeşitli tasavvuf klasiklerinden faydalanmış, âyet ve hadislere sık sık atıfta bulunduğu gibi Arap edebiyatından da örnekler vermiştir. Ġays̱ü'l-mevâhibi'l-ʿaliyye'nin ilk baskısı 1285'te (1868) Bulak'ta yapılmış, eser daha sonraki yıllarda da birçok defa basılmıştır (Bulak 1287, 1299; Kahire 1297, 1304, 1306, 1313, 1358, 1988). et-Tenbîh adıyla da tanınan eserin ilmî neşri Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd b. Şerîf tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1390/1970). Kaynaklarda İbn Abbâd'ın el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'yi manzum olarak da şerhettiği kaydedilmektedir (Makkarî, III, 177). 2. er-Resâʾilü'l-kübrâ. İbn Abbâd'ın müridi şeyh Yahyâ es-Serrâc'a gönderdiği, tasavvufî âdâb ve erkân konularını işleyen otuz sekiz mektuptan meydana gelmektedir (Fas 1320). 3. er-Resâʾilü'ṣ-ṣuġrâ. Yahyâ es-Serrâc ile Muhammed Edîbe'ye yazılan ve tasavvufî nasihatleri ihtiva eden on altı mektuptan meydana gelir. Paul Nwyia tarafından Lettres de direction spirituelle. The Rasāil as Sughrā of Ibn Abbād (Beyrut 1958, 1974 [ilâvelerle]) adıyla yayımlanan eser A. Schimmel'in önsözü, John Renard'ın İbn Abbâd hakkında geniş bir inceleme yazısı ve İngilizce tercümesiyle birlikte Ibn Abbād of Ronda. Letters on the Ṣūfī Path adıyla da neşredilmiştir (New York 1986).

İbn Abbâd'ın diğer eserleri de şunlardır: Edʿiye mürettebe ʿalâ esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ, Taḥḳīḳu'l-ʿalâme fî aḥkâmi'l-imâme, Mecmûʿatü'l-ẖuṭab, Resâʾil ʿalâ Ḳūti'l-ḳulûb, Fetḥu't-tuḥfe ve iḍâʾetü'ş-şürfe, Ecvibe fî mesâʾili'l-ʿulûm, Kifâyetü'l-muḥtâc (Brockelmann, GAL Suppl., II, 358;

Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî, VI [1958], s. 254-256).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 252-256; a.mlf., el-Ketîbetü’l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 40-44; İbnü’l-Kādî, Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1393/1973, I, 315-316; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 472-476; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, III, 175-178; Serkîs, Muʿcem, I, 157-158; Brockelmann, GAL, II, 143; Suppl., II, 146, 358; P. Nwyia, Ibn Abbād de Ronda, Beyrut 1956; a.mlf., “Ibn Abbād”, EI² (İng.), III, 670-671; Sarton, Introduction, III/2, s. 1452-1453; L. Gardet, “Quelques aperçus sur l’enseignement spirituel d’Ibn ‘Abbād de Ronda”, Actas, Madrid 1964, s. 81-88; Ebü’l-Feyz el-Menûfî, Cemheretü’l-evliyâʾ, Kahire 1387/1967, II, 257; J. Renard, Ibn Abbād of Ronda, Letters on the Sūfī Path, New York 1986, s. 1-54; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü’l-Fikr), V, 232-240; Ebü’l-Vefâ et-Teftâzânî, “İbn ʿAbbâd er-Rundî: ḥayâtühû ve müʾellefâtüh”, Revista, Del Instituta de Estudios Islamicos en Madrid, VI, Madrid 1958, s. 221-258; Hüseyin Lâşey, “İbn ʿAbbâd”, DMBİ, IV, 180-181.

Mustafa Kara

İBN ABBÂD es-SÂHİB

(bk. SÂHİB b. ABBÂD).

İBN ABBAS

(bk. ABDULLAH b. ABBAS).

İBN ABDÛN el-FİHRÎ

(ابن عبدون الفهري)

Ebû Muhammed Abdülmecîd b. Abdillâh b. Abdûn el-Yâbürî el-Kureşî el-Fihrî (ö. 529/1134)

Endülüslü vezir, kâtip ve şair.

440 (1048) yılı civarında Yâbüre'de (Evora) doğdu. On üç yaşlarında iken Ebü'l-Velîd b. Zâbit en-Nahvî el-Mâlekî'den dil ve edebiyat dersleri aldı; ayrıca Ebû Bekir Âsım b. Eyyûb, Ebû Mervân İbn Sirâc ve A'lem eş-Şentemerî'den rivayette bulundu. Genç yaşta Yâbüre Emîri Ömer b. Muzaffer b. Eftas'ın ilgisini çekti. Ömer, Eftasîler'in son hükümdarı olarak Mütevekkil lakabıyla Batalyevs'te (Badajoz) iktidara gelince İbn Abdûn da onun kâtibi oldu. Batalyevsli bir Berberî hânedanı olan Eftasîler, 488 (1095) yılında Murâbıt ordusu kumandanı Sîr b. Ebû Bekir tarafından ortadan kaldırılınca Murâbıtlar'ın hizmetine girdi. Daha sonra Fas'a gitti ve Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn ile oğlu Ali'nin kâtibi olarak görev yaptı. Bazı kaynaklarda vezirlik yaptığının belirtilmesi ve "zü'l-vizâreteyn" lakabıyla anılması, kâtip unvanının bazı devletlerde vezir karşılığında kullanılması sebebiyle olmalıdır. İbn Abdûn ailesini ziyarete gittiği Yâbüre'de 529 (1134) yılında vefat etti. Onun 520 (1126) veya 527'de (1133) öldüğü yolunda rivayetler de vardır (Kütübî, II, 388; Zehebî, XIX, 598).

Yüksek edebî kültüre ve güçlü bir hâfızaya sahip olan İbn Abdûn'un Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Eğānî'sinin tamamını ezberlediği rivayet edilir. Nesir ve nazımdaki üstün yeteneğine rağmen resmî ve özel yazılarından birkaç örnekle, kendisini üne kavuşturan el-Ḳaṣîdetü'l-ʿAbdûniyye'si dışında pek az şiiri günümüze kadar gelebilmiştir. Öğrencileri arasında Kādî İyâz b. Mûsâ, Kādî Ebû Abdullah İbn Zerkūn ve Feth b. Hâkān gibi tanınmış şahsiyetler vardır.

Eserleri. 1. el-Ḳaṣîdetü'l-ʿAbdûniyye. İbn Abdûn'un şöhretini borçlu olduğu bu

kaside, el-Bessâme (el-Beşşâme) bi-aṭvâḳı'l-ḥamâme ve Râʾiyyetü İbn ʿAbdûn adlarıyla da anılır. Yetmiş beş beyitten oluşan kaside "basît" bahrinde yazılmıştır. Ömer b. Muzaffer b. Eftas Murâbıtlar'a yenilince kendisi ve oğulları (Fadl ve Abbas) önce esir düşmüş, daha sonra da öldürülmüştür. Bunun üzerine İbn Abdûn onları ve Eftasîler'in yıkılışını konu alan tarihî kasidesini yazmıştır. Büyük İskender tarafından mağlûp edilen Pers Kralı III. Daryüs'ten itibaren gelip geçen diğer hânedanların uğradığı benzer âkıbetlere telmihlerde bulunan mersiye Arap edebiyatında onlara hak etmedikleri bir şöhret sağlamıştır (Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi, s. 185). İbn Abdûn kasidede kader hakkındaki görüşünü açıkladıktan sonra bazı önemli tarihî şahsiyetleri sayar ve yok olan kavimlerden, yıkılan devletlerden bahseder. Şair, eski çağlardan başlayarak hayatları kötü bir şekilde sona eren hükümdarları kronolojik sırayla zikreder ve mülûkü't-tavâif dönemine iki beyitle temas ettikten sonra son yirmi yedi beyitte Eftasîler'i anlatır. Metni, İbn Dihye el-Kelbî'nin el-Muṭrib (s. 27-33) ve Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin Kitâbü'l-Muʿcib (s. 53-59) adlı eserlerinde yer alan kaside, şairin çağdaşı İbn Bedrûn (Abdülmelik b. Abdullah el-Hadramî) tarafından Kimâmetü'z-zehr ve ferîdetü'd-dehr (Kimâmetü'z-zehr ve ṣadefetü'd-dür, Şerḥu'l-Bessâme bi-aṭvâḳı'l-ḥamâme) adıyla şerhedilmiştir (nşr. R. Dozy, Leiden 1849; nşr. Muhyiddin Sabrî, Kahire 1340). Bu şerhi Ahmed b. Muhammed es-Safedî el-Hâlidî Ṭavḳu'l-ḥamâme fi't-târîḫ ve'n-neseb li-mülûki'l-ʿAcem ve'l-ʿArab adıyla ihtisar etmiştir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 320). İmâdüddin İsmâil b. Ahmed b. Esîr de kasideye ʿİbretü üli'l-ebṣâr fî mülûki'l-emṣâr adıyla hem şerh (a.g.e., a.y.; Suppl., I, 480) hem de zeyil yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1329). Ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin de şerhettiği kasideyi M. Hoogvleit Prolegomena ad editionem celebratissimi Aben Abduni poematis in luctuosum Aphtasidarum interitum adıyla (Leyde 1939), Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Dozy de İbn Bedrûn'un şerhiyle birlikte Commantaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun par Ibn Badroun başlığıyla yayımlamıştır (Leyde 1846-1848). Edmond Fagnan'ın Fransızca çevirisi, Merrâküşî'nin Kitâbü'l-Muʿcib'inin tercümesi olan Histoire des Almohades'de (Alger 1893, s. 65-74), Francisco Pons Boigues'in İspanyolca tercümesi de Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles adlı eserinde (Madrid 1898, s. 190-198) yer almaktadır. 2. Dîvânü İbn ʿAbdûn. İbn Abdûn'un haberleri, eser ve şiirleri Ebû İshak İbrâhim tarafından derlendiği gibi (İbn Beşküvâl,

II, 567) Abdülkerîm Hamîde tarafından da İbn ʿAbdûn aḫbâruhû ve âs̱âruhû adıyla doktora tezi olarak hazırlanıp yayımlanmış (Tunus 1987), Selîm Tinnîr de muhtelif eserlerde dağınık halde bulunan şiirlerini derleyerek Dîvânü İbn ʿAbdûn adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1998).

Kaynaklarda İbn Abdûn'un Nuṣratü Ebî ʿUbeyd ʿalâ İbn Ḳuteybe (el-İntiṣâr li-Ebî ʿUbeyd ʿalâ İbn Ḳuteybe) adlı bir eserinden de söz edilmektedir (a.g.e., a.y.; Zehebî, XIX, 598). Ayrıca Bağdâdî, el-Müstaʿreb fî taʿlîmi remyi'l-bünduḳ adlı bir eseri de İbn Abdûn'a nisbet etmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 619).

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, Kahire 1283/1866, s. 36-41; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, II, 566-567; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1401/1989, s. 720; İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1954, s. 27-33, 180-183; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî Telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. R. Dozy), Leyden 1881, s. 52-63, 114 vd.; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 374-376; İbnü'z-Zübeyr, Ṣılâtü'ṣ-Ṣıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1938, s. 42; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 598; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIII, 28; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 388; III, 155; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 185, 442, 663, 673-674; III, 293, 454-456, 470, 609; IV, 225, 305; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1329, 1339; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 619; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 175-180; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950, I, 350; a.mlf., "Le traité d'Ibn ʿAbdūn", JA, CCXXIV (1934), s. 177-301; Brockelmann, İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, s. 185; a.mlf., GAL, I, 320; Suppl., I, 480; J. T. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, California 1974, s. 37-38, 228-240; J. Mattock, "A Reconsideration of the 'Abdūniyya", Actas del XII Congreso de la UEAI (Malaga 1984), Madrid 1986, s. 537-558; Abdülkerîm Hamîde, İbn ʿAbdûn aḫbâruhû ve âs̱âruh, Tunus 1987; Bustânî, DM, I, 592-594; M. Seligsohn,

“Eftasîler”, İA, IV, 193-194; C. C. Torrey, “İbn Abdûn”, a.e., V/2, s. 693-694; [ed.], “Ibn ʿAbdūn”, EI^2 (İng.), III, 680-681.

İnci Koçak

İBN ABDÛS el-CEHŞİYÂRÎ

(bk. CEHŞİYÂRÎ).

İBN ABDÛS el-KAYREVÂNÎ

(ابن عبدوس القيروانيّ)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdûs el-Kayrevânî el-Mağribî (ö. 260/874)

Mâlikî fakihi.

202 (817-18) yılında Kayrevan’da doğdu. Aslen Arap olmayıp Kureyş’in mevâlîsindendir. İbn Sahnûn, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ve İbnü’l-Mevvâz ile birlikte aynı dönemde yaşayan Muhammed adlı meşhur dört Mâlikî âliminden biridir. Başta Sahnûn olmak üzere çeşitli âlimlerden fıkıh öğrendi. İlmî ehliyeti ve yaşayışı bakımından çok benzediği hocası Sahnûn’un kadılığı sırasında bir müddet zabıt kâtipliği de yaptı. Ehl-i Medîne’nin fıkhını çok iyi bilen ve sika bir râvi olarak kabul edilen İbn Abdûs ile, birlikte yetiştiği İbn Sahnûn’a Muhammediyye ve Abdûsiyye adlarında birer ekol izâfe edilmektedir. Bu iki ekolün mensupları arasında özellikle itikadî yönden ciddi ihtilâflar bulunduğu anlaşılmaktadır. Mümin olup olmadığı yolundaki bir soruya, “İnşallah müminim, hâlihazırda müminim, ancak Allah ruhumu hangi hal üzere kabzeder bilemem” şeklinde cevap veren İbn Abdûs, İbn Sahnûn’un taraftarlarınca kendi imanından şüphe etmekle suçlanmış ve onun bu görüşünü paylaşanlar Şükûkiyye diye adlandırılmıştır.

Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olan İbn Abdûs’un evindeki ders halkasında yedi yıl talebe okuttuğu ve bu süre zarfında sadece cuma namazları için dışarı çıktığı rivayet edilmektedir. Talebeleri arasında Kadı Hammâs b. Mervân el-Hemedânî el-Kayrevânî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Nasr el-Hevvârî, Ebû Muhammed Saîd b. Hakemûn gibi âlimler vardır. 260 (874) yılında vefat eden İbn Abdûs’un ölüm tarihi olarak Şîrâzî 261, Safedî 280 (893) yılını verirse de doğru değildir.

Kaynaklarda İbn Abdûs’a el-Mecmû‘a (Mâlikî fıkhına dair muteber bir eser olup tamamlanmamıştır), Şerḥu’l-Müdevvene (el-Müdevvenetü’l-kübrâ’nın

belli bölümlerinin şerhedildiği dört cüzlük bir eser), Kitâbü't-Tefâsîr (çeşitli fıkıh konularının ilmî temellerinin açıklandığı bir eser), Mecâlisü Mâlik (son üç eserin el-Mecmûʿa'nın birer bölümü olduğu da söylenmektedir), Kitâbü'l-Veraʿ ve Feżâʾilü aṣḥâbi Mâlik adlı eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 459-461; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 129, 133, 134, 151-152, 153, 159, 167, 168, 171; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 161; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 119-124; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 293-294; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 116; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 63-64; Safedî, el-Vâfî, I, 342; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 237-238; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 70; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 183; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 209; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 345-346; Hussain Monés, "Ibn ʿAbdūs", EI² (İng.), III, 681.

Cengiz Kallek

İBN ABDÜLBER enNEMERÎ

(ابن عبد البر النمريّ)

Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr enNemerî (ö. 463/1071)

Endülüslü muhaddis, münekkit, edip, tarihçi ve Mâlikî fakihi.

5 Rebîülâhir 368'de (10 Kasım 978) Kurtuba'da (Cordaba) doğdu. Dedelerinden Nemir b. Kāsıt'a nisbetle Nemerî diye anılmıştır. Ataları diğer Arap kabileleri ve Berberî müslümanlarla birlikte Endülüs'e gelip Reyye'ye (Raiyo) yerleşmişti (İbn Hazm, Cemhere, s. 302). İbn Abdülberr'in ilmî ve ahlâkî kişiliğinin gelişmesinde büyük payları olan dedesi Muhammed devrinin tanınmış sûfîlerinden, babası Abdullah da Kurtuba'nın önde gelen kıraat, tefsir, fıkıh ve hadis âlimlerindendi.

İbn Abdülber, ilk öğrenimi sırasında Abbas b. Asbağ el-Hemedânî ve Abdurrahman b. Ebân gibi hocalardan faydalandı. Daha sonra tefsir, fıkıh, hadis, cedel ve sîret tahsil etti. Tahsil amacıyla Endülüs dışına çıkmadı. 100 kadarı Endülüslü olmak üzere 107 âlimden icâzet aldı. Ebü'l-Kāsım İbnü'd-Debbâğ, İbn Battâl el-Batalyevsî, Abdülvâris b. Süfyân, Ahmed b. Kāsım el-Bezzâr, Ebû Ömer Ahmed b. Abdullah el-Bâcî, İbnü'l-Mekvî diye bilinen Ebû Ömer Ahmed b. Abdülmelik el-İşbîlî ve İbnü'l-Faradî önde gelen hocalarıdır. Öğrencileri arasında, başta Ebû Ali el-Gassânî ile İbn Hazm olmak üzere Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Abdurrahman b. Attâb gibi tanınmış isimler vardır. İbn Hazm, İbn Abdülberr'in akranı olmasına ve aynı hocalardan ders almalarına rağmen hadis ilmini ondan öğrenmiş ve bazan semâ, bazan icâzet yoluyla kendisinden rivayette bulunmuştur. İbn Abdülber, çeşitli ülkelerden yanına gelen çok sayıda talebe ve âlim vasıtasıyla gidemediği merkezlerdeki ilmî birikimden istifade etme imkânı bulmuş ve Mısır'dan Abdülganî el-Ezdî ile Ebû Muhammed İbnü'n-Nehhâs, Mekke'den Ebû Zer el-Herevî, Kayrevan'dan Ebû Nasr ed-Dâvûdî gibi hocalardan icâzet almıştır. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine sadece iki râvi ile ulaşan âlî isnada sahip olan İbn Abdülber, İmam Mâlik'in el-

Muvaṭṭaʾına “essenedü’l-Endelüsî” adı verilen Abdülvâris b. Süfyân - Kāsım b. Asbağ - Muhammed b. Vaddâh - Yahyâ b. Yahyâ senediyle ulaşmıştır. İslâmî ilimler yanında coğrafya, tıp, matematik, astroloji gibi alanlarda da çalışmalar yapmış, icâzet yoluyla rivayet hakkını elde ettiği birçok eseri talebelerine okutmuştur. İbn Hayr el-İşbîlî’nin Fehrese’si, onun rivayet ettiği eserlerin bir kütüphane meydana getirecek kadar çok olduğunu göstermektedir.

Tanınmış bir aileden gelmesi ve değerli eserler yazması sebebiyle İbn Abdülber Endülüs’te büyük şöhrete ulaşmış, onun bu şöhretinden faydalanmak isteyen devrin yöneticileri kendisini saraylarına davet etmişlerdir. Âmirîler’den Mücâhid el-Âmirî ile Eftasî Emîri Muhammed el-Muzaffer, İbn Abdülberr’in ilim meclislerine katılan idareci âlimler arasında yer almıştır. İbn Abdülber, bu ilgi sebebiyle önce Mücâhid el-Âmirî’nin idaresinde bulunan Dâniye’ye (Denia) giderek kıraat ilmine dair eserlerini burada yazdı. Âmirî’nin vefatından sonra Muhammed el-Muzaffer’in idaresinde bulunan Batalyevs’e (Badajoz) gitti ve emîr tarafından Üşbûne (Lizbon) ve Şenterîn (Santarem) kadılıklarına getirildi. el-Kâfî adlı eseriyle Behcetü’l-mecâlis’i burada kaleme aldı. Endülüs’te idareciler arasındaki çatışmaların şiddetlenip Muhammed el-Muzaffer’in tasarrufları tasvip edemeyeceği boyutlara ulaşınca İbn Abdülber Belensiye’ye (Valencia) dönerek Âmirîler’den Abdülazîz b. Abdurrahman el-Mansûr’un himayesinde öğretim faaliyetlerine devam etti. Abdülazîz’in ölümü üzerine Şâtıbe’ye (Jativa) gidip ömrünün son on yılını “bustânü İbn Abdilber” diye anılan bahçe içindeki evinde yine öğretim ve telif faaliyetleriyle geçirdi. 463 yılı Rebîülâhir ayının sonlarına doğru (1071 Şubat başları) Şâtıbe’de vefat etti.

İbn Abdülberr’in daha çok edebiyat ve belâgat alanında tanınan oğlu Abdullah, Abbâdî Hükümdarı Mu‘tazıd-Billâh döneminde vezirliğe kadar yükseldi. Bir ara hapse atıldıysa da babasının aracılığı ile hapisten çıktı. Kızı Zeyneb ise babasının yanında yetişerek onunla birlikte seyahat etti ve rivayetlerinin icâzetini aldı. İbn Abdülber, vefatından bir yıl önce doğan ilk torunu Abdullah’a bütün rivayetlerinin ve eserlerinin rivayet icâzetini verdi. İbn Beşküvâl’in hocalarından olan Abdullah Endülüs ve Mağrib’in önde gelen âlimlerinden biridir.

Tanınmış âlimlere ve özellikle akranlarına karşı aşırı tenkitleriyle tanınan İbn Hazm'ın İbn Abdülberr'i hadis ilminin imamı diye övmesi bu âlim hakkında önemli bir değerlendirmedir. İbn Ayyâd'ın Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ˒ fî ˓aṣri İbn ˓Abdilber adlı eserinde V. (XI.) yüzyılı "İbn Abdülber asrı" olarak anması da dikkat çekicidir. Zehebî onun bir ilim denizi, Süyûtî de hıfz ve itkān açısından zamanının önde gelen muhaddisi olduğunu söylemektedir. Hadis ve sünnete bağlılığı sebebiyle "eserî" diye nitelendirilen İbn Abdülberr'in, Hz. Ali'nin diğer sahâbîlerden daha üstün olduğunu savunduğu iddiasıyla İbn Teymiyye tarafından Şîa yanlısı olarak gösterilmesi kabul görmemiştir. el-İstî˓âb'ın mukaddimesinde, sahâbîlerden herhangi birinin diğerlerine üstünlüğüne dair Hz. Peygamber'den bir rivayet gelmediğini belirtmesi (I, 18), onun Hz. Ali'yi diğer üç halifeye ve sahâbeye tercih etmediğini göstermektedir. Öte yandan bazı konularda İmam Mâlik'in görüşünü bırakıp Şâfiî'nin görüşünü benimsemesi, bazı eserlerinde, "Bana göre doğru olan budur"; "Bu, rivayetlerin en doğrusudur"; "Bu doğruya daha yakındır"; "Bu bana daha uygun gelmektedir" gibi ifadeleri sıkça kullanması onun fıkıhta müctehid mertebesine ulaştığını ortaya koymaktadır.

Eserleri. A) Hadis ve Fıkıh. 1. et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa˒ mine'l-me˓ânî ve'l-esânîd. Müellifin, el-Muvaṭṭa˒ın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinde doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadisleri esas alarak esere yazmış olduğu şerhtir. Ancak Yahyâ b. Yahyâ nüshasında bulunmadığı halde diğer hadis mecmualarında geçen mütâbi' ve şâhid olabilecek rivayetleri de başka senedlerle eserine almıştır. Hadisleri sırasıyla muttasıl, münkatı' ve mürsel diye düzenlemiş, başka tariklerden muttasıl senedle gelen maktû' ve mürsel rivayetleri de zikretmiştir. Hadisleri şerhederken senedde

geçen râvilerin hal tercümelerini vermiş, hadisler hakkında âlim ve şairlerin sözlerinden nakiller yapmış ve bunlardan çıkardığı fıkhî hükümleri yazmıştır. İbn Abdülberr'in, Mâlik'in hocalarını Mağrib alfabesi tertibinde sıraladığı ve her alandaki ilmî birikimini ortaya koyduğu ansiklopedi niteliğindeki eser Saîd Ahmed A'râb ve diğerleri tarafından sonuna iki ciltlik bir fihrist eklenerek yayımlanmıştır (I-XXVI, Muhammediye-Tıtvân 1387-1412/1967-1992). Özellikle Endülüs'te büyük kabul gören eser, V. (XI.) yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Ensârî tarafından et-Taḳrîb li-Kitâbi't-Temhîd adıyla şerhedilmiştir. Bu şerh ile Muhammed

b. Ahmed el-Kurtubî'nin yaptığı ihtisarın birer nüshası Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 519, 523) bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 298). Eser ayrıca Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî tarafından 500 beyit halinde nazma çekilmiştir (İbn Ferhûn, II, 149). Muhammed b. Abdurrahman el-Mağrâvî, Feṭhu'l-ber fi't-tertîbi'l-fıḳhî li-Temhîdi İbn ʿAbdilber adlı çalışmasında et-Temhîd'i fıkıh konularına göre yeniden düzenlemiş, hadislerini tahrîc ederek bir mukaddime ve on iki cilt halinde yayımlamıştır (Riyad 1416/1996). Mustafa Sumeyde, Fetḥu'l-mâlik bi-tebvîbi't-Temhîd li'bni ʿAbdilber ʿalâ Muvaṭṭaʾi Mâlik adlı eserinde (I-X, Beyrut 1418/1998) et-Temhîd'i farklı bir şekilde düzenlemiş, hadislerini de tahrîc etmiştir. Nevzat Tartı, İbn Abdülber ve et-Temhîd'indeki Şerh Metodu adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1994, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. et-Teḳaṣṣî li-ḥadîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ ve şüyûḫi'l-İmâm Mâlik. et-Temhîd'e kısa bir giriş niteliğindedir. Müellifin sadece Hz. Peygamber'in hadislerini alıp âlimlerin görüşlerine, mezheplerin anlayışlarına ve ihtilâflarına temas etmemesi sebebiyle eser Tecrîdü't-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-meʿânî ve'l-esânîd adıyla da anılmaktadır. et-Temhîd'in bir sözlüğü niteliğinde olduğu için âlimlerin, muhtasar oluşundan dolayı da hadis talebelerinin büyük ilgisini kazanan eserdeki biyografiler müellif tarafından Mağrib alfabesine göre sıralanmış, fakat yayımlanırken yaygın alfabetik sıra esas alınmıştır. Eser Kahire'de (1350/1931) ve Beyrut'ta (ts. [Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye]) neşredilmiş olup sonunda müellifin ez-Ziyâdât adlı risâlesi yer almaktadır. 3. el-İstiẕkârü'l-Câmiʿ li-meẕâhibi fuḳahâʾi'l-emṣâr ve ʿulemâʾi'l-aḳṭâr fîmâ teżammenehü'l-Muvaṭṭaʾ min meʿâni'r-reʾy ve'l-âs̱âr. Son baskıda adı bu şekilde tesbit edilen eser bazı kaynaklarda el-İstiẕkâr li-meẕâhibi ... veya el-İstiẕkâr fî şerḥi meẕâhibi ... şeklinde de anılmaktadır. Müellif, et-Temhîd'den sonra yaptığı bu çalışmada el-Muvaṭṭaʾda yer alan mevkūf ve maktûʿ rivayetleri, ayrıca farklı mezheplere mensup olup değişik bölgelerde yaşayan kimselerin sözlerini şerhetmiştir. İki cildi Ali en-Necdî Nâsıf tarafından yayımlanan (Kahire 1391-1393/1971-1973) eserin tamamını Abdülmuʿtî Emîn Kalʿacî üç cildi fihrist olmak üzere otuz cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1414/1993). 4. ez-Ziyâdât elletî lem teḳaʿ fi'l-Muvaṭṭaʾ ʿinde Yaḥyâ b. Yaḥyâ ve ravâhâ ġayruhû fi'l-Muvaṭṭaʾ. İbn Abdülber bu küçük risâlesinde, İmam Mâlik tarafından on yedi hocasından nakledildiği halde el-Muvaṭṭaʾın Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasında yer almayan altmış dört rivayeti derlemiştir. Leys Suûd Câsim eseri "Ẓâhiretü'z-ziyâdât

fi’t-türâs̱i’l-İslâmî” adlı makalesinde incelemiştir (bk. bibl.). Eser bazı müstensihler tarafından et-Teḳaṣṣî’nin sonuna ilâve edildiği için bu eserle birlikte yayımlanmıştır. 5. el-Ecvibetü’l-müstevʿibe fi’l-mesâʾili’l-müstaġribe fî kitâbi’l-Buḫârî. İbn Abdülberr’in el-Ecvibe ʿani’l-mesâʾili’l-müstaġribe min kitâbi’l-Buḫârî diye andığı bu eserin (el-İstiẕkâr, I, 265) Koyunoğlu Müze ve Kütüphanesi’nde (nr. 12213) elli üç varaklık bir nüshası bulunmaktadır. 6. Câmiʿu beyâni’l-ʿilm* ve fażlihî ve mâ yenbaġī fî rivâyetihî ve ḥamlihî. İlmin ve ilim öğrenme ve öğretmenin fazileti konularına dair olup aynı zamanda bir hadis usulü kitabı niteliğindedir. Eserin Ebü’l-Eşbâl ez-Züheyrî tarafından yapılan neşri (I-II, Riyad 1414/1994) rivayetlerin değerlendirilmesi açısından önemlidir. 7. el-Câmiʿ. Küçük bir risâle hacmindeki eserde müslümanların ve özellikle talebelerin sahip olması gereken güzel huylarla görgü kuralları ele alınmıştır. el-Kâfî fi’l-fıḳh’ın sonunda neşredilen eser (Beyrut 1407/1987) Muhammed el-Morîtânî tarafından ayrı bir kitap halinde de yayımlanmıştır (Kahire 1398/1978). 8. el-Kâfî fî fürûʿi’l-Mâlikiyye. Müellifin, talebelerinin isteği üzerine yazdığı bu muhtasar fıkıh kitabı fetva verirken dikkat edilmesi gereken hususları da ihtiva etmektedir. Muhammed el-Morîtânî doktora tezi olarak tahkik ettiği eseri Kitâbü’l-Kâfî fî fıḳhi ehli’l-Medîne el-Mâlikî adıyla yayımlamıştır (I-II, Riyad 1398/1978, 1400/1980; Beyrut 1407/1987). 9. İḫtilâfâtü aṣḥâbi Mâlik b. Enes ve iḫtilâfü rivâyetihim ʿanh. İmam Mâlik’in talebeleri ve mezhebine mensup kimselerin fıkhî ihtilâflarını fıkıh kitapları tertibine göre ele alan muhtasar bir çalışmadır. Eserde mezhebin önde gelenlerinin bu kabil görüşlerine işaret edilmekle yetinilmiş, ihtilâfların delilleri zikredilmemiştir. Eserin “Kitâbü’ṭ-Ṭahâre” ve “Kitâbü’ṣ-Ṣalât” adlı bölümlerinin bazı kısımları Fas Hizânetü’l-Melikiyye’de bulunmaktadır (Mahtûtâti’l-Mağribi’l-ûlâ, nr. 4). 10. el-İnṣâf fîmâ beyne’l-muḫtelifîne (ʿulemâʾi’l-müslimîne) fî (ḳırâʾati) bismillâhi’r-raḥmâni’r-raḥîm fî Fâtiḥati’l-kitâb mine’l-iḫtilâf. Fâtiha’nın baş tarafındaki besmelenin namazda okunup okunmaması konusunda âlimlerin farklı görüşlerine yer verdiği bu risâlede müellif Mâlikî olmasına rağmen Şâfiî’nin görüşünü tercih etmiştir. Eser İbn Abdülberr’e ait risâleler arasında yayımlanmıştır (Kahire 1343/1924).

B) Tarih ve Tabakat. 1. ed-Dürer fi’ḫtiṣâri’l-meġāzî ve’s-siyer. Siyer alanında Endülüs’teki ilk çalışmalardan biri olan eser altı bab halinde düzenlenmiştir. İbn Abdülberr’e nisbet edilen el-Meġāzî muhtemelen ed-

Dürer’den ibarettir. İbn İshak’ın el-Meġāzî’sini esas alan müellif Mûsâ b. Ukbe ve Vâkıdî’den de faydalandığını söylemektedir. İbn Abdülber, eserde yer alan bilgileri senedleriyle birlikte naklederek bu senedlerin sağlamlık derecesini belirtmiş, zaman zaman siyerle ilgili olaylardan hareketle fıkhî hükümlere de işaret etmiş, tartışmalı konularda ihtilâfları gidermeye çalışmış ve kendi tercihini ortaya koymuştur. Ayrıca olayları anlatırken Kur’an âyetlerini ve es-bâb-ı nüzûlü dikkate almıştır. Endülüs’te ve Doğu’da kazandığı şöhret sebebiyle eserden İbn Hazm Cevâmiʿu’s-sîre’de, Süheylî er-Ravżu’l-ünüf’te, Kelâî el-İḳtifâʾ bi-sîreti’l-Muṣṭafâ’da, Doğulu âlimlerden İbn Seyyidünnâs ʿUyûnü’l-es̱er’de, Ali b. Muhammed el-Hâzin er-Ravż ve’l-ḥadâʾiḳ’ta, Şemseddin eş-Şâmî Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd’da önemli iktibaslarda bulunmuşlardır. ed-Dürer Şevkī Dayf (Kahire 1386/1966, 1403/1983), Mustafa Dîb Buğa (Dımaşk 1405/1984) ve Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye (Beyrut 1405/1984) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-İstî‘âb* fî maʿrifeti’l-aṣḥâb. Sahâbe biyografisine

dair günümüze ulaşan ilk eserlerden biri olup tarih ve tabakat alanındaki yirmi kadar kitaptan faydalanılarak kaleme alınmıştır. Eser ilk defa Haydarâbâd’da (I-II, 1318-1319/1900-1901) ve Mağrib alfabesi tertibine göre el-İṣâbe’nin kenarında (I-IV, Kahire 1328/1910) yayımlanmış, daha sonra tahkikli neşirleri yapılmıştır. Eserin çeşitli muhtasarları bulunmaktadır. 3. el-İstiġnâʾ fî esmâʾi’l-meşhûrîn min ḥameleti’l-ʿilmi bi’l-künâ (Kitâbü’l-İstiġnâ fî maʿrifeti’l-künâ). Şahısların Mağrib alfabesi tertibine göre sıralandığı eser isimleri bilinmeyip künyeleriyle tanınan ashap, tâbiîn ve diğer meşhur kimselere dair olup Abdullah Merhûl es-Sevâlime tarafından Câmiatü Ümmi’l-kurâ’da (Külliyyetü’ş-şerîa) doktora tezi olarak hazırlandıktan sonra (1403-1404/1983-1984) neşredilmiştir (Riyad 1405/1985). 4. el-İntiḳāʾ fî feżâʾili’s̱-s̱elâs̱eti’l-eʾimmeti’l-fuḳahâʾ Mâlik, Ebî Ḥanîfe ve’ş-Şâfiʿî. Müellifin üç büyük mezhep imamının hal tercümelerini, yetişme şartlarını, fıkhî yöntemlerini ve müslümanların onlara olan itimatlarının sebeplerini ortaya koymaya çalıştığı bir eserdir. Birinci bölümde İmam Mâlik’e, talebelerine ve mezhebin önde gelenlerine, ikinci bölümde Şâfiî’ye mezhebinin önde gelenlerine, üçüncü bölümde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer’le ilgili haberlere yer verilmiştir. el-İntiḳāʾ Kahire’de (1350/1931) ve Beyrut’ta (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, 1417/1997) yayımlanmıştır. 5. el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili’r-ruvât. el-İstîʿâb’ın mukaddimesi mahiyetinde olup el-İstîʿâb’da geçen râvilerin

nesebi ve kabilelerine dair geniş bilgilerin yer aldığı eserde Arap kabilelerinin Câhiliye ve İslâm dönemindeki durumu, fetihlerdeki rolleri ve coğrafî dağılımları gibi konulara temas edilmiştir. Eser önce müellifin el-Ḳaṣd ve'l-ümem'inin sonunda (Kahire 1350), daha sonra İbrâhim el-Ebyârî tarafından muhtelif fihristleri yapılmak suretiyle müstakil olarak neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). 6. el-Ḳaṣd ve'l-ümem fi't-taʿrîf bi-uṣûli en-sâbi'l-ʿArab (fî maʿrifeti ensâbi'l-ʿArab) ve'l-ʿAcem min evveli (ve evvelü) men tekelleme bi'l-ʿArabiyyeti mine'l-ümem (Kahire 1350/1931). Arap kabilelerine ve coğrafyaya dair küçük bir risâle olan eserde insan türünün ortaya çıkışı, farklı kabilelere ayrılışı, yeryüzüne dağılışı gibi konular ele alınmaktadır. Şarkiyatçıların özel bir ilgi gösterdiği eser, Rus şarkiyatçısı Kratchkovsky tarafından hadislerin coğrafya yardımıyla açıklanması çabalarının tamamlanması bakımından önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir (Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî, I, 273). 7. Tercümetü'l-İmâm Mâlik b. Enes. Eserin Rabat'ta el-Mektebetü'l-âmme'de bir nüshası, Kahire'de Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de bir mikrofilmi bulunmaktadır. 8. et-Taʿrîf bi-cemâʿa min fuḳahâʾi'l-Mâlikiyye. İbn Abdülber, önde gelen yirmi Mâlikî fakihinin biyografisine dair olan bu küçük risâleyi bazı talebelerinin isteği üzerine kaleme almıştır. Eserde yer alan fakihlerin herhangi bir tertip gözetilmeksizin sıralanması, risâlenin bizzat müellif tarafından yazılmayıp bir talebesi tarafından kitap haline getirildiği kanaatini uyandırmaktadır. Risâlenin Kahire Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de bir fotokopisi bulunmaktadır (Tarih, nr. 629).

C) Edebiyat ve Ahlâk. 1. Behcetü'l-mecâlis* ve ünsü'l-mücâlis ve şaḥẕü'ẕ-ẕâhini ve'l-hâcis. İbn Abdülberr'in edebî kişiliğini ortaya koyan eser büyük ilgi görmüş, rivayetine ve ihtisarına önem verilmiştir. Muhammed Mürsî el-Hûlî'nin tahkikiyle yayımlanan eseri (I-II, Kahire 1382/1962; I-III, Beyrut 1402/1982) Ebû Abdurrahman Sahr el-Mâdî el-Münteḳāʾ min Behceti'l-mecâlis adıyla ihtisar etmiştir (Riyad 1415/1995). Brockelmann'ın müellife nisbet ettiği (GAL Suppl., I, 629) el-Ems̱âlü's-sâʾire ve'l-ebyâtü'n-nâdire ile (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 1963) (Risâle fî) Edebi'l-mücâlese (nşr. Semîr Halebî, Kahire 1409/1989) ayrı eserler olmayıp Behcetü'l-mecâlis'in bazı bölümlerinden ("Bâbü edebi'l-mücâlese ve ḥaḳḳi'l-celîs"ten "Bâbü'l-ḥaḳ ve'l-bâṭıl"a kadar) ibarettir. Brockelmann'ın kayıtlarından hareketle Risâle fi'l-edebi'l-mücâlese'nin yegâne nüshasını tesbit ettiğini ileri sürerek eseri tahkik eden Fâyez Abdünnebî el-Kaysî ve onu ikinci defa

tahkik eden Semîr Halebî (Tanta 1409/1989) aynı hatayı tekrarlamışlardır. 2. el-İhtibâl bimâ fî şiʿri Ebi'l-ʿAtâhiye mine'l-ḥikemi ve'l-ems̱âl. Ebü'l-Atâhiye'nin (ö. 210/825 [?]) şiirlerinin toplandığı eserde şiirler Mağrib alfabesi esas alınarak kafiye harflerine göre sıralanmıştır. Eserin Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bir nüshası (Edeb, nr. 18), Kahire Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de ise (nr. 1036) bunun bir fotokopisi bulunmaktadır. el-İhtibâl, Ebü'l-Atâhiye'nin şiirlerini yayımlayan Luvîs Şeyho ve Şükrü Faysal'ın çalışmaları içerisinde de yer almaktadır (DİA, X, 295). 3. Muḫtârât mine'ş-şiʿr ve'n-nes̱r (Brockelmann, GAL Suppl., I, 629). 4. Nüzhetü'l-müstemtiʿîn ve ravżü'l-ḫâʾifîn (a.g.e., a.y.).

Kaynaklarda İbn Abdülberr'e nisbet edilen daha başka eserler de vardır. Bunlar arasında hadisle ilgili olarak İstiẓhâr fî ṭuruḳi ḥadîs̱i ʿAmmâr (el-İstîʿâb, II, 448), İḫtiṣâru Kitâbi't-Taḥrîr (Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 810), İḫtiṣâru Kitâbi't-Temyîz (a.g.e., a.y.), et-Teġaṭṭâ bi-ḥadîs̱i'l-Muvaṭṭaʾ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 55), Ḥadîs̱ü Mâlik ḫârice'l-Muvaṭṭaʾ (Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 200), eş-Şevâhid fî is̱bâti ḫaberi'l-vâḥid (et-Temhîd, I, 2), ʿAvâlî İbn ʿAbdilber fi'l-ḥadîs̱ (Kādî İyâz, el-Ġunye, vr. 94), Vaṣlü mâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-mürsel ve'l-münḳaṭıʿ ve'l-muʿḍal (Kettânî, s. 15), Manẓûme fi's-sünne (İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem, s. 32), Müsnedü İbn ʿAbdilber (Huzâî, s. 741) gibi eserleri saymak mümkündür. Fıkıh ilmine dair el-İşrâf ʿalâ mâ fî uṣûli'l-ferâʾiż mine'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (Kādî İyâz, el-Ġunye [nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr], s. 123) ve Cevâʾizü's-sulṭân da (İbn Hacer, Hedyü's-sârî, s. 425) halen mevcudiyeti tesbit edilememiş eserleridir. Tarih ve tabakat alanında Aḫbâru eʾimmeti'l-emṣâr (Humeydî, s. 368), Feżâʾilü Münẕir b. Saʿîd adıyla da anılan Aḫbârü'l-Ḳāḍî Münẕir b. Saʿîd el-Bellûṭî (İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, III, vr. 149), Aḫbârü'l-ḳuḍât (Nübâhî, s. 44, 54, 55), İḫtiṣâru Târîḫi Aḥmed b. Saʿîd b. Ḥazm eṣ-Ṣadefî (İbnü'l-Faradî, I, 43-44), Aʿlâmü'n-nübüvve (ed-Dürer fi'l-meġāzî ve's-siyer, s. 31), Târîḫu şüyûḫi İbn ʿAbdilber (Makkarî, III, 69) ve Fehresetü'ş-Şeyḫ Ebî ʿÖmer b. ʿAbdilber (İbn Hayr, s. 249), Tevâlîfü'l-faḳīh Ebî ʿÖmer b. ʿAbdilber (a.e., s. 444), Miḥanü'l-ʿulemâʾ (ed-Dürer fi'l-meġāzî ve's-siyer, s. 49); kıraat ilmine dair olanlar arasında el-Medḫal fi'l-ḳırâʾât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1644; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 55), el-İktifâʾ fî ḳırâʾati Nâfiʿ ve Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâʾ bi-tevcîhi mâ'ḫtelefâ fîh (Humeydî, s. 368), et-Tecvîd ve'l-medḫal ilâ ʿilmi'l-Ḳurʾân bi't-taḥdîd (a.e., s. 368), el-Beyân ʿan tilâveti'l-Ḳurʾân (İbn Hayr, s. 72); edep ve ahlâka dair olanlar arasında

ise el-İnṣâf fî esmâʾillâh (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1129), el-Büstân fi'l-iḫvân (Ḳādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 810), er-Reḳāʾiḳ, el-ʿAḳlü ve'l-ʿuḳalâʾ ve mâ câʾe fî evṣâfihim ʿani'l-ʿulemâʾi ve'l-ḥükemâʾ (Behcetü'l-mecâlis, I, 532) bulunmaktadır.

İbn Abdülberr'in hayatı ve ilmî kişiliği çeşitli araştırmalara konu olmuştur.

Abdurrahman en-Nahlâvî'nin Yûsuf b. ʿAbdilber el-Ḳurṭubî (Dımaşk 1406/1986), Muhammed b. Yaîş'in el-İmâm Ebû ʿÖmer Yûsuf b. ʿAbdilber (Rabat 1410/1990) ve Medresetü'l-imâm el-ḥâfıẓ Ebî ʿÖmer İbn ʿAbdilber fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve es̱eruhû fî tedʿîmi'l-meẕhebi'l-Mâlikî bi'l-Maġrib (Rabat 1414/1994) adlı eserleri, İsmâil en-Nedvî'nin İbn ʿAbdilber ve cühûdühû fi'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh adlı yüksek lisans tezi (1384/1964, Câmiatü'l-Kahire Külliyyetü dâri'l-ulûm Kısmü'ş-şerîa), Abdullah b. Mübârek el-Bûsî'nin İcmâʿâtü İbn ʿAbdilber fi'l-ʿibâdât cemʿan ve dirâseten (Riyad 1416/1995) ve Sâlih Ahmed Rızâ'nın Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Endelüs ve imâmühâ İbn ʿAbdilber (1390/1989, Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü usûli'd-dîn Kısmü'l-hadîs) adlı doktora tezleri, Tâhir b. Sâdık el-Ensârî'nin el-Ḥâfıẓ İbn ʿAbdilber enNemerî muḥaddis̱en (1397/1977, Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyetü'ş-şerîa Fer'u'l-Kitâb ve's-Sünne), Abdülazîz el-Hûlî'nin el-Fikrü't-terbevî fi'l-Endelüs beyne İbn Ḥazm ve İbn ʿAbdilber (Kahire 1398/1978) ve Ali Süleyman er-Rabî'in İbn ʿAbdilber ve ârâʾühû et-terbeviyye (1409/1988, Câmiatü Ümmi'l-kurâ Kısmü't-terbiye) adlı yüksek lisans tezleri, Leys Suûd Câsim'in İbn ʿAbdilber el-Ḳurṭubî müʾerriḫen adlı yüksek lisans tezi (Kahire 1405/1984) ve İbn ʿAbdilber el-Endelüsî ve cühûdühû fi't-târîḫ adlı eseri (Kahire 1408/1988), Süleyman b. Sâlih el-Gusn'un yüksek lisans tezi olarak hazırladıktan sonra yayımladığı ʿAḳīdetü'l-imâm İbn ʿAbdilber fi't-tevḥîd ve'l-îmân (Riyad 1416/1996) onun hadisçi, fıkıhçı, kelâmcı, tarihçi ve eğitimci yönlerini ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nmr” md.; İbn Abdülber, Behcetü’l-mecâlis, I, 35, 243, 361, 532; a.mlf., el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 18; II, 448, 714-715; III, 1387-1390, 1416; IV, 1552, 1559; a.mlf., el-Kâfî, I, 43-83, 130-132; a.mlf., el-Ḳaṣd ve’l-ümem fi’t-taʿrîf bi-uṣûli ensâbi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem, Kahire 1350/1931, s. 11, 19, 36-37; a.mlf., el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili’r-ruvât, Kahire 1350/1931, s. 42-43; a.mlf., ed-Dürer fi’l-meġāzî ve’s-siyer (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1386/1966, s. 31, 49, 63, 147, 153, 163, 220, 256; a.mlf., et-Temhîd li-mâ fi’l-Muvaṭṭaʾ mine’l-meʿânî ve’l-esânîd (nşr. Saîd Ahmed E‘râb), Tıtvân 1387-1407/1967-87, I, 2; a.mlf., Tecrîdü’t-Temhîd, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 59; a.mlf., Fetḥu’l-ber fî tertîbi’l-fıḳh li-Temhîdi İbn ʿAbdilber, Riyad 1416/1996, Mukaddime, s. 8-13; a.mlf., el-İstiẕkâr (nşr. Ali Nâsıf), Kahire 1391/1971, I, 265; İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi Endelüs, Kahire 1386/1966, I, 43-44; II, 190-191; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire, ts. (Matbaatü’l-Âsıme), VIII, 1067, 1070; a.mlf., Cemhere, s. 302; a.mlf., Cevâmiʿu’s-sîre, s. 58, 73, 146, 152, 203, 219; a.mlf., el-Faṣl, Kahire, ts. (Mektebetü Hâncî), IV, 74, 112, 134; a.mlf., el-Mufâḍale beyne’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Saîd el-Efgānî), Beyrut, ts., s. 171; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem, s. 96; Humeydî, Ceẕvetü’l-muḳtebis, Kahire 1381/1961, s. 128, 209, 254, 295, 356, 367-369, 568; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân, Kahire 1283/1866, s. 71, 181, 182; a.mlf., Maṭmaḥu’l-enfüs ve mesraḥu’t-teʾennüs fî müleḥi ehli’l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1983, s. 294-297; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, III, 172-179, 189, 190; Kādî İyâz, el-Ġunye: Fihristü şüyûḫi’l-Ḳāḍî ʿİyâż, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 1284, vr. 94; a.e. (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 94, 123; a.mlf., Tertîbü’l-medârik, I, 200; III, 810; IV, 808-810; İbn Hayr, Fehrese, s. 51-52, 72, 249, 444; Ebû Tâhir es-Silefî, Muḳaddimetü’l-İstiẕkâr, Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmû‘, nr. 71, vr. 12, 120; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 11, 142, 165, 168, 200-203, 240-241, 251, 316, 348, 382; II, 415; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, Kahire 1387/1967, s. 457, 460; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 11; Ebü’l-Bekā er-Rundî, Ravżatü’l-üns, Mahtûtâtü’l-Mağribi’l-musavvere bi-Ma‘hedi’l-mahtûtâti’l-Arabiyye, Mektebetü’l-hâssa, nr. 12, vr. 7; İbnü’l-Ebbâr, el-Muʿcem fî aṣḥâbi’l-imâm Ebî ʿAlî eṣ-Ṣadefî, Madrid 1302/1885, s. 32; a.mlf., et-Tekmile, Ma‘hedü’l-mahtûtâti’l-Arabiyye, II, vr. 149; a.e. (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî - Abdülganî Abdülhâliḳ), Kahire 1376/1956, I, 371; a.mlf., İʿtâbü’l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Dımaşk 1380/1961, s. 220, 221; a.mlf., el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1383/1963, II, 37;

İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 66-72; İbn Saîd el-Endelüsî, el-Muġrib, II, 402; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), III, 194, 225, 227; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meʿâlimü'l-îmân, Kahire, ts. (Mektebetü Hâncî), III, 159-163; İbn Rüşeyd, İfâdetü'n-naṣîḥ (nşr. Muhammed b. Habîb el-Hoca), Tunus, ts., s. 96-102; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1128-1132; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 153-163; a.mlf., el-Müştebih, I, 117; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 461-470, s. 142; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1985, s. 237; a.mlf., el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr (nşr. Ebû Muhammed Abdülmaksûd), Riyad 1416/1995, s. 249-250; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire, ts. (Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye), II, 323; Huzâî, Taḫrîcü'd-Delâlâti's-semʿiyye, s. 741; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Beyrut 1401/1980, s. 43-44, 54, 55; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 48, 149; II, 367, 370; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 250; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 3; a.mlf., Fetḥu'l-bârî, Kahire 1380/1960, VII, 16, 17, 58; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 273; a.mlf., Hedyü's-sârî, Kahire 1380/1960, s. 425; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 432-433; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 143; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 69-79, 113, 114; III, 69; IV, 30; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 263; II, 1545, 1644; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 314-316; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum, ts. (Matbaatü'l-Hayderiyye), VIII, 333; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 55, 550-551; Y. S. Alus, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fi'l-ḫizâneti'l-ʿâmme, Rabat 1342/1923, s. 22, 60; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 15; a.e. (Özbek), s. 7, 46, 79, 233, 252, 256, 258, 401, 407, 413; Emîr Şekîb Arslan, el-Ḥulelü's-sündüsiyye, Kahire 1358/1939, III, 218; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 119; Brockelmann, GAL, I, 453-454; Suppl., I, 298, 628-629; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1375/1955, s. 37; Kratchkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1377/1957, I, 273; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1347/1928, I, 51, 81, 83, 418, 510, 523; II, 604, 611, 776, 842-843, 995, 1098, 1123; Sezgin, GAS, I, 287, 459, 461; Ahmed Şelebî, Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1973, s. 58-71; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1975, I, 127; Abdurrahman Ali el-Haccî, Târîḫu'l-Endelüs mine'l-fetḥ ḥattâ suḳūṭi Ġırnaṭâ, Dımaşk 1396/1976, s. 414; Muhammed el-Morîtânî, İbn ʿAbdilber enNemerî ve risâletühû fi'l-aḫlâḳi'l-İslâmiyye, Riyad 1397/1977; Nâtık Sâlih el-Matlûb, Fehârisü şüyûḫi'l-ʿulemâʾ fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs (doktora tezi, 1398/1978, Câmiatü

Ayni’ş-şems Kısmü’t-târîhi’l-İslâmî), II, 55; Manuela Marin Nino, “La Obra Genealogica de Ibd Abd al-Barr”, Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islamica (1978), Madrid 1981, s. 204-229; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūb el-Manṣûri’l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1402/1982, I, 242; Leys Suûd Câsim, İbn ʿAbdilber el-Endelüsî ve cühûdühû fi’t-târîḫ, Mansûre 1407/1986; a.mlf., “Ẓâhiretü’z-ziyâdât fi’t-türâs̱i’l-İslâmî: dirâse taḥlîliyye taṭbîḳıyye min ḫılâli kitâbi’l-İstîʿâb li’bn ʿAbdilber el-Ḳurṭubî”, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyyeti’l-âlemiyye, sy. 4, İslâmâbâd 1416-17/1996-97; Abdurrahman en-Nahlâvî, Yûsuf b. ʿAbdilber el-Ḳurṭubî, Dımaşk 1406/1986, s. 9-13; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 942-943; Süleyman b. Sâlih el-Gusn, ʿAḳīdetü’l-imâm İbn ʿAbdilber fi’t-tevḥîd ve’l-îmân, Riyad 1416/1996, s. 19-63; Abderrahman Mahdjoub, “Ibn ’Abd al-Barr al-Qurt’ubî, al-Qaçd wa’l-amam fi’t-ta’rîf bi’uçûl ansâb al-’Arab wa’l-’Ajam”: “Le dessein et le projet de faire connaître les origines des races arabes et étrangères”, RAfr., sy. 101, Tunus 1957, s. 45-84; Muhammed Zuhûrülhak, “Âs̱âru İbn ʿAbdilber el-Ḳurṭubî”, Baʿs̱ü’l-İslâmî, XXII/1-2, Leknev 1397/1977; Muhammed Benîîş, “İbn ʿAbdilber ḥâfıẓü’l-Maġrib”, Mecelletü Dâri’l-ḥadîs̱i’l-Ḥaseniyye, Rabat 1401/1981, s. 195-230; Rafael Pinilla, “Una Obra Andalusí de Adab: La Bahyat al-Mayâlis de Ibn ʿAbd al-Barr”, Sharq al-Andalus, sy. 6, Alicante 1989, s. 83-101; A. N. M. Raisuddin, “Ibn ‘Abd al-Barr and his Contribution to the Study of Ḥadīth Literature in Spain”, Muslim Education Quarterly, VII/3, Cambridge 1990, s. 28-34; Muhammed Abdünnebî, “Mülâhaẓât ʿalâ taḥḳīḳi’t-Temhîd li’bn ʿAbdilber”, el-Muvâfaḳāt, IV/4, Cezayir 1416/1995, s. 306-313; Abdüllatîf Abâde, “el-İmâm İbn Bâdis ve baʿżu eʾimmeti’l-Mâlikiyye: İbn ʿAbdilber ve’l-Ḳāḍî ʿİyâż ve’ş-Şâṭıbî”, Mecelletü’l-Vaʿyi’l-İslâmî, sy. 361, Küveyt 1416/1996; Nâsır Güzeşte, “İbn ʿAbdilber”, DMBİ, IV, 181-183; Ch. Pellat, “Ibn ʿAbd al-Barr”, EI² (İng.), III, 674; Erol Ayyıldız, “Ebü’l-Atâhiye”, DİA, X, 295; Mehmet Özdemir, “Endülüs”, a.e., XI, 214-216.

Leys Suûd Câsim

İBN ABDÜLBER es-SÜBKÎ

(ابن عبد البر السبكيّ)

Ebü'l-Bekā Bahâüddîn Muhammed b. Abdilberr b. Yahyâ es-Sübkî (ö. 777/1375)

Şâfiî fakihi.

Sübkî ailesine mensup olup 707 yılı Rebîülevvelinde (Eylül 1307) doğdu. Kutbüddin es-Sünbâtî, Zeynüddin el-Ketnânî ve diğer âlimlerden fıkıh, dedesi Sadreddin ile Alâeddin el-Konevî ve amcasının oğlu Takıyyüddin es-Sübkî'den usûl-i fıkıh ve usûlü'd-dîn, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den nahiv, Kadı Celâleddin Hatîb el-Kazvînî'den meânî dersleri aldı. Mizzî, Birzâlî, Cezerî, Haccâr ve Hâfız Ebü'l-Abbas ed-Dimyâtî'den hadis okudu. Kendisinden başta oğlu Bedreddin olmak üzere Ebû Hâmid İbn Zahîre, Cemâleddin el-İsnevî, Şerefeddin el-Erzincânî, Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Keşşî el-Hanefî gibi âlimler ders aldılar.

739 (1338) yılında Takıyyüddin es-Sübkî Dımaşk'a kadı olunca onunla birlikte Kahire'den Dımaşk'a giden İbn Abdülber bir süre sonra onun nâibi oldu. Burada Atabekiyye, Zâhiriyye, Berrâniyye, Revvâhiyye ve Kaymeriyye medreselerinde verdiği derslerle şöhreti yayıldı. 759'da (1358) Dımaşk'ta Takıyyüddin'in oğlu Tâceddin es-Sübkî'nin kadılık görevinden ayrılmasının ardından bir ay müddetle Dımaşk kadılığı yaptıktan sonra Trablus kadılığına tayin edildi. 765 (1364) yılında Kahire'ye dönen İbn Abdülber burada İzzeddin İbn Cemâa'nın kadı nâibliğine getirildi. Daha sonra kazaskerlik, kādılkudâtlık, devlet bütçesinden yapılan her türlü alım satım işlerine bakan beytülmâl vekilliği ve nihayet Memlükler'de sultanın savaş vb. sebeplerle devlet merkezinden ayrılması halinde devlet işlerini yürüten, bütün işlemlerde kendi özel imza ve mührünü kullandığı için "es-sultânü's-sânî" diye anıldığı el-vekâletü's-sultâniyye (nâibü's-sultân, niyâbetü's-saltana) görevlerinde bulundu. 773'te (1371-72) Dımaşk kādılkudâtlığına getirildi ve 777 (1375) yılına kadar bu görevde kaldı. 775 (1373) yılı başlarında ise Gazzâliyye, Âdiliyye ve Nâsıriyye medreselerine

müderris, Eşrefiyye Dârülhadisi'ne hoca (şeyh) olarak tayin edildi. Ayrıca ölümünden bir ay önce Emeviyye Camii'nde hatiplik görevine getirildi. İbn Abdülber, bazı kaynaklara göre 777 yılı Rebîülevvel ayında (Ağustos 1375), bazı kaynaklara göre ise 13 Rebîülâhir 777'de (11 Eylül 1375) vefat etti.

İbn Abdülber tefsir, fıkıh, usul, lugat, nahiv ve edebiyat ilimlerindeki geniş bilgisine rağmen çeşitli resmî görevleri sebebiyle eser yazmaya imkân bulamamış, yazmaya başladığı bazı eserleri ise tamamlayamamıştır. Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Şerḥu'r-Ravża (Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin şerhi), Muḫtaṣarü'l-Maṭlab (İmam Gazzâlî'nin el-Vasîṭ'inin Necmeddin Ahmed b. Muhammed tarafından yapılmış el-Maṭlab adındaki şerhinin muhtasarı), Şerḥu'l-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr (Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr adlı eserinin şerhi), Şerḥu Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib (Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar adlı eserinin yarım kalmış şerhi), Muḫtaṣarü'l-meẕheb (muhtemelen Şâfiî mezhebinin görüşlerinin özetlendiği bir eser). Ayrıca bazı kaynaklarda İbn Abdülberr'in çeşitli şiirlerine de rastlanmaktadır (Safedî, III, 212-214; Süyûtî, I, 153).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, III, 210-214; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 127-129; a.mlf., Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, s. 75, 101, 102, 249, 480, 481, 497; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Beyrut, ts., III, 490-491; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, I, 183-185; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 136-137; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 97, 98, 410, 416; II, 81; III, 332; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 152-153; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 130-131; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 253-254; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 625; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 125; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 55; Joseph Schacht, "Sübkî", İA, XI, 81-82.

Ferhat Koca

İBN ABDÜLHÂDÎ, Cemâleddin

(bk. İBNÜ’l-MİBRED).

İBN ABDÜLHÂDÎ, Şemseddin

(شمس لدين ابن عبد الهادي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî es-Sâlihî ed-Dımaşkī (ö. 744/1343)

Hanbelî fakihi ve muhaddis.

İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında birçok âlim yetiştiren İbn Kudâme ailesinden olup dedesi Abdülhâdî'ye nisbetle İbn Abdülhâdî lakabıyla tanınmıştır. Ayrıca İbn Kudâme el-Makdisî diye de anılır. 705 (1305) yılında Dımaşk'ın Sâlihiye mahallesinde doğdu. Çağdaşı olan tabakat müellifleri çoğunlukla doğum tarihi olarak 705 yılını verirken (Safedî, el-Vâfî, II, 161; İbn Kesîr, XIV, 210; İbn Tağrîberdî, II, 587) kendisiyle bilgi alışverişinde bulunmuş olan Zehebî bir yerde 705 veya 706 yılında (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1508), başka bir yerde 705'te veya ona yakın bir tarihte (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ, s. 216), yine çağdaşlarından İbn Receb ise 704 yılı Receb ayında (Şubat 1305) doğduğunu belirtmektedir (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, II, 436; ayrıca bk. İbn Tolun, II, 432; İbnü'l-İmâd, VI, 141).

Erken yaşlarda temel İslâmî ilimlerin öğrenimine başlayan İbn Abdülhâdî, asrının şeyhülkurrâsı kabul edilen İbn Bashân Muhammed b. Ahmed'den kıraat, Ebü'l-Abbas elEnderşî'den gramer, İbn Teymiyye'nin hocası Ebû Bekir Ahmed b. Abdüddâim es-Sâlihî, Îsâ el-Mut'im, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Zehebî gibi âlimlerden hadis ve rivayet ilimlerini, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Harrânî ve Hanbelî mezhebinin diğer bazı meşhur âlimlerinden fıkıh okudu. On yedi yaşlarında iken bir müddet Takıyyüddin İbn Teymiyye'den akaid ve kelâm dersleri aldı. İbn Abdülhâdî bu ilimlerin her birinde köklü bir öğrenim görmüşse de daha çok hadis ricâli, ilel, cerh ve ta'dîl konularında temayüz etmiş, Zehebî, İbn Kesîr ve Süyûtî gibi âlimler onu hadis hâfızları arasında saymışlardır.

İbn Abdülhâdî, daha sonra öğretim ve telif çalışmalarına başlayarak

Dımaşk'taki Ziyâiyye, Sadriyye, Sabbâbiyye ve Ömeriyye medreselerinde hadis dersleri verdi. Ömeriyye Medresesi'ndeki derslerine bazan tanınmış Hanbelî âlimleri ve Dımaşk halkından pek çok kişi de katılırdı (İbn Kesîr, XIV, 189). Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî onun görev yaptığı medreseleri sayarken Gıyâsiyye ve Mansûriyye (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ, s. 50), Süyûtî de Gıyâsiyye'nin adını zikrediyorsa da (Buġyetü'l-vuʿât, s. 12), Dımaşk'ta özellikle Hanbelîler'in Gıyâsiyye adında bir medreseleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada Ziyâiyye kelimesi bir zühul eseri olarak Gıyâsiyye şeklinde yazılmış olmalıdır. Ayrıca Mansûriyye Medresesi de Dımaşk'ta değil Kahire'de olup İbn Abdülhâdî'nin Mısır'a giderek orada ders verdiğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Öğrencileri arasında Zehebî ile Selâhaddin es-Safedî gibi meşhur kişilerin de bulunduğu İbn Abdülhâdî'nin özellikle Zehebî ile olan ilişkisi bir hoca-talebe münasebetinden ziyade birbirinden faydalanan iki arkadaş ilişkisi şeklinde olmuştur (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ, s. 216). Ahlâkî meziyetleri ve dinî ilimlerdeki derin vukufu ile çağdaşı olan âlimlerin takdirini toplayan İbn Abdülhâdî 10 Cemâziyelevvel 744 (30 Eylül 1343) tarihinde Dımaşk'ta sıtmadan öldü ve Kāsiyûn Mezarlığı'na defnedildi.

İbn Abdülhâdî'nin, hocası Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin hayatına dair müstakil bir kitap yazması ve onun bazı görüşlerini savunmak için çeşitli risâleler kaleme alması, aralarında hoca-talebe ilişkisinin ötesinde köklü bir düşünce birliği bulunduğunu göstermektedir. Talebesi Safedî'nin, "Yaşasaydı ilimde şaşılacak derecede yükselecekti" (Aʿyânü'l-ʿaṣr, II, 425) diyerek övdüğü İbn Abdülhâdî, kısa süren hayatına rağmen yetmişi aşkın kitap yazarak Hanbelî mezhebi tarihi içerisindeki önemli yerini almıştır (eserlerinin listesi için bk. Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ, neşredenin girişi, I, 95-106; el-Muḥarrer fi'l-ḥadîs̱, neşredenin girişi, I, 43-53).

Eserleri. 1. el-Muḥarrer fi'l-ḥadîs̱. Ahkâm hadisleri konusunda önemli kaynaklardan olan İbn Dakīkul'îd'in el-İlmâm fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm (Beyrut 1406/1986; nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, I-II, Riyad 1414/1994) adlı kitabının ihtisarı olup fıkıh kitapları sistematiğine göre düzenlenmiştir. 1304 hadis ve haber ihtiva eden eser Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Muhammed Selîm İbrâhim Semâre ve Cemâl Hamdî ez-Zehebî tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1405/1985). 2. Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i't-

Taʿlîḳ. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya ait et-Taʿlîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme adlı eserde geçen hadisleri tahkik ve tashih ettiği et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf (nşr. Mes'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî - Muhammed Fâris, I-II, Beyrut 1415/1994) adlı kitapta bulunan hadislerden bazılarının senedlerinin kısaltılması ve bazı yeni konuların ilâve edilmesiyle meydana getirilmiştir. İbn Abdülhâdî burada hadis râvileri, hadislerin sıhhat veya zayıflık derecesi ve İbnü'l-Cevzî'nin hakkında görüş belirtmediği bazı râvilerin hayatları hakkında geniş bilgi vermiştir. Hilâfla ilgili toplam 351 meselenin incelendiği eserde İbnü'l-Cevzî'nin bazı yanlışları ve çelişkileri de gösterilmiştir (I, 119-125, neşredenin girişi). Eser M. Hâmid el-Fıkī (Kahire 1954) ve Âmir Hasan Sabrî (el-Ayn 1409/1989) tarafından neşredilmiştir. 3. Risâle laṭîfe fî eḥâdîs̱i müteferriḳa żaʿîfe. Özellikle fıkıh kitaplarında çeşitli hükümlerin dayandırıldığı bazı zayıf hadisleri tesbit eden önemli bir risâledir (nşr. Muhammed Îd el-Abbâsî, Dımaşk-Beyrut 1400/1980, 1404/1983; Riyad 1408/1987). 4. Ḳavâʿidü uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Kāsımî, Dımaşk, ts., fıkıh ve tefsir usulüne dair iki risâle ile birlikte bir mecmua içerisinde). 5. eṣ-Ṣârimü'l-münekkî fi'r-red ʿale's-Sübkî. Şâfiî âlimlerinden ve İbn Teymiyye'nin en büyük muarızlarından biri olan Takıyyüddin es-Sübkî'nin kabir ziyareti konusunda İbn Teymiyye'nin görüşlerini tenkit ettiği Şifâʾü's-seḳām fî ziyâreti ḫayri'l-enâm adlı eserindeki iddialara cevap vermek için yazılmıştır (Kahire 1318/1900; Riyad 1983; Beyrut 1985). Ancak İbn Abdülhâdî'nin bu eserine karşı İbn Teymiyye muarızları reddiye yazmaya devam etmişlerdir (bu reddiyeler için bk. Sübkî, neşredenin girişi, s. 12). 6. Ṭabaḳātü ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱. Eserde 350 hadis hâfızının hayatı anlatılmaktadır (nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek, I-IV, Beyrut 1409/1989). 7. el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî menâḳıbı Şeyḫilislâm Aḥmed İbn Teymiyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, Kahire 1356/1938; Beyrut 1406/1986; nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, I-II, Riyad 1414/1994). İbn Teymiyye hakkındaki ilk kaynaklardan biridir. 8. Feżâʾilü'ş-Şâm (nşr. Mervân el-Atıyye, MMLAÜr., sy. 49, s. 91-166; nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1408/1988). 9. er-Red ʿalâ Ebî Bekir el-Ḫaṭîb fî mesʾeleti'l-cehr bi'l-besmele (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 55).

İbn Abdülhâdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Eḥâdîs̱ü'l-cemʿ beyne'ṣ-ṣalâteyn fi'l-ḥażar, Eḥâdîs̱ü ḥayâti'l-enbiyâʾ fî ḳubûrihim, el-Aḥkâmü'l-kübrâ, el-İʿlâm fî ẕikri meşâyiḫi'l-eʾimmeti'l-

aʿlâm (Kütüb-i Sitte müelliflerinin hayatına dair), et-Tefsîrü'l-Müsned, er-Red ʿalâ İbn Diḥye, er-Red ʿalâ İbn Ṭâhir, er-Red ʿale'l-Kiyâ el-Herrâsî, Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, Şerḥu Kitâbi'l-ʿİlel ʿalâ tertîbi kütübi'l-fıḳh, el-ʿUmde fi'l-ḥuffâẓ, Feżâʾilü'l-Ḥasan el-Baṣrî.

Bazı kaynaklarda, İbn Ferah'ın hadis terimlerine dair manzumesinin İbn Abdülhâdî tarafından Zevâlü't-teraḥ fî şerḥi Manẓûmeti İbn Feraḥ adıyla şerhedildiği ve Fleischer'in bunu yayımladığı (Leiden 1895) belirtiliyorsa da (Serkîs, I, 167; Necîb el-Akīkī, II, 363) söz konusu eser İbn Cemâa'ya aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin İbn Abdülhâdî, el-Muḥarrer fi'l-ḥadîs̱ (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1405/1985, neşredenlerin girişi, I, 33-76; a.mlf., Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i't-Taʿlîḳ (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Ebûzabî 1409/1989, neşredenin girişi, I, 17-112; a.mlf., Ṭabaḳātü ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1409/1989, neşredenlerin girişi, s. 11-72; a.mlf., Feżâʾilü'ş-Şâm (nşr. Mervân el-Atıyye), MMLAÜr., XLIX (1416/1995), neşredenin girişi, s. 92-112; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 503; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1508; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 215-216; Safedî, el-Vâfî, II, 161-162; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1990, II, 425; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 49-50; Sübkî, er-Resâʾilü's-Sübkiyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye ve tilmîẕihî İbn Ḳayyim el-Cezviyye, Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 189-210; İbn Râfi' es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1402/1982, I, 457-459; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 436-439; İbn Nâsıruddin, er-Reddü'l-vâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, s. 62-64; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), II/3, s. 659-660; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, I, 394-396; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 331-332; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm

M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), II, 587; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 360; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 520-521; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, Kahire 1326/1908, s. 12; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 77, 143; II, 88-89; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), II, 83-84; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1981, II, 432-435; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 158, 406, 407; II, 1618, 1856; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 141; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 108-109; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 188; Serkîs, Muʿcem, I, 166-167; II, 1966; Brockelmann, GAL Suppl., II, 128; Îzâḥu'l-meknûn, I, 330; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 157-158; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 363; Abdullah b. Ali es-Sübeyʻî, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amravî), Beyrut 1416/1996, s. 221-224; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 544; C. Gillot, “Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1987 à 1990”, MIDEO, XX (1991), s. 485-488.

Ferhat Koca

İBN ABDÜLHAK el-BAĞDÂDÎ

(ابن عبد الحق البغداديّ)

Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî (ö. 739/1338)

Coğrafya sözlüğü ile tanınan Hanbelî âlimi.

27 Cemâziyelâhir 658'de (9 Haziran 1260) Bağdat'ta doğdu. Bağdat, Mekke, Dımaşk ve Kahire medreselerinde fıkıh, hadis, ilâhiyat, aritmetik, geometri, astronomi, coğrafya, ferâiz, tarih, tıp, dil ve mûsiki tahsil etti. Hocaları arasında Şerefeddin İbn Asâkir, Fahreddin et-Tevzerî, Kemâleddin İbn Vaddâh ve Fahreddin İbnü'l-Buhârî gibi âlimler bulunmaktadır. Kendilerinden hadis rivayet ettiği 300'e yakın hocası hakkında Müntehe'r-rüsûh adlı mu'cem türü bir eser kaleme alan İbn Abdülhak Bağdat Mücâhidiyye Medresesi'nde ders verdi. Aralarında Fahreddin İbnü'l-Fasîh ve Birzâlî'nin de yer aldığı birçok talebe yetiştirdi. Kaynaklarda hadis ve ferâiz dallarında derin bilgi sahibi olduğu kaydedilmektedir. 10 Safer 739'da (28 Ağustos 1338) Bağdat'ta vefat etti ve İmam Ahmed Mezarlığı'na gömüldü.

Daha çok fıkıh ve fıkıh usulü konularında eser veren İbn Abdülhakk'ın en tanınmış eseri, Yâkūt'un Muʿcemü'l-büldân adlı coğrafya ansiklopedisinin geniş bir özeti niteliğinde olan Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ ʿalâ (fî) esmâʾi'l-emkine ve'l-biḳāʿ adlı sözlüğüdür. Eserde yer adları çok düzenli biçimde alfabetik sırayla verilmiş, metnin aslına da bazı ilâveler yapılmıştır. Ancak Yâkūt'un eseri coğrafî bilgilerin yanı sıra tarihî, edebî ve biyografik bilgiler de içermesine karşılık onun kitabı coğrafya ile sınırlı kalmıştır. Uzun süre Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿın Süyûtî'ye veya Yâkūt'a ait olduğu sanılmıştır. Asıl metnin Yâkūt'a ait oluşu ve Süyûtî'nin de aynı eseri ihtisar etmesi buna yol açmış olmalıdır. Ancak Süyûtî kendi eserlerine ait listede bu kitabını Muḫtaṣaru Muʿcemi'l-büldân adıyla zikreder (Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 344). Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿın ona nisbeti veya eserinin bu adla anılması (Ahmed eş-Şerkāvî İkbal, s. 311) bir müstensih hatası olmalıdır. Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ T. G.

J. Juynboll tarafından Lexicon geographicum cui titulus est Merasıd adıyla ve çeşitli notlarla altı cilt halinde yayımlanmıştır (Leiden 1850-1864). Bu ciltlerin ilk üçü Arapça metinden, diğerleri giriş ve notlardan oluşmaktadır. Eser daha sonra Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından da neşredilmiştir (I-III, Kahire 1373-1374/1954-1955; Beyrut 1992).

İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Teshîlü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl, Ḳavâʿidü'l-uṣûl ve maʿâḳıdü'l-fuṣûl, İdrâkü'l-ġāye fi'ḫtiṣâri'l-Hidâye, el-ʿUdde fî şerḥi'l-ʿUmde, Taḥḳīḳu'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel, el-Lâmiʿu'l-muġīs̱ fî ʿilmi'l-mevârîs̱, Taḥrîrü'l-muḳarrer fî şerḥi'l-Muḥarrer, Müntehe'r-rüsûḫ fî ẕikri men ervî ʿanhüm mine'ş-şüyûḫ, Telḫîṣü'l-Münaḳḳaḥ fi'l-cedel.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Receb, Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1953, II, 428-431; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 418-419; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 344; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 404-405; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 231; Serkîs, Muʿcem, I, 160-161; Brockelmann, GAL, I, 632; Suppl., I, 880; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 174-175; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 197-198; Sarton, Introduction, III, 805-806; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Mektebetü'l-Celâl es-Süyûṭî, Rabat 1397/1977, s. 311-312; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 170; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 238-239.

Hüseyin Gazi Topdemir

İBN ABDÜLHAK el-VÂSITÎ

(ابن عبد الحق الواسطيّ)

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed el-Vâsıtî (ö. 744/1344)

Hanefî fakihi ve muhaddis.

667 (1269) veya 669'da (1271) Dımaşk'ta doğdu. Babasının anne tarafından dedesi Ziyâeddin Abdülhak b. Halef el-Hanbelî el-Vâsıtî'ye nisbetle İbn Abdülhak el-Vâsıtî diye meşhur olmakla birlikte Humus'un batısındaki Hısnülekrâd'da babasının kadılık yapması sebebiyle İbn Kādı'l-Hısn olarak da anılmaktadır. Babasından kıraat, Zahîrüddin er-Rûmî ve Şerefeddin el-Fezârî'den fıkıh, Mecdüddin et-Tûnisî ve İbn Abdülkavî'den Arap dili ve edebiyatı, Safiyyüddin el-Hindî'den usul, dedesi Şehâbeddin Ahmed b. Ali, amcası Ebü'l-Fidâ Necmeddin İsmâil b. Ahmed, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Makdisî el-Hanbelî, Fahreddin İbnü'l-Buhârî, İsmâil b. Abdurrahman el-Ferrâ ve İbnü'l-Kavvâs başta olmak üzere bazı âlimlerden hadis okudu. Ayrıca Şemseddin İbnü'l-Harîrî, İbn Dakīkul'îd ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî gibi devrin önemli âlimleri de hocaları arasında yer alır.

Zaman zaman kadı nâibliği yapan İbn Abdülhak, Memlük Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un isteği üzerine 728 yılı Cemâziyelâhirinde (Nisan 1328) Kahire'ye gitti ve Şemseddin el-Harîrî'nin vefatı ile boşalan Mısır Hanefî kādılkudâtlığı görevine tayin edildi. Kahire'de kaldığı süre içinde ayrıca Sâlihiyye, Zâhiriyye, Nâsıriyye ve Özkeşiyye medreseleriyle Ahmed b. Tolun ve Hâkim camilerinde Hanefî müderrisliği yaptı. On yıl süreyle yürüttüğü kadılık görevinden Cemâziyelâhir 738'de (Ocak 1338) azledilince Dımaşk'a döndü, Azrâviyye ve Hâtûniyye medreselerinde ders verdi. 28 Zilhicce 744 (12 Mayıs 1344) tarihinde vefat etti ve Kāsiyûn'daki Şeyh Ebû Ömer Kabristanı'na defnedildi.

Döneminde Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn

Abdülhakk'ın kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Nevâzilü'l-veḳāyiʿ, el-Münteḳā fî furûʿi'l-mesâʾil, Muḫtaṣarü's-Süneni'l-kebîr li'l-Beyhaḳī, Şerḥu'l-Hidâye (Fıkhî meselelerle ilgili hadisleri, sahâbe ve tâbiîn görüşlerini de kaydetmiş olduğu bu eseri tamamlayamamıştır), Muḫtaṣarü't-Taḥḳīḳ li'bni'l-Cevzî, Muḫtaṣarü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ li'bn Şâhîn, İcâretü'l-iḳṭâʿ, İcâretü'l-evḳāf ziyâdeten ʿale'l-müdde, Mesʾeletü (Risâle fî) ḳatli'l-müslim bi'l-kâfir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 212; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 46-47; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 5; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, I, 93-94; İbn Râfi' es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1402/1982, I, 478-479; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929, IX, 104; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 127-129; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), I, 23; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 10; II, 1007, 1852, 1920, 1981, 2037; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 211-213; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, I, 197-198; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 184; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 15; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 51; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 63; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, III, 244-247; Ali Osman Koçkuzu, Hadisde Nasih-Mensuh, İstanbul 1985, s. 62; Mv.Fİ, IV, 359.

Saffet Köse

İBN ABDÜLHAKEM, Abdullah

(عبد الله بن عبد الحكم)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Abdilhakem b. A‘yen b. Leys el-Mâlikî (ö. 214/829)

İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden.

Ailesi aslen Kızıldeniz sahilindeki Eyle'ye (Akabe) 16 mil mesafede bulunan Hakl köyündendir. Bu sebeple Haklî nisbesiyle de anılır. Dedesi A‘yen Mısır'a gelince İskenderiye'ye yerleşti ve büyük servet kazandı. Oğlu Abdülhakem burada doğdu, fıkıh tahsil etti ve burada öldü. Abdullah da 150 (767) yılında İskenderiye'de doğdu. Bu tarih bazı kaynaklarda 154 (771) ve 156 (773) olarak da geçmektedir. Babasından ve bölgenin ileri gelen âlimlerinden ders alan İbn Abdülhakem daha sonra öğrenim için Hicaz, Suriye, Irak ve Yemen'e gitti. Bizzat İmam Mâlik ile onun önde gelen öğrencilerinden Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb ve İbnü'l-Kāsım'dan hadis ve fıkıh okudu. İmam Mâlik'ten el-Muvaṭṭaʾı dinledi ve rivayet etti. Ayrıca Esed b. Furât, İsmâil b. Ayyâş, İmam Şâfiî, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Abdullah b. Mesleme el-Ka‘nebî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Uleyye, Abdullah b. Lehîa, Leys b. Sa‘d gibi birçok âlimden hadis okudu. Hadis münekkitlerince sika ve sadûk olarak nitelendirilen İbn Abdülhakem'den de oğulları Muhammed, Abdurrahman, Abdülhakem ve Sa‘d'ın yanı sıra Ebû Yezîd el-Karâtisî, İbn Habîb, İbn Nümeyr, İbnü'l-Mevvâz, Rebî‘ b. Süleyman el-Cîzî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Sahnûn b. Saîd, Hârûn b. İshak el-Hemedânî gibi âlimler hadis rivayet ettiler.

İbn Abdülhakem'in Mısır'da ilmî otoritesi yanında siyaset alanında da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Îsâ b. Münkedir onun tavsiyesi üzerine Vali Abdullah b. Tâhir tarafından Mısır'a kadı tayin edildi (211/826). Kendisi de şahitlerin tezkiyesi konusunda onun danışmanlığı görevini üstlendi. Halife Me'mûn'un, kardeşi Mu‘tasım'ı Mısır'a vali tayin etmesinden (214/829) rahatsız olan bazı ileri gelenlerin isteği üzerine Kādî İbnü'l-Münkedir halifeye bu hoşnutsuzluğu bildiren bir mektup yazdı; bunu

haber alan Mu‘tasım kadıyı azletti ve onunla birlikte yakın dostu İbn Abdülhakem’i de mektubun yazılmasında rolü bulunduğu gerekçesiyle hapsettirdi. Halbuki İbn Abdülhakem kadıya bu mektubu göndermemesini tavsiye etmişti. Hapiste rahatsızlanan İbn Abdülhakem genellikle belirtildiğine göre 21 Ramazan 214’te (22 Kasım 829), İbn Hibbân’a göre ise 213 yılında vefat etti ve İmam Şâfiî’nin kabri yanına defnedildi. Kendisinden sonra fetva makamına oğlu Muhammed geçti. Ebü’l-Arab et-Temîmî, İbn Abdülhakem’in mihne olayı sırasında yakılarak öldürüldüğüne dair bir rivayet naklederse de (Kitâbü’l-Miḥan, s. 258) mihne olayı onun vefatından sonra meydana gelmiştir. Ancak İbn Abdülhakem’in oğulları bu olay sırasında sorgulanmış, büyük oğlu Abdülhakem işkence altında ölmüştür.

İbn Abdülhakem, döneminde İmam Mâlik’in ve öğrencilerinin fıkhını ve metodolojisini en iyi bilenlerden biri olarak kabul edilmiş, hocalarının hüküm çıkarmada takip ettiği usulü çok iyi bilmesi ve yeni meselelere bunu uygulaması ile dikkati çekmiştir. Eşheb’den sonra Mısır’da Mâlikî mezhebinin fetva mercii olan İbn Abdülhakem, fetvaları ve eserleriyle İmam Mâlik’in ve öğrencilerinin fıkhını kendisinden sonraki nesillere aktarmış, Mâlikî mezhebinin oluşmasında emeği geçmiş, el-Muḫtaṣarü’l-kebîr adlı eseri Bağdatlı Mâlikîler tarafından medreselerde temel kaynak olarak kullanılmıştır. Kādî İyâz’ın belirttiğine göre el-Muvaṭṭaʾ ve el-Müdevvene’den sonra Mâlikî mezhebine ait kitaplar arasında İbn Abdülhakem’in muhtasarları kadar ilgi gören başka bir eser olmamıştır (Tertîbü’l-medârik, III, 366). Ancak onun İmam Mâlik’ten yaptığı rivayetler mezhep içinde İbnü’l-Kāsım, Eşheb ve emsallerinin rivayetleri kadar güvenilir sayılmamıştır (Hattâbî, I, 4). İbn Abdülhakem’in dostu olan İmam Şâfiî 199 (815) yılında Bağdat’tan Mısır’a gittiğinde onun evinde misafir kalmış, buradaki ikameti süresince kendisinden büyük destek görmüş ve onun yanında vefat etmiştir. İbn Abdülhakem İmam Şâfiî’nin kitaplarını yazmış ve oğlu Muhammed’i onun derslerine göndermiştir.

Eserleri. 1. Sîretü (Menâḳıbü) ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz ʿalâ mâ revâhü’l-İmâm Mâlik b. Enes ve aṣḥâbüh. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz hakkında yazılan ilk biyografi kitabı olup müellifin ilmî titizliği ve Ömer b. Abdülazîz’in yaşadığı döneme oldukça yakın bulunması sebebiyle bu konuda yazılan en güvenilir kaynaklardan biri kabul edilir. Müellifin oğlu

Muhammed'in rivayet ettiği eseri önce Ahmed Ubeyd neşretmiş (Kahire 1346/1927, 1373/1954; Beyrut 1967, 1404/1984), daha sonra bu neşri esas alan Muhammed Revvâs Kal'acî ara başlıkları değiştirmek ve anlaşılması güç bazı kelimeleri açıklamak suretiyle kitabı yeniden yayımlamıştır (Halep, ts.). Eserin gözden geçirilip notların eklendiği bir neşri de Ahmed Abdüttevvâb İvaz tarafından gerçekleştirilmiştir (el-Ḫalîfetü'l-ʿâdil ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz ḫâmisü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, Kahire 1994). 2. el-Muḫtaṣarü'l-kebîr fi'l-fıḳh. İbn Vehb, Eşheb ve İbnü'l-Kāsım ile kendisinin İmam Mâlik'ten rivayet ettiği yaklaşık 18.000 meseleyi ihtiva eden eserin bazı bölümleri Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 810, vr. 1a-32b) bulunmaktadır. Ebû Bekir el-Ebherî'nin bu esere yazdığı Şerḥu'l-Muḫtaṣari'l-kebîr fi'l-fıḳh adlı şerhin de bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır (Mektebetü'l-Ezher, Fıkhu Mâlikî, nr. 1655; Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, nr. 1143). 3. el-Muḫtaṣarü'l-evsaṭ. 4000 fıkhî meseleyi ihtiva eden eserin iki rivayeti olup Karâtisî rivayetinde bulunan hadislerle, sahâbe ve tâbiîn sözlerine müellifin oğlu Muhammed ile Saîd b. Hassân'ın rivayetinde yer verilmemiştir (Kādî İyâz, III, 365; İbn Ferhûn, II, 208, 420). 4. el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr. el-Muḫtaṣarü'l-evsaṭ'ın 1200 meseleyi ihtiva eden bir hulâsası olup el-Muvaṭṭaʾdaki bilgilerle sınırlanmıştır. Bu eseri de Ebû Bekir İbnü'l-Verrâk ve Ebû Bekir el-Ebherî'nin şerhettikleri kaynaklarda belirtilmektedir. Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî'nin (ö. 291/904), el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr'e İmam Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî'nin görüşlerini ilâve etmek suretiyle telif ettiği Ziyâdetü iḫtilâfi fuḳahâʾi'l-emṣâr fî Muḫtaṣari İbn ʿAbdilḥakem adlı eser günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 966; krş. Kādî İyâz, III, 366; İbn Ferhûn, I, 460; II, 167). Fıkıh tarihi açısından büyük önem taşıyan bu esere İbn Ramazan diye bilinen Ebü'l-Hasan Ali b. Ya'kūb ez-Zeyyât, Berkî'nin zikretmediği bazı fakihlerin görüşlerini ilâve etmiştir. Ubeydullah b. Ömer el-Bağdâdî eş-Şâfiî ise yine Berkî'nin bu eserine Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Uleyye, Leys b. Sa'd ve İbn Cerîr et-Taberî'nin görüşlerini eklemiştir (Kādî İyâz, III, 367). 5. el-Mesâʾil ve ecvibetühâ. Bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I, 464). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ehvâl, el-Menâsik, el-Ḳażâʾ fi'l-bünyân.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (nşr. M. Revvâs Kal‘acî), Halep, ts. (Mektebetü’r-Rebî‘), neşredenin girişi, s. 3-4; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 199; Ebü’l-Arab, Kitâbü’l-Miḥan (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1408/1988, s. 258; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 105-106; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 431, 433-436, 440-441; Beyhakī, Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1970, II, 263, 331; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VIII, 347; Hattâbî, Meʿâlimü’s-sünen, Beyrut 1411/1991, I, 4; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1982, I, 21; III, 363-368; Sem‘ânî, el-Ensâb, IV, 179; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 278; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 220-223; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XV, 191-194; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 34-35; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 419-421, 460; II, 167, 208, 420; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. M. el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, IV, 402-403; V, 393, 411; Brockelmann, GAL, I, 186; Sezgin, GAS, I, 464, 467-468, 477; C. Avvâd, Aḳdemü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem, Bağdad 1983, s. 204; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 483-484; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. Saîd Buhayrî v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 22-35; F. Rosenthal, “Ibn ʿAbd al-Ḥakam”, EI² (İng.), III, 674; Nûrullah Kisâyî, “İbn ʿAbdilḥakem”, DMBİ, IV, 183-184; Jonathan E. Brockopp, “Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their Mukhtasars”, IJMES, XXX/2 (1998), s. 167-182.

Saffet Köse

İBN ABDÜLHAKEM, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن عبد الحكم)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem b. A‘yen el-Mâlikî (ö. 268/882)

Fakih ve muhaddis.

15 Zilhicce 182 (27 Ocak 799) tarihinde doğdu. İmam Mâlik'in talebesi olan babasının yanı sıra Mâlik'in önde gelen diğer öğrencileri Eşheb el-Kaysî, İbn Vehb ve İbnü'l-Kāsım'dan fıkıh okudu. On yedi yaşlarında iken, Mısır'a gelen İmam Şâfiî'nin derslerine katıldı. Fıkha karşı olan alâkası ve zekâsının parlaklığı sebebiyle Şâfiî'nin takdirini kazandı ve uzun bir süre onun derslerine devam etti. Hocasının hastalığı esnasında ders halkasının idaresi konusunda Büveytî ile aralarında tartışma çıktığı, İmam Şâfiî kendi yerine Büveytî'yi tayin edince meclisini terkederek er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî fîmâ ḫâlefe fîhi'l-Kitâb ve's-Sünne adında bir eser kaleme aldığı söylenirse de (meselâ bk. Sübkî, II, 69) İbn Abdülhakem'in böyle bir sebeple kitap yazdığı iddiası ihtiyatlı karşılanmalıdır (krş. Kādî İyâz, IV, 160). Şâfiî'nin, yerine İbn Abdülhakem'i tayin etmeyişine o sırada henüz yirmi iki yaşlarında bir genç oluşu sebep gösterilebileceği gibi (Mustafa Şek‘a, s. 201) onun esasen Mâlikî fıkhı tahsil etmiş olması ve öncelikle bu mezhebe bağlı bulunmasının bunda etkili olduğu da düşünülebilir.

Adı geçen hocaları yanında İbnü'l-Mâcişûn, Eyyûb b. Süveyd, Şuayb b. Leys, Yahyâ b. Sellâm, Ka‘nebî, Abdullah b. Nâfi‘ es-Sâiğ gibi hocalardan da hadis dinleyen ve hadis münekkitlerince güvenilir kabul edilen İbn Abdülhakem'den Nesâî, İbn Huzeyme, İbnü'l-Mevvâz, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, Ebû Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Bekir İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ebû Ca‘fer et-Taberî gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Kıraat konusunda da yetişmiş olan İbn Abdülhakem bu ilmi İmam Şâfiî'den tahsil etmiş, kendisinden de Ahmed b. Mes‘ûd ez-Zübeyrî, Muhammed b. Ahmed b. Hamdân, İbn Cerîr et-Taberî ve Muhammed b. Süleyman b. Mahbûb gibi âlimler kıraat dersi

almışlardır. İbn Abdülhakem 15 Zilkade 268'de (6 Haziran 882), diğer bir rivayete göre ise 269 (882-83) yılında Kahire'de vefat etti ve babasının yanına defnedildi.

Babasının vefatından sonra Mısır'da Mâlikîler'in fetva mercii olan İbn Abdülhakem, yaşadığı dönemde Müzenî ile birlikte Mısır'ın önde gelen iki büyük âliminden biri olarak kabul edilir. Bazı âlimler kendisini Sahnûn ile mukayese ederek ondan daha bilgili olduğunu belirtirler. İbn Abdülhakem, döneminin ilim muhitlerinde saygın bir yer edinmiş, İslâm dünyasının değişik bölgelerinden gelen birçok âlim kendisinden faydalanmıştır. İbn Huzeyme, "Fukaha içerisinde sahâbî ve tâbiîlerin görüşlerini ondan daha iyi bilen birini görmedim" derken Muhammed b. Futays, "Yolculuğum sırasında 200 kadar âlimle görüştüm, içlerinde Muhammed b. Abdülhakem gibisine rastlamadım" sözüyle takdirini belirtmiştir.

Ehl-i sünnet akîdesine bağlılığı ve doğru sözlülüğüyle de tanınan İbn Abdülhakem Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh zamanında halku'l-Kur'ân meselesi hususunda sorgulanmak üzere Bağdat'a Kādılkudât İbn Ebû Duâd'a götürülmüş, ancak idarecilerin istediği cevabı vermeyince Mısır'a geri gönderilmiştir. Bu olaylar sırasında kardeşleriyle birlikte uğradığı baskılar yüzünden bir müddet gizlenen İbn Abdülhakem, Mu'tezilî olan Mısır Kadısı İbn Ebü'l-Leys el-Esam'dan kötü muamele görmüş, kendisi hapsedilmiş, mallarına el konmuş ve evi yağmalanmıştır. Ancak Mütevekkil-Alellah döneminde serbest bırakılarak bazı malları iade edilmiştir.

İbn Abdülhakem'in İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden ders alması ve ayrıca İmam Şâfiî'nin derslerine devam edip iltifatına nâil olması, her iki mezhep imamının görüşleri konusunda bilgi sahibi olmasına imkân sağlamıştır. Biyografisinin hem Mâlikî hem Şâfiî tabakat kitaplarında yer alması da bu sebepledir. Her ne kadar delilini güçlü bulduğu konularda İmam Şâfiî'nin görüşlerini tercih etmişse de genellikle İmam Mâlik'in görüşlerine bağlı kalmış, bundan dolayı görüşlerine daha çok Mâlikî literatüründe yer verilmiştir. Nitekim Şâfiî fakihi ve tabakat müellifi Sübkî, İbn Abdülhakem'in Şâfiî'nin mezhebinden ayrılmış bir Mâlikî olduğunu, bununla birlikte biyografisini Ebû Âsım el-Abbâdî ve İbnü's-Salâh'a uyarak eserine aldığını, bunların da Şâfiî fakihlerinin İmam Şâfiî'nin bazı

görüşlerini onun aracılığıyla nakletmeleri sebebiyle bunu yaptıklarını belirtir (Ṭabaḳāt, II, 68). Kādî İyâz, İbn Abdülhakem'in Şâfiî'den sonra ders halkasının başına getirilmemesine gücenerek bu mezhepten ayrıldığına dair bazı Şâfiî kaynaklarında yer alan bilginin bir esasa dayanmadığını, İbn Abdülhakem'in aslında Mâlikî fıkhı tahsil ettiğini ve bu mezhebe mensup olduğunu, ayrıca Şâfiî'den de faydalandığını kaydeder (Tertîbü'l-medârik, IV, 160).

İbn Abdülhakem'in kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî fîmâ ḫâlefe fîhi'l-Kitâb ve's-Sünne (Red ʿale'ş-Şâfiʿî fîmâ vaḳaʿa lehû min ḫilâfin li'l-ḥadîs̱i'l-müsned), Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, er-Red ʿalâ fuḳahâʾi (ehli)'l-ʿIrâḳ, Edeb (Âdâb)ü'l-ḳuḍât, el-Ves̱âʾiḳ ve'ş-şurûṭ, el-Müvelledât, er-Rücûʿ ʿani'ş-şehâde (şehâdât), ed-Daʿvâ ve'l-beyyinât, es-Sebk ve'r-remy, İḫtiṣâru kütübi Eşheb, er-Red ʿalâ Bişr el-Merîsî, en-Nücûm, Kefâlet, Kitâbü'l-Mücâlese, Ziyâdetü ḫilâfi'ş-Şâfiʿî ve Ebî Ḥanîfe fi'l-Muḫtaṣari'ṣ-ṣaġīr li-ʿAbdillâh b. ʿAbdilḥakem (Kādî İyâz, IV, 159-160; İbn Ferhûn, II, 164-165).

Babasına ait Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz adlı eserin bazı kütüphane kataloglarında ve bibliyografik eserlerde (Sezgin, I, 474) İbn Abdülhakem'e nisbet edilmesi eseri onun rivayet etmesinden kaynaklanmış

olmalıdır. Kâtib Çelebi'nin İbn Abdülhakem'e izâfe ettiği Târîḫu Mıṣr ise (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 304) kardeşi Ebü'l-Kāsım Abdurrahman'a aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 300-301; Ebü'l-Arab, Kitâbü'l-Miḥan (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1408/1988, s. 258-259, 434; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 386, 393, 452, 471-472, 536; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 132; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Uṣûlü'l-fütyâ fi'l-fıḳh ʿalâ mez̠hebi'l-İmâm Mâlik (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Osman Batîh), [baskı yeri yok] 1985 (Dârü'l-Arabiyye), s. 53, 55, 66, 194, 241, 332; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1984, II, 674;

Beyhakī, Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391/1971, II, 222-223, 272, 337-338, 341-344; Abbâdî, el-Fuḳahâʾü’ş-Şâfiʿiyye, s. 7, 20, 21, 42, 49; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 113-114; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 111; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Rabat 1982, III, 366; IV, 157-165; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XII, 220-221; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1992, I, 191-193, 280; II, 667, 668; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 193-194; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXV, 497-500; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 497-501; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 546-548; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 67-71; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 36-37; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 163-165, 170-171; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 179; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. M. el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, II, 94; V, 414; VI, 96-97; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 69; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 260-262; İbn Hidâyetullah el-Hüseynî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 30-32; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 304; Brockelmann, GAL Suppl., I, 228; Sezgin, GAS, I, 474; Mustafa Şek‘a, el-Eʾimmetü’l-erbaʿa III: Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, Beyrut 1404/1984, s. 191, 192, 199-202; F. Rosenthal, “Ibn ʿAbd al-Ḥakam”, EI² (İng.), III, 674-675; Nûrullah Kisâyî, “İbn ʿAbdilḥakem”, DMBİ, IV, 185-187.

Saffet Köse

İBN ABDÜLHAKEM, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم ابن عبد الحكم)

Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem el-Mısrî el-Kureşî (ö. 257/870)

Mısırlı tarihçi, muhaddis ve fakih.

Fustat'ta 182 (798) veya 187 (803) yılında doğdu. Dedesinin ismine izâfeten İbn Abdülhakem lakabıyla tanınır. Mısır'ın köklü ailelerinden birine mensuptur. Dedesi Abdülhakem İskenderiye'nin önde gelen simalarındandı. Babası Abdullah ise İmam Mâlik'in öğrencisiydi. Daha sonra Mâlikî mezhebinin imamı ve Mısır'ın başlıca âlimlerinden biri oldu. İbn Abdülhakem'in üç âlim kardeşinden Ebû Abdullah Muhammed bir süre İmam Şâfiî'nin öğrencileri arasında yer almış, fakat babasının vefatından sonra onun makamına geçerek Mâlikî mezhebinin imamı olmuştu. İbn Abdülhakem, ilk öğrenimini aynı zamanda bir muhaddis olan babası Abdullah'ın yanında tamamlamış ve ondan özellikle Mâlikî fıkhıyla birlikte pek çok hadis öğrenmiştir. Muharrem 257'de (Aralık 870) Fustat'ta vefat eden İbn Abdülhakem İmam Şâfiî'nin kabrinin yanına gömüldü. Fakihliği ve hadisçiliği yanında daha çok tarihçiliğiyle ünlüdür.

İbn Abdülhakem'in günümüze yalnız Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ adlı kitabı ulaşmıştır. Fütûḥu Mıṣr ve'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Fütûḥu Mıṣr ve'l-İskenderiyye ve'l-Maġrib ve'l-Endelüs ve aḫbâruhâ adlarıyla da bilinen eser Mısır, İfrîkıye, Mağrib ve Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethini anlatan ana kaynaklardan biridir. Müellif kitabında ele aldığı konular hakkında ayrıntılı bilgiler ve çeşitli rivayetler nakletmiştir. Ancak bunu yaparken tarih yazarlarının üslûbunu aynen muhafaza etmiş ve derlediği bilgileri tenkit süzgecinden geçirmeden, fakat kuvvetli rivayetlerden başlayarak kitabına almıştır; dolayısıyla bazan birbiriyle çelişkili iki rivayeti birlikte verdiği görülür. Muhtemelen bu durum onun hadisçi yönünden kaynaklanmaktadır. Yedi bölümden oluşan eser Hz. Peygamber'in Kıptîler hakkındaki hadisleriyle başlamakta ve Mısır'ın en

eski tarihini, burada yaşayan veya bir süre bulunan peygamberleri, Benî İsrâil'in Mısır'daki durumunu, Bâbil, Sâsânî ve Rum (Bizans) hâkimiyetlerini, müslümanların fethini, Fustat, İskenderiye ve Cîze şehirlerinin kuruluşunu, Amr b. Âs zamanında Mısır'ın idarî yönden teşkilâtlandırılmasını, alınan vergileri, İfrîkıye, Mağrib ve Endülüs'ün fethini, fetihten 246 (860) yılına kadar yaşayan Mısır kadılarını, bölgeye gelen sahâbîleri ve onlar aracılığıyla yayılan hadisleri ele almaktadır.

Bazı araştırmacılar kitabın sadece şifahî rivayetlere dayanılarak yazılmış olduğunu iddia ederlerse de bu doğru değildir. İbn Abdülhakem hadislerden, kendinden önceki tarihçilerin eserlerinden ve kussâs rivayetlerinden faydalanmıştır. Onun faydalandığı müelliflerden bazıları şunlardır: Yezîd b. Ebû Habîb (ö. 128/745-46), Ubeydullah b. Ebû Ca'fer, Abdullah b. Lehîa, Leys b. Sa'd, Esed b. Mûsâ, İbn Hişâm, Osman b. Sâlih ve Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr (ö. 231/845-46). Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ daha sonraki Mısır tarihçileri için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Nüveyrî Nihâyetü'l-ereb, Makrîzî el-Ḫıṭaṭ, İbn Tağrîberdî en-Nücûmü'z-zâhire ve Süyûtî Ḥüsnü'l-muḥâḍara adlı eserlerinde Mısır, İfrîkıye, Mağrib ve Endülüs'ün müslümanlar tarafından fethini anlatırken bu kitabı âdeta kelimesi kelimesine iktibas etmişlerdir. İbn Haldûn el-ʿİber'inde özellikle Berberîler hakkında bilgi verirken, Yâkūt el-Hamevî ise Mısır coğrafyasındaki pek çok yer için ondan faydalanmıştır; esere başvuranlar arasında Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, İbn Zûlâk ve İbn Dokmak da bulunmaktadır. Kitap İslâmiyet'in Kuzey Afrika, Nûbe ve Endülüs'e yayılmasında Mısır'ın oynadığı rolü ortaya koyması bakımından ayrı bir önemi haiz olup Afrika'nın İslâmlaşması ve Araplaşmasıyla uğraşanların müracaat etmeleri gereken bir kaynaktır. Eser ayrıca mahallî tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri olması itibariyle de önem taşımaktadır.

Fütûḥu Mıṣr'ın bir kısmı ilk defa J. Karle (Göttingen 1856), Mısır'a ait bölümü H. Massé (Kahire 1914), Endülüs'e ait bölümü İngilizce tercümesi, notlar ve bir mukaddimeyle birlikte John Harris Jones (Göttingen-London 1858) tarafından neşredilmiş, kitabın tamamı Charles C. Torrey tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1920 → New Haven 1922; Kahire 1411/1991). Eser Abdülmün'im Âmir (Kahire 1961), Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beyrut 1964), Muhammed Sabîh (Kahire 1974), Hüseyin Âsî (Beyrut 1413/1992), Ali Muhammed Ömer (Kahire 1415/1995) ve Muhammed el-Huceyrî (Beyrut

1416/1996) tarafından da yayımlanmış, Abdullah Enîs et-Tabbâ‘, eserin Kuzey Afrika ve Endülüs’le ilgili kısımlarını Fütûḥu İfrîḳıyye (İfrîḳıyyâ) ve Endelüs adıyla ayrıca neşretmiştir (Beyrut 1987). Albert Gateau, Torrey’in neşrini esas alarak eserin Kuzey Afrika ve Endülüs’ün fethiyle ilgili kısmında bazı küçük düzeltmeler yapmış ve bu kısmı notlar ilâve ederek Fransızca’ya çevirmiştir (Alger 1942, 1947). Charles C. Torrey ise Mısır ve Kuzey Afrika’da 643-705 yılları arasında gerçekleştirilen fetihlerle ilgili kısmı İngilizce’ye tercüme etmiştir (Biblical and Semitic Studies, New York 1901, s. 279-330). Bunların dışında bazı küçük bölümleri çeşitli Batı dillerine çevrilmiştir (Fütûḥu Mıṣr [nşr. Muhammed el-Huceyrî], neşredenin girişi, s. 43-44).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), neşredenin girişi; a.e. (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1415/1995, neşredenin girişi; a.e. (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 257; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 281; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 34-35; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 220-223; Safedî, el-Vâfî, III, 338-339; XVII, 239-240; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VI, 208; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 320; III, 44; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm’da Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 104-107; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 512; Brockelmann, GAL, I, 154; Suppl., I, 227-228; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 28, 229; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 150; İbrâhim Ahmed el-Adevî, İbn ʿAbdilḥakem, râʾidü’l-müʾerriḫîne’l-ʿArab, Kahire 1963; a.mlf., “Medresetü’t-târîḫi’l-İslâmî fî Mıṣr neşʾetühâ ve ehemmü müʾessisîhâ”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti Dâri’l-ʿulûm, I, Kahire 1968-69, s. 69-80; Sezgin, GAS, I, 355-356; a.e. (Ar.), I/2, s. 233-235; Muhammed Cebr Ebû Sa‘de, İbn ʿAbdülḥakem el-müʾerriḫ ve kitâbühû Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ, Kahire 1399/1979; Robert Brunschvig, “Ibn ‘Abd al-Hakam et la conquête de l’Afrique du nord par les arabes”, al-Andalus, XL/1, Madrid 1975, s. 129-180; C. C. Torrey, “İbn Abdülhakem”, İA, V/2,

s. 694-695; F. Rosenthal, “Ibn ʿ Abd al-Ḥakam”, EI^2 (İng.), III, 674-675; M. Talbi, “Ifrīḳiye”, a.e., III, 1047.

Nadir Özkuyumcu

İBN ABDÜLKAYS

(bk. ÂMİR b. ABDULLAH).

İBN ABDÜLKUDDÛS, Şeyh Sadr

(شيخ صدر ابن عبد القدّوس)

Şeyh Sadrü’s-sudûr Abdünnebî b. Ahmed b. Abdilkuddûs Gengûhî (ö. 991/1583)

Hindistanlı fakih ve muhaddis.

Gengûh’ta dünyaya geldi. Hindistanlı meşhur mutasavvıf Abdülkuddûs Gengûhî’nin torunudur. Burada Kur’ân-ı Kerîm, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve diğer ilimleri okuduktan sonra Mekke ve Medine’ye gitti. Şehâbeddin İbn Hacer el-Heytemî ve diğer âlimlerden hadis okudu. Hicaz’a muhtelif seyahatlerinde çok sayıda âlimle görüştü. Tanınmış hocaları arasında Hindistanlı hadis âlimi Fettenî de bulunmaktadır. Babası ve dedesi gibi o da Hindistan’ın en büyük tarikatı kabul edilen Çiştiyye’ye bağlı idi. Ancak Haremeyn’den Hindistan’a döndüğünde bu tarikatın fikrî yapısının esası olan vahdeti vücûd kavramı ile semâ gibi diğer bazı esaslarına ve tarikat şeyhlerinin yaptığı merasimlerin birçoğuna karşı çıkarak muhaddislerin ve Selef’in metodunu tercih etti. Bu sırada babasının semâın cevazı hakkındaki risâlesine bir reddiye yazdı. Bu tutumu babasıyla amcalarının muhalefetine ve çeşitli sıkıntılar çekmesine sebep oldu. Vaktinin büyük bir kısmını eğitim öğretim, vaaz ve nasihatle geçiren İbn Abdülkuddûs zamanla Hindistan’ın saygın âlimlerinden biri olarak şöhret kazandı.

İbn Abdülkuddûs, 971 (1563) yılında Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah tarafından şeyhülislâmlık veya kādılkudâtlık anlamına gelen (İbn Hasan, s. 256; M. Mujeeb, s. 37, 39, 73, 239), yetkileri arasında dinî müesseselere yardım ve toprak bağışı bulunan “sadrü’s-sudûr” makamına tayin edildi. Ekber Şah başlangıçta ona çok saygı gösterdi, hadis dinlemek için evine gitti. Onun nasihat ve sohbetlerinin tesiriyle namazlarını camide kılmakla kalmayıp bizzat kendisi ezan okumaya, imamlık yapmaya, hatta camiyi süpürmeye başladı. Ancak bu durum iki yıl kadar devam etti. Cami imamlarının aldığı maddî yardım ve arazi bağışı fermanlarında sadrü’s-

sudûrun imzasının bulunması şart olduğundan İbn Abdülkuddûs'e ulaşmak isteyenlere aracılık yapanlar rüşvet almaya başladılar. Şikâyetler Ekber Şah'a ulaşınca sadrü's-sudûr makamı ilga edilerek görevleri eyaletlerdeki emîrlere devredildi. Bundan sonra bazı üst düzey devlet görevlilerinin aleyhinde çalışmaları sebebiyle İbn Abdülkuddûs'ün Ekber Şah ile arası açıldı. Ekber Şah, 983 (1575) yılında Fetihpûr Sikri sarayında büyük bir divanhâne inşa ettirerek buraya "ibadethâne" adını verdi. Mahdûmülmülk lakabıyla tanınan Sultanpûrlu Şeyh Şemseddin'in oğlu Mevlânâ Abdullah burada İbn Abdülkuddûs'ü eleştirmeye başladı ve aleyhinde çeşitli risâleler yazdı. Risâlelerinde onu Mîr Habeş'i âsi olduğu, Hızır Han Şirvânî'yi de Hz. Peygamber'e hakaret ettiği gerekçesiyle haksız olarak öldürülmesine sebebiyet vermekle suçladı. Ayrıca semâ konusundaki risâlesine yazdığı reddiye dolayısıyla babasına âsi olduğunu ve bu yüzden arkasında namaz kılmanın câiz olmadığını söyledi. İbn Abdülkuddûs'ün cevap vermesi üzerine çıkan tartışmalardan dinî ortam olumsuz yönde etkilendi. Öte yandan Ekber Şah'ın nedimi olan Ebü'l-Fazl el-Allâmî ve ağabeyi şair Feyzî-i Hindî ile babaları Mübârek ve diğer bazı kişiler Ekber'i ulemâ aleyhine kışkırttılar ve İbn Abdülkuddûs hakkında dedikodu çıkardılar. Bu esnada Ekber Şah'ın Hindû hanımının bir akrabasının Mathûrâ'da Hz. Peygamber'e hakarette bulunması ve Mathûrâ kadısının bu olayı İbn Abdülkuddûs'e anlatması, onun da bu kişi hakkında ölüm cezasına hükmetmesi İbn Abdülkuddûs'ün muhalifleri ve Ekber Şah için bir bahane teşkil etti. Bunun üzerine Ekber Şah ulemânın idarî ve siyasî iktidarına son verdiğini belirten bir ferman çıkardı. Daha sonra Mahdûmülmülk ile İbn Abdülkuddûs'ü Mekke'ye sürdü (988/1580). İbn Abdülkuddûs bir yıl sonra Hindistan'a dönerek Ekber Şah'tan özür diledi. Bu arada Ekber Şah, çeşitli din ve inanç sistemlerinin belli başlı prensiplerini birleştirerek "dîn-i ilâhî" adıyla yeni bir din kurdu. 990 (1582) yılında eyalet valilerinin sarayda bulunmasını fırsat bilerek bu dini resmen ilân etti. İbn Abdülkuddûs'ü de bu yeni dine davet etti. Fakat İbn Abdülkuddûs kabul etmeyince onu bir müddet hapsedip işkenceye tâbi tuttu. İbn Abdülkuddûs'ün muhalifleri, onun Mekke ve Medine'de bulunduğu sırada Ekber'in dinsiz olduğu yönünde propaganda yaptığını hükümdara söylediler. Ayrıca Mekke yolculuğu esnasında, kafilede bulunanlara hem kendileri harcamak hem de gittikleri bölgelerdeki âlimlere sunmak için teslim edilmiş olan mal ve paranın hesabını vermek üzere aleyhinde dava açılarak hapsedildi ve hapiste iken öldürüldü. Abdülhay el-Hasenî 991 (1583) yılında

öldürüldüğünü söylerken Bedâûnî bir yerde (Muntakhabu-t-tawārīkh, III, 131) bu tarihi, başka bir yerde de (a.g.e., II, 322) bir yıl sonrasını kaydetmektedir. Ayderûsî ise vefat tarihini 12 Rebîülevvel 990 (6 Nisan 1582) olarak vermektedir (en-Nûrü's-sâfir, s. 339).

İbn Abdülkuddûs'ün kaynaklarda Veẓâʾifü'l-yevm ve'l-leyleti'n-nebeviyye, Sünenü'l-hüdâ fî mütâbeʿati'l-Muṣṭafâ (Brockelmann, II, 602), Risâle fî reddi ṭaʿni'l-Ḳaffâl el-Mervezî ʿale'l-İmâm Ebî Ḥanîfe ve Risâle fî ḥurmeti's-semâʾ adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bedâûnî, Muntakhabu-t-tawārīkh (trc. V. Haig), Delhi 1986, II, 321-322; III, 127-131; Ebü'l-Fazl Allâmî, The Āʾīn-i Akbarī (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 195-198, 279-284; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 339; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 23, 219-222; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, II, 337-338; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 320; Brockelmann, GAL Suppl., II, 602; Ibn Hasan, The Central Structure of the Mughal Empire, Karachi 1967, s. 256; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980, s. 81-83; M. Mujeeb, Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 37, 39, 73, 239; S. M. Ikram, History of Muslim Civilization in India and Pakistan, Lahore 1989, s. 253-256; H. M. Elliot, The History of India, Delhi 1990, V, 199, 232, 519-520, 542-543; "Ekber", İA, IV, 213-214; E. D. Erşed-İdâre, "ʿAbdünnebî", UDMİ, XII, 964-966; A. S. Beveridge, "Ekber", DMİ, II, 489; Enver Konukçu, "Ekber Şah", DİA, X, 543.

Saffet Köse

İBN ABDÜLKUDDÛS el-EZDÎ

(bk. SÂLİH b. ABDÜLKUDDÛS).

İBN ABDÜLMELİK

(ابن عبد الملك)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâküşî (ö. 703/1303)

Mağrib ve Endülüs tarihçisi, edip ve şair.

11 veya 14 Zilkade 634'te (6 veya 9 Temmuz 1237) Merakeş'te doğdu. Aslen Evs kabilesine mensuptur. İlim ve fazilet sahibi bir kimse olan babası Muhammed şehrin ileri gelenlerindendi; annesi de Muvahhidler'den İbnü'l-Fâsî diye bilinen Muhammed b. Ahmed el-Kaysî'nin kızıdır. Ebü'l-Velîd İbn Ufeyr, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Atîk, Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed el-Belevî, Kâtib Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Ruaynî, İbnü'z-Zübeyr diye tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ve Ebû Muhammed Hasan b. Kattân gibi hocalardan kıraat, hadis, fıkıh, ferâiz, kelâm, mantık, belâgat ve aruz tahsil etti; bu arada Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'sini, Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sını ve Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını da okudu. Ayrıca Endülüs, Sebte (Ceuta) ve Cezîretülhadrâ (Algeciras) gibi yerlere ilim öğrenme amacıyla gitti ve buralarda birçok âlimden ders aldı. 670 (1271-72) yılından sonra, iyi bir şiir münekkidi olan Ağmat şehrinin valisi Ebû Ali Ömer b. Ebü'l-Abbas el-Mettûsî el-Milyânî'nin huzurunda edebiyat meclislerine katıldı. Ṣılatü'ṣ-Ṣıla müellifi İbnü'z-Zübeyr onun Kâtib Ebü'l-Hasan er-Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hişâm, İbn Ufeyr ve başkalarından rivayette bulunduğunu, kendi teliflerinin bir kısmını bizzat istinsah ettiğini, tarih ve isnadı çok iyi bildiğini söylemektedir (Nübâhî, s. 130).

Bir süre Merakeş kadılığı yapan İbn Abdülmelik, Merînî Hükümdarı Ebû Ya'kūb Yûsuf döneminde (1286-1307) başkadılığa getirildi. 703 yılı Muharreminin sonlarında (Eylül 1303) Tilimsân'da vefat etti; ölüm tarihiyle ilgili farklı rivayetler de vardır.

Eserleri. 1. eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla. İbnü'l-

Faradî'nin (ö. 403/1013) Kitâbü'l-Mevṣûl fî târîẖi ʿulemâʾi'l-Endelüs'ü ile İbn Beşküvâl'in (ö. 578/1183) Kitâbü'ṣ-Ṣıla fî aẖbâri (târîẖi) eʾimmeti'l-Endelüs'üne yazılmış bir zeyildir. Mukaddimede kitabın cüz bölümlemesinden söz edilmez. Sehâvî el-İʿlân bi't-tevbîẖ li-men ẕemme't-târîẖ'inde, Süyûtî Buġyetü'l-vuʿât'ının mukaddimesinde ve Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'de eserin dokuz cüz olduğunu bildirirler. Kitap, VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında Mağrib ve Endülüs tarihi hakkında kaleme alınan eserlerin en önemlisi ve en kapsamlısıdır; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Kādî ve Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır. eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile'nin bugüne ulaşan cüzleri şunlardır: Birinci cüzden iki yazma nüsha mevcuttur. Bunlardan biri Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 626) korunan, başından ve sonundan eksik nüshadır. Diğer nüsha, el-Hizânetü'l-Haseniyye'de (nr. 269) kayıtlı bulunmaktadır. Birinci cüz Muhammed b. Şerîfe tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1969). Dördüncü cüzden bir parça Escurial Library'de (nr. 1682) kayıtlı olup İhsan Abbas tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1964). Şahıslar hakkında olan bu cüz Sâbık b. Abdurrahman'dan başlayıp Abdullah b. Reşîḳ ile biter. Beşinci cüz Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Halim, Tarih, nr. 6) ve diğer bazı kütüphanelerde üç nüsha olarak mevcut olup İhsan Abbas tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1965). Altıncı cüzden iki nüsha mevcuttur; bunlardan biri Bibliothèque Nationale'de (nr. 2156), diğeri British Museum'da (nr. Or. 7940) bulunmaktadır. Bu cüz de İhsan Abbas tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1973). Sekizinci cüz tek nüsha olup Rabat'taki el-Hizânetü'l-âmme'de (nr. D. 1705) kayıtlıdır. Çok hatalı olan bu yazmanın bazı yaprakları eksiktir; mevcut yapraklar da rutubetten çok etkilenmiş durumdadır. Muhammed b. Şerîfe tarafından iki cilt halinde neşredilen (Rabat 1984) bu cüzde müellif şahıslar hakkında geniş bilgi verirken onların şahsiyet ve tabiatlarıyla ilgili tahliller de yapmaktadır. İbn Abdülmelik bu eserini "gurebâ"ya tahsis etmiştir; fakat o bu tabirle hemşehrisi olan Mağribliler'i kastetmektedir ve kitabını da Mağribli bir ruhla yazmıştır. Kadınlara ait kısımların da bulunduğu eser VI ve VII. (XII ve XIII.) yüzyıllardaki Muvahhidler dönemi Mağrib'inde güçlü bir ilmî hareketin varlığını göstermesi bakımından da önemlidir. Mağrib ve Endülüs'ün içtimaî ve siyasî tarihi açısından çok kıymetli bir kaynak olan eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile'nin edebî değerini anlamak için basılmış cüzlerin sonundaki kafiye ve edebî risâle fihristlerine bir göz atmak yeterlidir. Ancak

önceki Endülüslü tarihçilerin terâcim kitaplarına göre daha ayrıntılı bilgi veren eserin ilmî değeri edebî değerinden daha büyüktür. 2. el-Cemʿ beyne kitâbeyi İbni'l-Ḳaṭṭân ve İbni'l-Mevvâḳ ʿalâ Kitâbi'l-Aḥkâm li-ʿAbdilḥaḳ b. el-Ḫarrâṭ. İbnü'l-Harrât diye tanınan Abdülhak b. Abdurrahman el-Ezdî el-İşbîlî'nin el-Aḥkâmü'l-kübrâ adlı eserine İbnü'l-Kattân el-Mağribî ve İbnü'l-Mevvâk tarafından yazılan zeyil ve tekmilelere yine zeyil ve tekmile mahiyetindedir (eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile, VIII/1, neşredenin girişi, s. 103-106). 3. el-Câmiʿ fi'l-ʿarûż (a.g.e., VIII/1, neşredenin girişi, s. 106-107). Son iki eser zamanımıza ulaşmamıştır. Kaynaklarda müellifin diğer bazı risâlelerinden de söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1964, IV, neşredenin girişi; a.e. (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, VIII/1, neşredenin girişi, s. 1-149; Abderî, er-Riḥletü'l-Maġribiyye (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1968, s. 140; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 527-528; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Beyrut 1415/1995, s. 130, 166-167; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, s. 331-332; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 194-195; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 151; Brockelmann, GAL, I, 326; Suppl., I, 580; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Tıtvan 1950, I, 263; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 32; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 241; I. Allouche - A. Regragni, Catalogue des manuscrits de Rabat, Rabat 1958, II, nr. 2214-2216; Abdullah Kenûn, en-Nübûġu'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, s. 206; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IV, 331-335; Maʿa'l-Mektebe, s. 112; Abdülazîz Muhammed el-Ehvânî, "Ṣılatü'ṣ-Ṣıla li'bni'z-Zübeyr eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li'bn ʿAbdilmelik", Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Mıṣrî li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye fi'l-Madrid, III/1, Madrid 1955, s. 1-17; G. Deverdun, "Ibn ʿAbd alMalik al-Marrākuṣẖī", EI² (İng.), III, 675; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, "İbn ʿAbdilmelik", DMBİ, IV, 199-200.

Cevat İzgi

İBN ABDÜLMÜN‘İM

(bk. HİMYERÎ, İbn Abdülmün‘im).

İBN ABDÜLVEHHÂB

(bk. MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB).

İBN ABDÜNNÛR

(ابن عبد النور)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed b. Râşid el-Mâlekî (ö. 702/1302)

Arap dili ve kıraat âlimi.

630’da (1233) Endülüs’ün Cebelitârık yakınındaki liman şehri Mâleka’da (Malaga) doğdu. Benî Râşid diye tanınan ünlü bir aileye mensuptur. Endülüs tarihindeki siyasî çalkantıların en şiddetli olduğu Merînîler döneminde yaşayan İbn Abdünnûr, Mâleka’da Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Ali b. Müferric el-Mâlekî ve Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. İbrâhim el-Merbellî’den dil ve kıraat dersleri aldı. Arap dili, aruz, kıraat, fıkıh, usul ve mantık alanlarında kendini yetiştirdi. İbnü’l-Hatîb onun lugaz ve muamma konusunda da uzman olduğunu kaydeder (el-İḥâṭa, I, 79). Daha sonra Sebte’ye (Ceuta) giderek kıraat ve aruz âlimi Ebü’l-Hasan İbnü’l-Ahdar’dan istifade etti. Seyahat etmeyi seven İbn Abdünnûr Mâleka, Meriye (Almeria), Berce, Gırnata (Granada) ve Vâdîâş’ta (Guadix) kıraat dersleri verdi. Bir süre de kadı nâibliği yaptı. 27 Rebîülâhir 702 (19 Aralık 1302) tarihinde Meriye’de vefat etti. Şehrin Bicâye (Baugie) kapısı dışında bulunan kabristana defnedildi (a.g.e., I, 202).

İbn Abdünnûr dünya işlerine karşı son derece ilgisiz, saf ve temiz kalpli bir âlimdi. İbnü’l-Hatîb onun bu özelliğinin birçok fıkra ve hikâyeye konu olduğunu söyler (a.g.e., I, 199-201). Orta seviyede bir şair olan İbn Abdünnûr’un şiirlerinden bazı parçalar el-İḥâṭa ile (I, 199) ed-Dürerü’l-kâmine’de (I, 207) nakledilmiştir. Büyük dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî onun öğrencisidir.

Eserleri. İbn Abdünnûr’un günümüze gelen en önemli eseri Raṣfü’l-mebânî fî şerḥi ḥurûfi’l-meʿânî’dir. Eserde edatların anlamı, çeşitleri ve fonksiyonları ele alınmıştır. Doksan beş edat yapı bakımından on üç yalın (müfred) ve seksen iki birleşik (mürekkeb), fonksiyon itibariyle de amel eden (âmil) ve etmeyen (gayri âmil) olmak üzere iki kısma ayrılarak

incelenmiştir. Giriş bölümünde eserin alfabetik olduğu belirtilmesine rağmen buna tam uyulmamıştır. Müellifin Basra dil mektebine temayülü olduğu görülmekle birlikte Kûfe mektebinin görüşlerinden de faydalanmıştır. Sîbeveyhi'ye ve görüşlerine aşırı derecede bağlı olan İbn Abdünnûr Ahfeş el-Evsat, Müberred, Ebû Ömer el-Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi Basra ve Kûfe mekteplerinin ileri gelen dilcileriyle İbn Usfûr el-İşbîlî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî ve İbnü'l-Arîf gibi Endülüs nahivcilerinin görüşlerini eleştirmiş, mantık âlimi olmasının da etkisiyle birçok meselede geniş ölçüde kıyasa başvurmuş ve ele aldığı meselelerde sebeplere ilişkin açıklamaları da (ta'lîl) ihmal etmemiştir. Öğrencisi Ebû Hayyân hocasının bu eserinden çok istifade ettiğini söyler. Eser Ahmed M. el-Harrât tarafından bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (Dımaşk 1405/1985).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Kâmil (Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî'nin dile dair el-Kâmil adlı eserinin şerhidir); Şerḥu'l-Muġrib (Ebû Abdullah İbn Hişâm el-Fihrî'nin [İbnü'ş-Şevvâş] el-Muġrib adlı eserinin şerhidir); Taḳyîd ʿale'l-Cümel (li'z-Zeccâcî), Cüzʾ fi'l-ʿarûż (bu üç eser için bk. İbnü'l-Hatîb, I, 198); et-Taḥliye (el-Ḥilye) fî (ẕikri)'l-besmele ve't-taṣliye (Raṣfü'l-mebânî, s. 159); Şerḥu'l-Cezûliyye (Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin gramere dair el-Cümel'i üzerine Ebû Mûsâ el-Cezûlî'nin yazdığı hâşiyenin şerhidir); İmlâʾ ʿale'l-Muḳarreb (İbn Usfûr el-İşbîlî'nin el-Muḳarreb adlı nahve dair eserine yazdığı hâşiyedir [Fîrûzâbâdî, s. 25]); Şerḥu'l-Cezûli'l-kebîr li'z-Zeccâcî (Îżâḥu'l-meknûn, I, 368).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdünnûr, Raṣfü'l-mebânî fî şerḥi ḥurûfi'l-meʿânî (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1405/1985; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-91; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 79, 196-204; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 25; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 77-78; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 207; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 331; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 908; II, 1579, 1800;

Îżâḥu’l-meknûn, I, 368; II, 290, 545; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 305.

İsmail Durmuş

İBN ABDÜRABBİH

(ابن عبد ربّه)

Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 328/940)

el-ʿİḳdü'l-ferîd adlı eseriyle tanınan Endülüslü âlim ve şair.

10 Ramazan 246'da (28 Kasım 860) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Atalarından Sâlim, Endülüs Emevî emîrlerinden Hişâm b. Abdurrahman'ın âzatlısı idi. İlk öğrenimine muhtemelen, Endülüs'ün ileri gelen fakih ve muhaddislerinden olan büyük kardeşi Ebû Bekir Yahyâ'nın yanında başladı. Kahire, Bağdat, Dımaşk, Kudüs, Halep gibi Doğu İslâm merkezlerine gidilmeden ilim öğrenilemeyeceği görüşünün yaygın olduğu bu dönemde Endülüs'te kalarak Bakī' b. Mahled, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî ve Muhammed b. Vaddâh gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Kısa zamanda fıkıh ve hadis öğrenimini tamamlayıp ders vermeye başladı. Bir yandan da şiir, edebiyat ve mûsikiyle ilgilendi. Geniş fıkıh bilgisi yanında irticâlen şiir söyleyecek kadar güçlü bir şair olan İbn Abdürabbih devlet büyükleri ve önde gelen kimseler için birçok şiir yazdı ve bu sayede refah içinde yaşadı. Endülüs emîrleri ve Kurtuba eşrafının köşk ve saraylarında seçkin bir yer edindi. Hayatının sonlarına doğru felç oldu; 18 Cemâziyelevvel 328'de (1 Mart 940) Kurtuba'da vefat etti.

Şöhretini el-ʿİḳdü'l-ferîd adlı eserine borçlu olan İbn Abdürabbih hayatta iken daha çok şairliğiyle tanınmıştır. İbn Saîd el-Mağribî'ye göre Endülüs şair ve ediplerinin önde gelenlerindendir (Râyâtü'l-müberrizîn, s. 77). Günümüze intikal eden bazı şiirleri Endülüs şiirinin en iyi örneklerinden sayılan İbn Abdürabbih'in Halife II. Hakem'in emriyle derlenmiş olan divanının kaybolması onun sanat yönünün meçhul kalmasına sebep olmuştur. Humeydî, bir kısmı kendi el yazısıyla olan divanının yirmi cüzden fazlasını gördüğünü söyler (Ceẕvetü'l-muḳtebis, I, 164). Şiirlerinde methiye, mersiye, hiciv ve gazel gibi klasik temaların yanında pastoral, duygusal, dinî ve ahlâkî konulara da yer vermiştir. Hazırcevaplığıyla

tanınan İbn Abdürabbih'in birçok şiiri âdeta darbımesel haline gelmişti.

Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın 300-322 yılları arasında yaptığı savaşları anlatan 445 beyitlik urcûzesi (el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 501-527) kahramanlık şiirlerinin en uzun örneklerinden biri olarak kabul edilir. Şairin, beyit ve kafiye bağımsızlığı sebebiyle uzun ve kolay şiir yazımına, ezber ve rivayete elverişli bulduğu (a.g.e., IV, 500) recez vezninde kaleme aldığı bu şiir Margoliouth gibi bazı şarkiyatçılara göre Arap edebiyatında destan türünün en eski örneklerindendir. Bu urcûze James T. Monroe tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (bk. bibl.).

İbn Abdürabbih, aralarında Mütenebbî'nin de bulunduğu birçok ünlü şair tarafından takdir edilmiştir. Mütenebbî'nin savaşla ilgili şiirleriyle bazı kasidelerinin nesîblerinde İbn Abdürabbih'ten etkilendiği bilinmektedir. Aynı zamanda edip olan Büveyhî Veziri Ebü'l-Velîd İsmâil b. Abbâd, hac dönüşü Mağrib'e gitmek üzere uğradığı Fustat'ta Mütenebbî ile görüşürken Mütenebbî ondan İbn Abdürabbih'i kastederek Endülüs melikinin şiirlerini okumasını istemiş, aynı şiirleri tekrar tekrar okuttuktan sonra, "Ey İbn Abdürabbih, işte Irak, sana koşarak geliyor!" demişti.

Musammat adı verilen Arap şiir türünden veya İspanyol halk şiirinden esinlenilerek doğmuş olan müveşşah tarzında şiir yazan ilk Endülüslü şairin Mukaddem b. Muâfir olduğu ve onu İbn Abdürabbih'in takip ettiği, ancak müveşşahlarının kaybolduğu sanılmaktadır (İA, VIII, 867). İbn Abdürabbih yaşlanınca gençliğinde yazdığı eğlence türü (lehviyyât) şiirlerinden dolayı pişmanlık duyarak aynı vezin ve kafiyede "mümahhısât" (günahları silenler) adını verdiği zühd, takvâ ve öğüt kabilinden şiirler kaleme almıştır (Humeydî, I, 165).

İbn Abdürabbih'in hayatı, sanatı ve el-ʿİḳdü'l-ferîd adlı eseri hakkında birçok çalışma yapılmış olup bunların bazıları şunlardır: Cebrâil Süleyman Cebbûr, İbn ʿAbdirabbih ve ʿİḳdüh (Beyrut 1979, 2. baskı); Ali İbrâhim Ebû Zeyd, el-Mümaḥḥıṣât fî şiʿri İbn ʿAbdirabbih el-Endelüsî (Kahire 1986); A. Wormhoudt - W. Penn-College, al-ʿIkd al-farīd: Selections, English & Arabic (1981, 1989); W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih (Berlin 1983).

Eserleri. İbn Abdürabbih'in en meşhur eseri el-ʿİḳdü'l-ferîd'dir. Siyaset, edebiyat, tarih, nevâdir, ahlâk, mizah, nükte, fıkra, mûsiki ve eğlence gibi çok değişik konular hakkında bilgi veren eser bir genel kültür ansiklopedisi ve bir antoloji mahiyetindedir. Müellif, eserin yazılış amacını ve kendinden önceki eserlerden farkını anlattığı uzun mukaddimede kitaba "eşsiz gerdanlık" anlamında el-ʿİḳdü'l-ferîd adını verdiğini söylediği halde bazı yeni araştırmalarda eserin asıl adının el-ʿİḳd olduğu, "el-ferîd" sıfatının müstensihler tarafından ilâve edildiği ileri sürülmektedir. İbn Abdürabbih, uzun yıllar uğraşarak kaleme aldığı yirmi beş bölümden (kitab) meydana gelen eserini yirmi beş mücevherden oluşan gerdanlığa benzetmiş, kitabın ortasını teşkil eden on üçüncü bölüme gerdanlığın en kıymetli taşı olan "el-vâsıta", her bölüme de bir mücevher adı vermiştir. Bölümlerin adları ve temsil ettikleri konuların sıralanışı şöyledir: "el-Lü'lüe" (hükümdarlık), "el-Ferîde" (savaşlar), "ez-Zebercede" (cömertlik), "el-Cümâne" (elçiler), "el-Mercâne" (hükümdarlarla sohbet), "el-Yâkūte" (ilim ve edebiyat), "el-Cevhere" (atasözleri), "ez-Zümürrüde" (mev'iza ve zühd), "ed-Dürre" (tâziye ve mersiyeler), "el-Yetîme" (Araplar'ın soy kütüğü), "el-Ascede" (bedevî Araplar'ın sözleri), "el-Mücennebe" (güzel cevaplar), "el-Vâsıta" (hutbeler), "el-Mücennebetü's-sâniye" (yazışmalar ve yazı malzemesi), "el-Ascedetü's-sâniye" (halifeler), "el-Yetîmetü's-sâniye" (Ziyâd b. Ebîh, Haccâc, Tâlibîler ve Bermekîler'le ilgili bilgiler), "ed-Dürretü's-sâniye" (eyyâmü'l-Arab), "ez-Zümürrüdetü's-sâniye" (şiir), "el-Cevheretü's-sâniye" (aruz ve kafiye), "el-Yâkūtetü's-sâniye" (müzik), "el-Mercânetü's-sâniye" (kadınlar ve özellikleri), "el-Cümânetü's-sâniye" (yalancı peygamberler, tufeylîler), "ez-Zebercedetü's-sâniye" (insan ve hayvan karakterleri), "el-Ferîdetü's-sâniye" (yiyecek ve içecekler), "el-Lü'lüetü's-sâniye" (hediyeler, şakalar ve nükteler). Eserin birçok bölümünde esas unsuru şiir teşkil etmektedir. On sekiz ve on dokuzuncu bölümler aruz, kafiye ve şiir türlerine ayrılmıştır. İbn Abdürabbih, çeşitli konularda 200'den fazla şaire ait yaklaşık 10.000 örnek beyit yanında kendi şiirlerinden de birçok örnek vermiştir. On üçüncü bölüm meşhur hatiplerin hutbelerine ayrılmıştır. Diğer bölümlerde de hitabet örneklerine rastlanmaktadır. Yazışmalar, yazı malzemesi, kâtipler ve kâtiplerde bulunması gereken özelliklerden önemle söz edilmiş, bazı meşhur tevkīʿ örnekleri zikredilmiştir. Eserde İslâm tarihiyle ilgili olarak değişik yerlerde verilen bilgiler büyük bir yekün tutar. el-ʿİḳdü'l-ferîd, daha çok Doğu İslâm dünyasına ait bilgileri Endülüslüler'e aktarmak amacıyla yazılmakla birlikte I. Abdurrahman'dan (750-788) III.

Abdurrahman’a (912-961) kadar Endülüs Emevîleri’nin tarihini de kapsamaktadır. Yedinci bölümde Arap atasözlerini, sekizinci bölümde mev‘iza ve zühd konusunu ele alan yazar ahlâk ve dindarlık konularını gerçekçi bir yaklaşımla incelemiş, dünya ve âhiret işlerinin bir denge içinde sürdürülmesini tavsiye etmiştir. İbn Abdürabbih, okuyucuyu dinlendirmek ve yorulmadan okumasını temin etmek düşüncesiyle kitabın birçok yerinde zarif nükte ve fıkralara yer vermiştir. Mûsikiye tahsis ettiği yirminci bölümde mûsiki ve güzel sesin insan ruhu üzerindeki etkisini anlattıktan sonra konuyla ilgili hadisleri naklederek bu sanatla meşgul olmanın dinen bir sakıncası bulunmadığını, mûsiki mekruh ise ondan en çok Kur’an ve ezanın korunması gerektiğini, mekruh değilse ona en çok şiirin muhtaç olduğunu, Allah’ın insan ruhu için bir güzelden çıkan güzel sesten daha etkili bir şey yaratmadığını söyleyerek mûsiki hakkındaki kanaatini belirtir. Eserde döneminin sosyal hayatı, gelenek ve görenekleri, yiyecek ve içecekleri, sağlık ve tıp konuları, sihir, üfürükçülük, muska, göz değmesi, insan ve hayvan karakterleri, bölge ve şehirlerin özellikleri, kadın ve hususiyetleri gibi çok değişik konularda bilgiler bulunmaktadır.

Bazı araştırmacılara göre el-ʿİḳdü’l-ferîd İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr adlı eserinin bir tekrarı mahiyetindedir. el-ʿİḳdü’l-ferîd’e ʿUyûnü’l-aḫbâr’dan çok şey alındığı doğru olmakla beraber gerek yazılı Doğu İslâm kaynaklarından gerekse Endülüs’teki şifahî kaynaklardan bir hayli ilâve bilgiler de yer almaktadır. Ayrıca İbn Abdürabbih’in her bölümün baş tarafına “ferş” adıyla yaptığı giriş mahiyetindeki değerlendirmeler, İbn Kuteybe’ye Şuûbiyye konusunda yönelttiği tenkitler, ʿUyûnü’l-aḫbâr’daki malzemeyi değişik yerlerde değişik maksatlar için kullanmış olması gibi sebeplerden dolayı onun eserine bir tekrar denemez. Eserin yazıldığı dönemde Endülüs’te sadece o bölgenin kültür ve tarihiyle ilgilenenlerle, Endülüs’le ilgilenmekle birlikte Doğu İslâm dünyasının ilim ve kültür değerlerini de aktarmak isteyenler şeklinde iki akım vardı. İbn Abdürabbih’in bu iki akımı birleştirdiği görülmektedir. el-ʿİḳdü’l-ferîd, naklettiği bilgilerin râvi zincirini kısaltmasına rağmen ʿUyûnü’l-aḫbâr’dan daha hacimlidir. İbn Abdürabbih, ana kaynağı ʿUyûnü’l-aḫbâr olmakla birlikte Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿArûż’u, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın en-Neḳāʾiż ve el-Eyyâm’ı, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Kitâbü’l-Ems̱âl’i, Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’i, Müberred’in el-Kâmil’i, İbnü’l-Mukaffa‘ın Kelîle ve Dimne’si ile el-Edebü’l-kebîr ve el-Edebü’ṣ-

ṣaġīr’i, Taberî’nin Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk’ü, İbn Sellâm el-Cumahî’nin Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾı

gibi eserlerden de faydalanmıştır. Kitapta Tevrat ve İncil’den, Doğu kaynaklarında sık rastlanan İran ve Hint sözlerinden ve Aristo’dan nakiller de yer almaktadır. Müellifin kendinden öncekilerden yaptığı nakiller sayesinde el-ʿİḳdü’l-ferîd ilk dönem İslâm tarihinin siyasî, içtimaî iktisadî ve kültürel kaynaklarından biri olma özelliğine sahip bulunduğu gibi söz konusu nakilleri doğru, tam ve sağlıklı biçimde aktarması dolayısıyla kendisinin faydalandığı bu eserlerin neşri sırasında başvurulacak güvenilir bir kaynaktır. Nitekim ʿUyûnü’l-aḫbâr yayımlanırken el-ʿİḳdü’l-ferîd’den istifade edilmiştir.

Eserde müstensihlerin ilâveleri sebebiyle bir kısım hatalar ve dönemin anlayışı gereği bazı hurafeler de mevcuttur. Meselâ bir yerde Muâviye vefat ederken oğlu Yezîd’in yanında olduğu (el-ʿİḳdü’l-ferîd, IV, 272), bir başka yerde ise aksi söylenmekte (a.g.e., IV, 387), müellifin ölümünden sonra yaşamış Abbâsî halifeleri Râzî-Billâh, Müttakī-Lillâh, Müstekfî-Billâh ve Mutî‘-Lillâh’ın biyografileri verilmekte (a.g.e., V, 129-131), Gatafân kabilesinden bir kişinin 190 yaşında saçının ve dişlerinin yeniden çıktığı ve gençleştiği nakledilmektedir. Sâhib b. Abbâd’ın el-ʿİḳdü’l-ferîd’de yeni bir şey bulamadığını söylemesi, “Bu bizim malımızdı, iade edildi” anlamındaki âyeti (Yûsuf 12/65) temsil getirerek onun Doğu âlimlerinin eserlerinden alıntılar olduğunu telmih etmesi abartılı ve haksız bir eleştiridir. Zira eser, Endülüs tarihi ve sosyal hayatıyla ilgili olarak ihtiva ettiği bilgilerin yanı sıra başta İbn Abdürabbih’in kendisi olmak üzere Endülüslü şairlere ait şiirler dolayısıyla bir orijinallik taşımaktadır.

el-ʿİḳdü’l-ferîd İbşîhî’nin el-Müsteṭraf’ı, İbn Haldûn’un Muḳaddime’si, Kalkaşendî’nin Ṣubḥu’l-aʿşâ’sı ve Abdülkādir el-Bağdâdî’nin Ḫizânetü’l-edeb’i gibi birçok kitaba kaynak olmuştur. Eser, Ebû İshak İbrâhim b. Abdurrahman el-Vâdîâşî el-Kaysî ile İbn Manzûr tarafından ihtisar edilmiş, Mısır Millî Eğitim ile Mısır Kültür ve İrşad bakanlıkları tarafından birer muhtasarı yayımlanmıştır. İlki Bulak’ta 1263’te (1847) olmak üzere birçok defa basılan eserin (Kahire 1302, 1305, 1316, 1353) ilmî neşirleri Muhammed Saîd Aryân (I-VIII, Kahire 1940), Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn ve İbrâhim el-Ebyârî (I-VII, Kahire 1940-1953), Müfîd Muhammed

Kumeyha ile Abdülmecid et-Terhînî (I-IX, Beyrut 1404/1983) tarafından yapılmıştır. Eserdeki kadınlarla ilgili bilgiler Abdümühennâ ve Semîr Câbir tarafından bir araya getirilerek Aḫbârü'n-nisâʾ fi'l-ʿİḳdi'l-ferîd adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990). Muhammed İbrâhim Sâlim Teʾdîbü'n-nâşiʾîn bi-edebi'd-dünyâ ve'd-dîn adıyla eserden bir seçme hazırlayıp yayımlamıştır (Kahire 1406/1985).

Humeydî, bir kısmı İbn Abdürabbih'in kendi el yazısı ile olan divanından yirmi cüzün üzerinde bir kısmını gördüğünü söylemekteyse de (Cez̠vetü'l-muḳtebis, I, 164) bu divan günümüze ulaşmamıştır. Şairin çeşitli kaynaklardan derlenen şiirleri Dîvânü İbn ʿAbdirabbih adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Altuncî, Dımaşk 1397/1977; nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dımaşk 1399/1979, 1407/1987). Keşfü'ẓ-ẓunûn'da İbn Abdürabbih'e nisbet edilen (II, 1543) el-Lübâb fî maʿrifeti'l-ʿilm ve'l-âdâb adlı bir eserin el-ʿİḳdü'l-ferîd'in altıncı bölümünün bir parçası olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, I-VII; a.mlf., Dîvân (nşr. Muhammed Altuncî), Dımaşk 1397/1977, neşredenin girişi, s. 3-49; a.e. (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-15; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1403/1983, I, 87-88; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, II, 6-10; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 164-167; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 51-53, 270-275; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, I, 191-193; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 211-224; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 151-156; Brockelmann, GAL, I, 161; Suppl., I, 250-251; a.mlf., "İbn Abd Rabbihi", İA, V/2, s. 693; a.mlf., "Ibn ʿAbd Rabbih", EI² (İng.), III, 676-677; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 169-172; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 177-178; Hannâ Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 826-828; a.mlf., el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, III, 48-67;

Sezgin, GAS, II, 681-682; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Beyrut 1388/1969, III, 84-88; İzzeddin İsmâil, el-Meṣâdirü'l-edebiyye ve'l-luġaviyye, Beyrut 1977, s. 177-186; Cebrâil Süleyman Cebbûr, İbn ʿAbdirabbih ve ʿİḳdüh, Beyrut 1979; M. Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî fi'l-Endelüs, Beyrut 1401/1981, s. 279-287; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 210-220; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 259-261; Mustafa Muhammed eş-Şek'a, Edebü'l-Endelüs, Beyrut 1983, s. 371-374; a.mlf., Menâhicü't-teʾlîf ʿinde'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1991, s. 291-315; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih (246/860-328/940), Berlin 1983; Maʿa'l-mektebe, s. 237-239; James T. Monroe, "The Historical arjūza of Ibn ʿAbd Rabbih", JAOS, XCI/1 (1971), s. 67-95; Hâzim Abdullah, "el-ʿİḳdü'l-ferîd beyne'l-meşrıḳ ve'l-Endelüs", Âdâbü'r-râfideyn, VII, Musul 1976, s. 329-364; Ahmed M. en-Neccâr, "Meṣâdirü'l-ʿİḳdi'l-ferîd", ME, LVI/4 (1983), s. 660-665; LVI/5 (1983), s. 806-811; LVI/7 (1983), s. 1159-1163; Moh. Bencheneb, "Müvaşşah", İA, VIII, 867; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn ʿAbdirabbih", DMBİ, IV, 188-194; M. Halîfe et-Tûnisî, "el-ʿİḳdü'l-ferîd", Tİ, II, 14-32.

Mustafa Muhammed eş-Şek'a

İBN ABDÜRREZZÂK

(ابن عبد الرزّاق)

Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed ed-Dımaşkī el-Hanefî (ö. 1138/1726)

Hanefî fakihi ve edip.

1075 (1664) yılında Dımaşk'ta doğdu. Dönemin meşhur âlimlerinden Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin talebesi olup hocası eserinde seyahatleri sırasında

onunla yaptığı yazışmalardan söz eder (el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz, s. 130, 132, 208). Hocaları arasında Ebü'l-Mevâhib b. Abdülbâkī el-Hanbelî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Kâmilî, Abdullah b. Zeynüddin el-Ömerî el-Aclûnî gibi simalar bulunmaktadır. Kaynaklar İbn Abdürrezzâk'ın ferâiz, fıkıh ve edebiyat alanında yetişkin bir âlim olduğunu belirtir. Dımaşk'taki Sinan Paşa Camii'nde hatiplik görevinde bulunan İbn Abdürrezzâk bu şehirde vefat etti.

Eserleri. 1. Ḥadâʾiḳu'l-inʿâm fî feżâʾili'ş-Şâm. Şam tarihi hakkında olup Yûsuf Büdeyvî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1410/1989). Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Zekeriyyâ el-Kazvînî, İbnü'l-Verdî, İbn Şâkir el-Kütübî gibi tarihçilerin çalışmalarından faydalanılarak kaleme alınan eser, Şam'a dair şiirlere ayırdığı bölümle bu alandaki literatür arasında önemli bir yere sahiptir. 2. Ḳalâʾidü'l-manẓûm fî münteḳā ferâʾiżi'l-ʿulûm. İbrâhim el-Halebî'nin fıkha dair meşhur eseri Mülteḳa'l-ebḥur'un ferâizle ilgili bölümünün manzum şeklidir. 1129'da (1717) yaklaşık 400 beyit olarak yazılan eserin Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (Fihrisü kütübi'l-ʿArabiyye, I, 464). İbn Âbidîn bu eseri er-Raḥîḳu'l-maḫtûm şerḥu Ḳalâʾidi'l-manẓûm adıyla şerhetmiş ve şerh önce ayrı olarak (Dımaşk 1302), daha sonra da İbn Âbidîn'in diğer bazı risâleleriyle birlikte (Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn, İstanbul 1325, II, 185-260) yayımlanmıştır. 3. Nes̱rü leʾâli'l-mefhûm şerḥu Ḳalâʾidi'l-manẓûm. Müellifin bir önceki eserine yazdığı şerhtir. 4. Mefâtîḥu'l-esrâr ve

levâʾiḥu'l-efkâr. Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'nin fıkha dair Tenvîrü'l-ebṣâr'ına Alâeddin el-Haskefî'nin yazdığı ed-Dürrü'l-muḫtâr adlı şerh üzerine yapılmış bir hâşiye çalışması olup tamamlanmamıştır; "Kitâbü'ş-Ṣalât"ın sonuna kadarki kısımla "Kitâbü'n-Nikâḥ"tan bazı bölümleri ihtiva eder. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de Silkü'n-naḍḍâr şerḥu'd-Dürri'l-muḫtâr adıyla kayıtlı bulunan (nr. 6662) ve İbn Abdürrezzâk'a nisbet edilen nüsha Mefâtîḥu'l-esrâr ile aynı eser olmalıdır (M. Mutî' el-Hâfız, I, 416).

Bazı kaynaklarda İbn Abdürrezzâk'ın Dîvânü şiʿr ve Dîvânü'l-ḫuṭab adlı iki eseri daha zikredilmektedir. Muhibbî ve Murâdî de onun şiirinden ve ona nazîre olarak yazılan çeşitli şiirlerden örneklere genişçe yer vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ẕeylü Nefḥati'r-Reyḥâne, s. 42, 43, 166-169, 206-227, 265, 292, 331-332, 419, 437-438; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1986, s. 130, 132, 208; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 35; II, 266-274; III, 28; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 224; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 552; Îżâḥu'l-meknûn, I, 484; II, 239, 520; Fihrisü kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-mevcûde bi-Dâri'l-Kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1345/1926, I, 464; Brockelmann, GAL Suppl., II, 409; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 111-112; Selâhaddin el-Müneccid, el-Müʾerriḫûne'd-Dımaşḳıyyûn fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî ve âs̱âruhüm, Beyrut 1964, s. 96-97; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 338; M. Mutî' el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980, I, 351-352, 416-417; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 293; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 141-142.

Saffet Köse

İBN ABDÜSSELÂM, İzzeddin

(عزّ الدين ابن عبد السلام)

Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kāsım es-Sülemî ed-Dımaşkī (ö. 660/1262)

Şâfiî fakihi.

577 (1181) veya 578 (1182) yılında Dımaşk'ta doğdu. Benî Süleym kabilesine mensup olup İzzeddin'in kısaltılmış şekliyle el-İzz ve öğrencisi İbn Dakīkul'îd'in verdiği "sultânülulemâ" ve "şeyhülislâm" lakaplarıyla da anılmaktadır. Tahsil hayatına nisbeten geç bir yaşta Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh adlı eserini ezberleyerek başladı. Kādî İbnü'l-Harestânî, Ebû Tâhir Berekât b. İbrâhim el-Huşûî, Ebû Mansûr İbn Asâkir, Ebû Muhammed İbn Asâkir ve Seyfeddin el-Âmidî başta olmak üzere birçok âlimden dinî ilimler okudu. 597 (1201) veya 599 (1203) yılında bazı kaynaklara göre ilim tahsili için, bazılarına göre ise elçilik göreviyle Bağdat'a gitti. Onun Bağdat'a iki defa gitmiş olduğu düşünülebilirse de elçilik göreviyle gidip orada Ebû Ali Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî ve Ebû Hafs İbn Taberzed gibi âlimlerle görüşmüş olması ihtimali mevcut rivayetlere daha uygun düşmektedir. Birkaç ay sonra Dımaşk'a geri dönerek öğrenimine devam eden İbn Abdüsselâm özellikle fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, kelâm ve bir ölçüde de tasavvuf alanında derinleşti. Dımaşk'ta Azîziyye Medresesi'nde ve 635 (1238) yılından itibaren Emeviyye Camii'nin ez-Zâviyetü'l-Gazzâliyye denilen köşesinde ders okutmaya başladı. Ayrıca 637 (1239-40) yılında bu caminin imam-hatipliğine getirildi. Dımaşk kadılığı yapıp yapmadığı hususunda ise kaynaklar çelişkili bilgiler vermektedir.

İbn Abdüsselâm, Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarlarından el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil dönemine kadar Dımaşk'ta kaldı. el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin'in, aralarındaki siyasî çekişme yüzünden Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a karşı Haçlılar'dan yardım istemesini, bazı kaleleri onlara bırakmasını, Dımaşk'a girerek silâh satın almalarına imkân tanımasını şiddetle eleştirerek aleyhte fetva vermesi ve

cuma hutbelerinde artık ona dua etmemesi gibi sebeplerle önce hapsedildi, ardından Dımaşk'tan sürüldü. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ile birlikte gittiği Kudüs'te el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin tarafından yapılan uzlaşma tekliflerini reddedince yeniden tutuklandı. Mısır'dan gönderilen Eyyûbî kuvvetlerinin el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin ve müttefiklerini yenmesi üzerine 639 (1241) yılında Kahire'ye gitti.

Mısır'da kendisine büyük saygı gösteren el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından aynı yıl Mısır (Kahire değil) kadılığına tayin edilen İbn Abdüsselâm, Amr b. Âs Camii'nin hatipliği ve Sâlihiyye Medresesi'nin müderrisliğiyle de görevlendirildi. Mısır müftüsü Hâfız Münzirî'nin onun gelişinden sonra bir saygı göstergesi olarak fetva vermeyi terkettiği rivayet edilmektedir. Olgunluk devresinde mezhebinin görüşlerine bağlanıp kalmayarak kendi ictihadlarına göre amel eden İbn Abdüsselâm Mısır'da Şâfiî mezhebinin otoritesi haline geldi.

İslâm dünyasının her yanından fetva sormak ve ilim öğrenmek için gelen insanların yoğun ilgisine muhatap olan, ilmî olgunluk döneminden sonra hayatını öğrenci yetiştirmeye ve eser telif etmeye adayan İbn Abdüsselâm'ın kaynaklarda elli civarında öğrencisinin adı zikredilir. Bunlar arasında oğlu Şerefeddin Muhammed Abdüllatîf, İbn Dakīkul'îd, Ebû Şâme el-Makdisî, Şehâbeddin el-Karâfî, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bâcî, Dîrînî, Tâceddin Abdurrahman b. İbrâhim el-Firkâh, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî ve Hibetullah b. Abdullah el-Kıftî gibi âlimler vardır.

İbn Abdüsselâm, oğlu Şerefeddin Muhammed Abdüllatîf'ten nakledilen bilgiye göre (Sübkî, VIII, 245) 9 Cemâziyelevvel 660 (1 Nisan 1262) tarihinde Kahire'de öldü ve Karâfe Kabristanı'na defnedildi. Kaynakların çoğunda vefat günü

10 Cemâziyelevvel (2 Nisan) olarak kaydedilirken M. Mustafa b. Hâc, oğlu Şerefeddin ve talebesi Dimyâtî'den vefat gününün 9 Cemâziyelevvel olduğu ve bir gün sonra defnedildiği yolunda rivayetlerin geldiğini, ancak kaynakların vefat ve defin günlerini birbirine karıştırdığını söyler (Mecâzü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 26). Yûnînî ise bu ayın onunda öldüğünü ve ertesi gün defnedildiğini kaydeder (Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, II, 176).

İbn Abdüsselâm Mısır ve Suriye bölgesinde karışıklıkların olduğu bir dönemde yaşadı. Bir taraftan Haçlılar, diğer taraftan içteki ayaklanmalar, itikadî-felsefî tartışmalar, tasavvufî cereyanlar bölgeyi etkisi altında bulunduruyordu. Bu gelişmeler onu siyasetle, kelâmî ve felsefî tartışmalarla meşgul olmaya, bid'atlara ve aşırı görüşlere karşı tavır almaya sevketti; bu fikrî mücadelesi eserlerine de yansıdı.

İtikadda Eş'arî mezhebini benimseyen İbn Abdüsselâm'ın bazı kelâm tartışmalarına taraf olduğu anlaşılmaktadır. Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ ile aralarında Allah'ın kelâmının mahiyeti konusunda geçen tartışma meşhur olup oğlu Şerefeddin Muhammed Abdüllatîf bu hususta Îżâḥu'l-kelâm fîmâ cerâ li'l-ʿİz b. ʿAbdisselâm fî mesʾeleti'l-kelâm adlı bir eser kaleme almıştır (Kahire 1370). İbn Abdüsselâm'ın el-Mülḥa fî iʿtiḳādi ehli'l-ḥaḳ adıyla bir eser (metni için bk. Sübkî, VIII, 219-234) yazmasına sebep olan bu hadise şu şekilde gelişmiştir: Şâfiîler ile Hanbelîler arasında Allah'ın kelâmının mahiyeti konusundaki tartışma o dönemde hâlâ gündemdeydi ve İbn Abdüsselâm Allah'ın kelâmının kendi zâtıyla kaim, kadîm ve ezelî bir mâna olup harf ve ses olmadığı şeklindeki Eş'arî görüşünü savunuyordu. İktidara yakın bazı Hanbelîler tarafından, bu görüşün yanlış ve Selefiyye anlayışına aykırı olduğu fikrinin telkin edildiği el-Melikü'l-Eşref el-Mülḥa fî iʿtiḳādi ehli'l-ḥaḳḳ'ı okuyunca İbn Abdüsselâm'ı halktan tecrit için birtakım tedbirlere başvurdu; bu amaçla onun fetva vermesini, hatta evinden çıkıp halkla görüşmesini yasakladı. Fakat Hanefîler'den Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî ve Mâlikîler'den Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi âlimlerin ara buluculuğuyla mesele kısa sürede çözüldü, hatta yanıldığını kabul eden el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, İbn Abdüsselâm ile helâlleşti. Onun bu hususta gerek Hanbelîler'e gerekse öteki uçta yer alan görüş sahiplerine karşı peşin fikirle hareket etmediği bilinmektedir. Nitekim Kur'an'ın mahlûk, harf ve ses olduğunu iddia edenlerin selâmını almanın hükmü sorulduğunda, "Müslüman oldukları için vâciptir" şeklinde fetva vermiştir (Kitâbü'l-Fetâvâ, s. 54). Öte yandan bir fetvasının yanlışlığını anladıktan sonra dellâl çağırtarak söz konusu fetva ile amel edilemeyeceğini ilân ettirdiğine dair rivayetten, kendi görüşlerine dahi taassupla sarılmasını engelleyecek bir ahlâka ve ilmî sorumluluğa sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda, dinin emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker ilkesini yerine getirmeye son derece önem veren zâhid bir âlim olduğu ve bu hususta yöneticilerden dahi çekinmediği belirtilen İbn Abdüsselâm, Regaib ve Berat gecelerinde sünnet telakkisiyle kılınan namazlar gibi bazı yaygın uygulamalara da şiddetle karşı çıkmıştır. Ayrıca el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un veziri Fahreddin Osman b. İbrâhim en-Nablusî’nin bir caminin sahasına eğlence yeri inşa edilmesi emrini verdiğini duyunca oğullarıyla birlikte gidip inşaatı yıkmış, vezirin adalet sıfatının kalktığını ilân ederek kadılıktan da istifa etmiştir. Vezirin adalet sıfatının ilgası İslâm dünyasında yankı uyandırmış, el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un Abbâsî Halifesi Müsta‘sım-Billâh’a Fahreddin Osman’ın kaleminden gönderdiği mesaj, doğruluğu bizzat el-Melikü’s-Sâlih tarafından onaylanmadan halifece kabul edilmemiştir. İbn Abdüsselâm’ın daha önce Dımaşk’ta el-Melikü’s-Sâlih İmâdüddin İsmail’e karşı tavrını göz önüne alan el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb, bu hadiseden sonra iktidarını sarsacak hutbeler irat etmesinden korktuğu için onu hatiplikten azletmiştir. Geniş halk kitleleri üzerindeki etkisi sebebiyle kendisinden çekinen sultanlar onun görüşlerini dikkate alma gereğini hissetmişlerdir. Bu mücadeleci tavrı İbn Abdüsselâm’ın, zaman zaman yöneticilerin öfkesine mâruz kalıp içtimaî ve siyasî hayattan koparılarak vaktini Sâlihiyye Medresesi’nde verdiği derslerle, ayrıca evinde sürdürdüğü telif, öğretim ve fetva faaliyetleriyle geçirmesine yol açmıştır.

İktidarı Eyyûbîler’den devralan Bahrî Memlükler devrinde de eski faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılan İbn Abdüsselâm, el-Melikü’z-Zâhir I. Baybars’a biat merasimi esnasında onun Emîr Alâeddin Aytekin el-Bundukdârî’nin kölesi olması dolayısıyla sultan olamayacağını ileri sürerek biat etmekten kaçınması üzerine, Baybars’ın el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından satın alınarak âzat edildiğine dair şahitler bulunarak ikna edilebilmiştir. Ancak diğer Memlük emîrlerinin hür oldukları ispat edilemediği için pazarda satılarak âzat edilmeleri ve bedellerinin de Allah yolunda harcanması gerektiğine dair bir fetva verince sultanla arası açılmış ve Dımaşk’a geri dönmek üzere yola çıkmıştır. Ancak sultan, onun gidişiyle saltanatının tehlikeye düşeceği uyarısı üzerine ardından gidip gönlünü alarak geri dönmesini ve fetvasının gereğinin yapılmasını sağlamıştır. Tarihte bir başka örneğine rastlanmayan bu olaydan sonra kendisine “bâyiu’l-mülûk, bâyiu’l-ümerâ” lakabı verilmiştir.

Başta Zehebî, Sübkî, İbn Kesîr, Yâfiî, İbnü'l-İmâd gibi çeşitli mezheplere mensup şahsiyetler olmak üzere daha sonraki âlimlerin İbn Abdüsselâm'ın ilmini ve ahlâkını övmeleri onun bu âlimler nazarındaki mertebesini göstermektedir. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in, İbn Abdüsselâm'ın Gazzâlî'den daha fakih olduğu şeklindeki değerlendirmesi (Sübkî, VIII, 214) biraz mübalağalı görünse de onun ulaştığı ilmî dereceyi göstermesi açısından önemlidir.

İbn Abdüsselâm'ın tasavvufî yönü hakkında kaynaklarda oldukça az bilgi bulunmaktadır. Sûfî tabakatıyla ilgili bazı kitaplarda biyografisine yer verilir, kendisine çeşitli kerâmetler nisbet edilir ve hakkında menkıbeler anlatılır. Şüphesiz bu şekilde tanıtılması, onun bir sûfî olmasından değil ilk dönem hadisçileri gibi dinî hükümlerin korunması ve bid'atlardan sakınılması konusundaki hassasiyeti, hak bildiği yolda mücadele etmesi, ayrıca eserlerinde dinî hayatın ahlâkî ve derunî cephesine özel bir önem vermiş olması sebebiyledir. Sübkî, İbn Abdüsselâm'ın tasavvuf hırkasını Şehâbeddin es-Sühreverdî'den giydiğini ve Ebü'l-Abbas el-Mürsî ile birkaç defa buluştuğunu bildirmektedir (Ṭabaḳāt, VIII, 214-215). VIII. (XIV.) yüzyıl başlarında Dımaşk'a gelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile tanışıp tanışmadığı bilinmemekteyse de dönemine yakın kaynaklar onun İbnü'l-Arabî'yi bazı görüşlerinden dolayı ağır bir şekilde tenkit ettiğini belirtmektedir (İbn Teymiyye, IV, 75; Safedî, IV, 174; ayrıca bk. Sayyid Rizwan Ali, XLV/3 [1971], s. 193-201). İbn Abdüsselâm'ın, kendi tasavvuf anlayışından oldukça farklı bir görüşe sahip olan İbnü'l-Arabî ile uyum içinde olacağına ihtimal vermek zordur. Onun semâ meclislerine katıldığı ve bizzat raksettiği bazı kaynaklarda belirtilmekteyse de (İbnü'l-İmâd, V, 302), raksın ancak aklı kıt olanların itibar edeceği bir bid'at olduğuna dair fetvası (Kitâbü'l-Fetâvâ, s. 163) bu bilgiyle çelişmektedir.

Eserleri. Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, siyer, tasavvuf gibi alanlarda kırk civarında eser veren İbn Abdüsselâm genelde sade ve kolay anlaşılır bir dil kullanmış, bu şekilde ilme dayalı kültürü halk arasında yaymada büyük başarı elde etmiştir. Önemli eserleri şunlardır: 1. Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî meṣâliḥi'l-enâm (el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ). Kavaid literatürünün günümüze ulaşan ilk örneklerinden biridir. Ancak eserde İslâm hukukunun o döneme kadar belirginleşen küllî kaideleri bir araya

getirilmemiş, müellifin de belirttiği gibi İslâm dininin, bütün hükümlerin odağında yer alan insanların özel ve genel yararını sağlama ve koruma (celb-i mesâlih), onlara gelebilecek zarar ve kötülükleri önleme (def'-i mefâsid) ilkesinin fıkhın çeşitli alanlarına uygulanması ve bu ana ilkenin tamamlayıcısı konumundaki kurallar ele alınmıştır. Müellif, dinî hükümlerin bütünüyle mesâlih olduğunu ifade ettikten sonra fıkhın değişik alanlarındaki mesâlih ve mefâsidi ve bunlar arasındaki ilişkileri açıklayacağını belirtir. Tâceddin es-Sübkî'nin, eseri İbn Abdüsselâm'ın dinî ilimlerdeki yüksek derecesini gösteren bir belge olarak nitelendirmesi (Ṭabaḳāt, VIII, 247) bu özelliği sebebiyle olmalıdır. Kâtib Çelebi de bu kitabın benzerinin yazılmadığını söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1360). Eserde seksen civarında başlık (fasıl) altında mesâlih ve mefâsid kavramının mahiyeti, dereceleri, çeşitli fıkıh kavramlarıyla ilişkisi açıklanmış, bu bağlamda yapılan her ayırım ve tesbitin fürû-i fıkıhtan örnekleri verilerek âdeta fürû-i fıkhın söz konusu ilke açısından genel bir tanıtımı yapılmıştır. Süyûtî'nin bu esere atıfla İbn Abdüsselâm'ın bütün fıkhı mesâlihin gözetilmesine, mefsedetin önlenmesi ilkesine râci kıldığını söylemesi de bundan dolayıdır (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, s. 8). Kitap bu özelliğiyle bir yönden müellifin öğrencisi Şehâbeddin el-Karâfî'nin el-Furûḳ'unun, diğer yönden Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt'ının habercisi sayılır. Eser birçok defa basılmıştır (Kahire, I-II, 1934, 1968; Beyrut, ts.). 2. el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ. Bir önceki eserin muhtasarı olup el-Fevâʾid fi'ḫtiṣâri'l-Ḳavâʿid (nşr. Celâleddin Abdurrahman, Kahire 1409/1988) ve Muḫtaṣarü'l-fevâʾid fî aḥkâmi'l-maḳāṣıd (nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âl Mansûr, Riyad 1417/1997) adlarıyla yayımlanmıştır. 3. el-İmâm fî beyâni edilleti'l-aḥkâm. Fıkıh usulüne dair olan eseri Rıdvân Muhtâr neşretmiştir (Mekke 1404/1984; Beyrut 1987). 4. et-Terġīb ʿan ṣalâti'r-Reġāʾibi'l-mevżûʿa ve beyânü mâ fîhâ min muḫâlefeti's-süneni'l-meşrûʿa. Regaib namazının bid'at olduğunu ispat için kaleme aldığı bir risâle olup Nâsırüddin el-Elbânî ve M. Züheyr eş-Şâvîş tarafından Müsâcele ʿilmiyye beyne'l-ʿİz b. ʿAbdisselâm ve İbni'ṣ-Ṣalâḥ adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1380). 5. Aḥkâmü'l-cihâd ve feżâʾilüh (Cidde 1986). 6. el-Fetâva'l-Mıṣriyye. Mısır'da yaşadığı süre içinde kendisine yöneltilen bazı sorulara verdiği cevapları ihtiva eden bir eser olup Abdurrahman b. Abdülfettâh tarafından Kitâbü'l-Fetâvâ (Beyrut 1406/1986), Mustafa Âşûr tarafından Fetâvâ sulṭâni'l-ʿulemâʾ el-ʿİz b. ʿAbdisselâm (Kahire 1987) adlarıyla neşredilmiştir. 7. el-İşâre ile'l-Îcâz fî baʿżı envâʿi'l-mecâz (el-Mecâz, Mecâzü'l-Ḳurʾân). Kur'an'ın i'câzıyla

ilgili olan bu eseri Tâceddin es-Sübkî Ḳavâʿidü'l-aḥkâm'la birlikte İbn Abdüsselâm'ın dinî ilimlerdeki üstün mertebesinin önemli belgesi kabul eder (Ṭabaḳāt, VIII, 247). Çağdaş araştırmacılar da eseri Kur'an nazmının fıkhî bir yaklaşımla ele alınmasının güzel bir örneği olarak gösterirler (Münîr Sultân, s. 125-157). Birkaç baskısı yapılan eserin (İstanbul 1313; Beyrut 1987) sûre tertibine göre hazif örnekleri ve makāsıd kısmı hariç tutularak hazif, mecaz ve mecaz türlerini ele alan kısmı Mecâzü'l-Ḳurʾân adıyla Muhammed Mustafa b. Hâc tarafından yayımlanmıştır (Trablus 1413/1992). Süyûtî'nin bu eseri Mecâzü'l-fürsân ilâ Mecâzi'l-Ḳurʾân adıyla ihtisar ettiği, İbn Kayyim'in de benzeri bir eserinin bulunduğu kaynaklarda belirtilir. 8. Fevâʾid fî müşkili'l-Ḳurʾân. Rıdvân Ali en-Nedevî'nin neşrettiği eser (Küveyt 1967; Kahire 1982), aslında müellifin kaynaklarda el-Emâlî, el-Fevâʾid fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Mesâʾil ve Ecvibe gibi adlarla anılan eserinin ilk kısmıdır. 9. İḫtiṣâru tefsîri'n-Nüket ve'l-ʿuyûn. Mâverdî'ye ait tefsirin ihtisarıdır (nşr. Abdullah el-Vehîbî, Riyad 1982). 10. Bidâyetü's-sûl fî tafżîli'r-Resûl. Selâhaddin el-Müneccid'in Münyetü's-sûl fî tafżîli'r-Resûl adıyla neşrettiği bu risâle (Beyrut 1401/1981) daha sonra Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî tarafından yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1986). 11. Aḥvâlü'n-nâs. Dinin temel öğretisi açısından insanların dünya ve âhiretteki durum ve derecelerine temas eden bir risâle olup adı bazı kaynaklarda Aḥvâlü'n-nâs yevme'l-ḳıyâme, Abdürrahîm Ahmed Kamhiyye'nin neşrinde ise (Humus 1413) Aḥvâlü'n-nâs ve ẕikrü'l-ḫâsirin ve'r-râbihîn minhüm şeklinde kaydedilmiştir. Abdürrahîm Ahmed, bu eserle birlikte İbn Abdüsselâm'ın el-Farḳ beyne'l-îmân ve'l-İslâm ile Fevâʾidü'l-belvâ ve'l-miḥan adlı risâlelerini de yayımlamıştır. 12. el-Mülḥa fî iʿtiḳādi ehli'l-ḥaḳ. İbn Abdüsselâm'ın, Allah'ın kelâmının mahiyeti konusunda görüşlerini ve dönemindeki bazı Hanbelî âlimlerine cevaplarını ihtiva eden bir risâle olup müellifin Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ'sında yer alan biyografisinde nakledilmektedir (VIII, 219-234). Kâtib Çelebi, ilk ikisinin baş tarafından yaptığı nakiller aynı olmasına rağmen İbn Abdüsselâm'a Mülḥatü'l-iʿtiḳād, ʿAḳīdetü'ş-Şeyḫ ʿİzziddîn ve ʿAḳāʾidü'ş-Şeyḫ ʿİzziddîn adlı üç ayrı eser nisbet etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1143, 1158, 1817). el-Mülḥa'yı müellifin oğlu Abdüllatîf rivayet ettiğinden eser ona nisbetle basılmış olup (Kahire 1370) bu risâleyi rivayet eden kişinin diğer oğlu Şerefeddin olduğu da kaydedilmektedir (Mecâzü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 28). 13. Terġībü ehli'l-İslâm fî sükne'ş-Şâm. Müellif, Suriye'nin ve

Suriye halkının faziletiyle ilgili bazı hadisler zikredip müslümanları orada yerleşmeye teşvik ettiği bu risâlesini muhtemelen Dımaşk'ta yaşadığı sıralarda kaleme almıştır. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Kudüs 1359/1940, nşr. Muhammed Şekkûr, Zerkā-Ürdün 1987; nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dımaşk 1992). 14. Risâle fî şerḥi ḥadîs̱i Ümmi Zerʿ. Hz. Âişe'den rivayet edilen hadisin şerhidir (Kahire 1906). 15. Şeceretü'l-maʿârif ve'l-aḥvâl ve ṣâliḥu'l-aḳvâl ve'l-aʿmâl. İbn Abdüsselâm bu eserinde kişinin Allah'ı tanımasını (mârifetullah) bir ağacın gövdesine, Allah'ın sıfatlarını bilip onlarla ve Kur'an ahlâkıyla ahlâklanmasını da bu ağacın dallarına ve meyvelerine benzetir. İbadet hayatından ailevî ve beşerî ilişkilere kadar bir müslümanın uyması gereken âdâb ve ahlâkı tasavvufî bir üslûpla ele alır. Eseri İyâd Hâlid et-Tabbâ' yayımlamıştır (Dımaşk 1410/1989).

İbn Abdüsselâm'ın bunlardan başka el-Fetâva'l-Mevṣıliyye (Musul hatibi Şemseddin Abdürrahîm et-Tûsî'nin sorduğu doksan soruya verdiği cevaplar), el-Ġāye fi'h̬tiṣâri'n-Nihâye (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab adlı eserinin muhtasarı), Maḳāṣıdü'ṣ-ṣalât, Ḳıṣṣatü vefâti'n-nebî ve Menâsikü'l-ḥac gibi eserleri de vardır. İsim benzerliğinden dolayı İbn Gānim el-Makdisî'nin (İzzeddin Abdüsselâm b. Ahmed) Ḥallü'r-rumûz ve mefâtîḥu'l-künûz ile Keşfü'l-esrâr min ḥikemi'ṭ-ṭuyûr ve'l-ezhâr adlı kitapları başta olmak üzere diğer bazı eserler de İbn Abdüsselâm'a nisbet edilmiştir (müellifin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. el-İmâm fî beyâni edilleti'l-aḥkâm, neşredenin girişi, s. 41-52; a.mlf., Mecâzü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 26-37;

a.mlf., Şeceretü'l-maʿârif, neşredenin girişi, s. 20-31; Brockelmann, GAL, I, 554-555; Suppl., I, 766-768).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüsselâm, el-İmâm fî beyâni edilleti'l-aḥkâm (nşr. Rıdvân Muhtâr), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 13-52; a.mlf., Kitâbü'l-Fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Abdülfettâh), Beyrut 1406/1986, s. 54, 163; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 14-28; a.mlf, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Kahire 1968, I, 9;

a.mlf., Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Mustafa b. el-Hâc), Trablus 1413/1992, neşredenin girişi, s. 11-78; a.mlf., Şeceretü'l-maʿârif (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâʻ), Dımaşk 1410/1989, neşredenin girişi, s. 7-43; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 216; Ahmed b. Yûsuf el-Leblî, Fihristü'l-Leblî (nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş - Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne), Beyrut 1408/1988, s. 131-133; Abdüllatîf b. Abdülazîz, Îżâḥu'l-kelâm fîmâ cerâ li'l-ʿİz b. ʿAbdisselâm fî mesʾeleti'l-kelâm, Kahire 1370, s. 1-16; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1375/1955, II, 172-176; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, IV, 75; Zehebî, el-ʿİber, III, 299; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 192-194; Safedî, el-Vâfî, IV, 174; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 350-352; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), IV, 153-158; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 209-255; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 197-199; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 235-236; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 109-111; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 327-328; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 208; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 314-316; II, 161-163; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1959, s. 8; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 413, 532; II, 3-4; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 317-318; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Ömer), I, 308-323; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, II, 353-354; Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, s. 222-223; Münâvî, el-Kevâkib, II, 110-115; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 92, 116, 220, 260, 399, 438, 453, 883; II, 1027, 1081, 1143, 1158, 1219, 1359, 1360, 1590, 1780, 1817, 1855, 1985; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 301-302; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 289-290; Serkîs, Muʿcem, I, 164-165; Brockelmann, GAL, I, 554-555; Suppl., I, 766-768; Îżâḥu'l-meknûn, I, 84, 167, 631; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 22; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 171-173; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, III, 57-58; Müneccid, Muʿcem, II, 97; III, 29-30; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 45; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 287-288; Mahmûd el-Hâlidî, el-Uṣûlü'l-fikriyye li'ṡ-ṡeḳāfeti'l-İslâmiyye, Amman 1983, s. 663-667; Abdülkerîm Osman, Meʿâlimü'ṡ-ṡeḳāfeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 394-398; Münîr Sultân, Menâhic fî taḥlîli'n-naẓmi'l-Ḳurʾânî, İskenderiye 1990, s. 125-157; Muhammed ez-Zühaylî, el-ʿİz b. ʿAbdisselâm, Dımaşk 1992; Mahmûd Şelebî, Ḥayâtü Sulṭâni'l-ʿulemâʾ el-ʿİz b. ʿAbdisselâm, Beyrut 1992; Abdülmünʻim el-Hâşimî, el-ʿİz b. ʿAbdisselâm sulṭânü'l-ʿulemâʾ, Beyrut 1993; Sayyid Rizwan Ali, "Two Great Contemporaries of

Thirteenth Century A.D.: Sultān al-‘Ulama al-‘Izz Ibn al-Salām and Ibn ‘Arabī”, IC, XLV/3 (1971), s. 193-201; E. Chaumont, “al-Sulamī”, EI^{2} (İng.), IX, 812-813; Nâsır Güzeşte, “İbn ʿ Abdisselâm”, DMBİ, IV, 194-195.

H. Yunus Apaydın

İBN ABDÜSSELÂM ed-DER‘Î

(ابن عبد السلام الدرعيّ)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Abdillâh en-Nâsırî ed-Der‘î (ö. 1239/1823)

Seyahatnâme sahibi Faslı âlim ve mutasavvıf.

Merakeş'in batısındaki Der‘a'da doğdu. Der‘a civarında Temgrût'ta Şâzeliyye'nin bir kolu olan Nâsıriyye tarikatını ve zâviyesini kuran İbn Nâsır ed-Der‘î'nin (ö. 1085/1674) ahfadındandır. Bu sebeple İbn Nâsır olarak da anılır. Der‘a'da ve daha sonra Fas'ta ilim tahsil etti. Cessûs lakabıyla tanınan Sîdî Muhammed b. Kāsım, Ebü'l-Hasan el-Bennânî, İbn Sûde et-Tâvüdî, Muhammed b. Ahmed el-Hudaykî es-Sûsî, Muhammed b. Ebü'l-Kāsım er-Rabâtî, Ahmed b. Muhammed el-Verzâzî ve Sîdî İdrîs b. Muhammed el-Irâkī el-Fâsî gibi hocalardan öğrenim gördü ve icâzet aldı. Birinci hac yolculuğu sırasında görüştüğü Ahmed ed-Derdîr, Muhammed b. Ali es-Sabbân gibi âlimler yanında Mısır'da ziyaret ettiği Murtazâ ez-Zebîdî de kendisine icâzet verdi (1196/1782).

Hadis ilminde "hâfız" olan İbn Abdüsselâm Fas'ın en büyük fıkıh ve hadis âlimlerinden biriydi ve ders halkasında Afrika'nın çeşitli bölgelerinden gelerek Nâsıriyye Zâviyesi'nde kalan birçok öğrenci bulunuyordu. Yetiştirdiği öğrencilerin en tanınmışı, Libya'nın Berka bölgesinde Senûsiyye tarikatını kuran Şeyh Muhammed b. Ali es-Senûsî'dir.

Fas Sultanı Mevlây Süleyman iki defa hacca giden İbn Abdüsselâm'a çok itibar etmiş ve bu yolculuklarında onunla Mısır, Mekke ve Medine ulemâsına verilmek üzere kıymetli hediyeler göndermiştir. İbn Abdüsselâm'ın hacca ilk gidişi 1196 (1782), ikincisi 1211 (1797) yılına rastlar. Her iki seferinde de Faslı âlimler, tüccarlar ve sanat erbabı ile birlikte yola çıkmış ve bu yolculuklarında iki ayrı seyahatnâme yazmıştır. İbn Abdüsselâm 12 Safer 1239 (18 Ekim 1823) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. el-Mezâyâ fîmâ ḥades̱e mine'l-bidaʿ bi-Ümmi'z-zevâyâ. Müellif bu eserinde Nâsıriyye Zâviyesi'nde cereyan eden şeriata aykırı hadiselerden bahseder ve mütevelli olan amcasının oğlu Ali b. Yûsuf b. Nâsır ed-Der'î'yi eleştirerek altmış kadar bid'atı sıralayıp bunlardan vazgeçilmesini ister (yazma nüshaları için bk. İbn Sûde, I, 57). 2. er-Riḥletü'l-Ḥicâziyyetü'l-kübrâ. İbn Abdüsselâm bu eserinde birinci hac yolculuğu sırasında (1781-1785) gördüğü şehirleri, halkları ve şahit olduğu hadiseleri anlatır; yolda ve Kahire, Mekke, Medine gibi merkezlerde tanıştığı ulemâdan bahseder. Müellif eserinde ayrıca, kendisi gibi Fas'tan yola çıkarak hacca giden Ebû Muhammed el-Abderî'nin er-Riḥletü'l-Maġribiyye'si ve Ebû Sâlim el-Ayyâşî'nin er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye'siyle (Mâʾü'l-mevâʿid) diğer bazı eserlerden alıntılar yapar. Eserin yazma nüshası Rabat'taki el-Hizânetü'l-âmme'de bulunmaktadır (nr. 5658). 3. er-Riḥletü'ṣ-ṣuġrâ. İkinci hac yolculuğunda (1796-1797) kaleme alınan bu seyahatnâmenin müellif hattıyla olan nüshası Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme'de Kettâniyye bölümünde bulunmaktadır (Hamed el-Câsir, s. 37). Abbas b. İbrâhim'in kısa bir özetini verdiği büyük seyahatnâme ile (el-İʿlâm, VI, 196-217) küçük seyahatnâme Hamed el-Câsir tarafından muhtasar olarak yayımlanmıştır (bk. bibl.). 4. Şerḥu Erbaʿîne ḥadîs̱en. Müellifin, hocalarından İbnü'l-Cevherî'nin zulmü terketmek hususunda derlediği kırk hadise yaptığı bir şerhtir (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 137). 5. en-Nevâzil. İki cilt halinde bir fetva kitabıdır (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, Celâvî, nr. 1054). 6. Ḳatʿu'l-vetîn mine'l-mârıḳ fi'd-dîn. Hür bir kimsenin köle gibi satılamayacağına dair bir risâledir (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1541, vr. 107-115). 7. Künnâşe. Hocalarından aldığı veya talebelerine verdiği icâzetnâmeleri ihtiva etmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 845).

BİBLİYOGRAFYA

Abdühay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, Fas 1347, II, 678-680, 820, 843-848; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 381; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 170; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 56-57; II, 349-350, 465; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VI, 192-217; Hamed el-Câsir, Eşherü reḥalâti'l-ḥac, Riyad 1402/1982, s. 27, 35-43; Ziriklî, el-Aʿlâm

(Fethullah), VI, 206; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’n-Nâṣıriyye, Muhammediyye 1405/1985, s. 20-24; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Nâṣır”, DMBİ, V, 16; “İbn Nâṣır”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 395.

Mustafa L. Bilge

İBN ABDÜSSELÂM el-HEVVÂRÎ

(ابن عبد السلام الهوّاري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Yûsuf el-Hevvârî (ö. 749/1348)

Mâlikî fakihi.

676 (1277) yılında Tunus yakınlarındaki Münestîr köyünde doğdu. Bundan dolayı Münestîrî nisbesiyle de anılır. Ebü'l-Abbas el-Batranî, Ebû Abdullah İbn Hârûn ve

İbn Cemâa'dan ilim tahsil etti. Şemmâiyye ve Unukulcemel medreselerinde ders verdi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Kādî İbn Haydere, İbn Haldûn, İbn Arafe el-Vergammî ve Muhammed b. Saîd er-Ruaynî gibi âlimler bulunmaktadır. Mâlikî mezhebinde tercih ehli âlimlerden olan İbn Abdüsselâm 734 (1334) yılında Tunus'ta başkadılık (kādılcemâa) görevine getirildi ve bu görevini 22 Receb 749 (16 Ekim 1348) tarihinde vefatına kadar sürdürdü.

Eserleri. 1. Tenbîhü'ṭ-ṭâlib li-fehmi elfâẓi Câmiʿi'l-ümmehât li'bni'l-Ḥâcib (Tenbîhü'ṭ-ṭâlib li-fehmi kelâmi'bni'l-Ḥâcib, Şerḥu Câmiʿi'l-ümmehât). Mâlikî fakihlerinin ileri gelenlerinden İbnü'l-Hâcib'in Câmiʿu'l-ümmehât (el-Muḫtaṣar) adlı eserinin en önemli şerhlerinden olup Fas'ta Hizânetü'l-Karaviyyîn'de (nr. 408, 409, 410) eksik bazı nüshaları bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, I, 373). 2. Dîvânü fetâvâ (Fetâvâ; bk. a.g.e., II, 318).

BİBLİYOGRAFYA

Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 161-163; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 329-330; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil

Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 354; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 133; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-İbtihâc, Trablus 1408/1989, II, 406; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 155-156; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 210; Brockelmann, GAL, I, 373; II, 318; Îżâḥu'l-meknûn, I, 351; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 77; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 171; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 241; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 391-394; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 325-328.

M. Kâmil Yaşaroğlu

İBN ABDÜSSELÂM el-MENÛFÎ

(ابن عبد السلام المنوفيّ)

Ebü'l-Hayr Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Menûfî (ö. 931/1525)

Şâfiî fakihi.

14 Rebîülevvel 847 (12 Temmuz 1443) tarihinde Aşağı Mısır'daki Menûf şehrinde doğdu. Bazı kaynaklarda künyesi Ebü'l-Abbas olarak geçmektedir. Öğrenim hayatına babasından aldığı derslerle başladı. Kur'ân-ı Kerîm'in yanında Cemmâîlî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm'ını, Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ünü ve İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'sini ezberledi. Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî ve Celâl el-Bekrî gibi meşhur fakihlerden fıkıh okudu. Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî'den hadis dinledi. Ayrıca Bedreddin Hasan b. Ali b. Muhammed el-A'rec, Muhammed b. Kāsım b. Ali ve Zeynüddin Abdürrahîm b. İbrâhim el-Ebnâsî gibi âlimlerden ders aldı. Hac için gittiği Mekke'de bir müddet ikamet ederek Mekke Kadısı Burhâneddin İbn Zahîre'nin derslerine katıldı. Şerefeddin Zâviyesi'nde hadis dersleri verdi. Fıkıh, hadis, tarih, nahiv gibi ilim dallarında eser verecek bir seviyeye ulaşan İbn Abdüsselâm, Menûf ve Kahire kadılıklarında Zekeriyyâ el-Ensârî'ye niyâbette bulundu.

Eserleri. 1. el-Feyżü'l-medîd fî aḫbâri'n-Nîli's-saʿîd. Nil nehrinin tarihi ve özelliklerini konu alan, aynı zamanda döneminde Nil'le ilgili rivayetleri ve halk inanışlarını yansıtan dört bölümlük bir eser olup birinci bölümün ilk üç faslı M. Bargès tarafından Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ mine'ḍ-Ḍavʾi'l-lâmiʿ. Hocası Sehâvî'nin eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ adlı biyografik eserinden seçmeleri ihtiva eder (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1012). 3. en-Naṣîḥa bimâ ebdethü'l-ḳarîḥa. Tasavvufî bir eserdir (bu eserlerin yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 43, 380; Suppl., II, 406).

Müellifin, kaynaklarda adı geçmekle birlikte günümüze ulaştığı tesbit

edilemeyen ve çoğu belli bir konuya tahsis edilmiş risâle mahiyetinde olduğu anlaşılan diğer eserlerinin başlıcaları şunlardır: en-Nuḫbetü'l-ʿArabiyye fî ḥalli el-fâẓi'l-Âcurrûmiyye, Teẕkiretü'l-ʿâbid fî şerḥi Muḳaddimeti'z-Zâhid, el-İḳnâʿ fî şerḥi Muḫtaṣari Ebî Şücâʿ, İbtihâcü'l-ʿayn bi-ḥükmi'ş-şürûṭ beyne'l-mütebâyiʿayn, el-Ḫavâṭırü'l-fikriyye fî fetâva'l-Bekriyye, Refʿu'l-melâme bi-maʿrifeti şürûṭi'l-imâme, İrşâdü'n-nâsiki'l-müteżarriʿ ilâ menâsiki'l-mütemettiʿ, İʿlâmü'l-maġrûr bi-baʿżi aḥvâli'l-mevt ve'l-ḳubûr, el-Lafẓü'l-mükerrem bi-ḫaṣâʾiṣi'n-nebî ṣalla'llāhu ʿaleyhi ve sellem, İnʿâmü'l-ḫâlıḳ bi-ziyâreti ḫayri'l-ḫalâʾiḳ, Terġībü's-sâmiʿ fi'ṣ-ṣalât ʿalâ ḫayri'ş-şâfiʿ.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 181-182; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 154; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1089, 1304; Flügel, Handschriften, II, 345-346; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 140-141; Serkîs, Muʿcem, II, 1807; Brockelmann, GAL, II, 43, 380; Suppl., II, 406; Îżâḥu'l-meknûn, I, 9; II, 315, 386; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), VI, 20-21; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 221-222; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 150-151; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 75; Muhammed Cemâleddin eş-Şürbâcî, Ḳāʾime bi-evâʾili'l-maṭbûʿati'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-Kütüb, Kahire 1383/1963, s. 81; C. Zeydân, Âdâb, III, 314; M. Bargès, "Les sources du Nil", JA, III. seri, III (1837), s. 97-164; IX (1840), s. 101-131; IV. seri, VII (1846), s. 485-521.

H. Yunus Apaydın

İBN ABDÜSSEMÎ‘

(ابن عبد السميع)

Ebû Tâlib Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdissemî‘ el-Kureşî el-Hâşimî el-Vâsıtî (ö. 621/1224)

Hadis ve siyer âlimi.

10 Ramazan 538’de (17 Mart 1144) doğdu. Kur’an öğrenimine Vâsıt’ta başladığına göre (Münzirî, III, 114) burada doğduğu söylenebilir. Başlıca Kur’an hocaları Ebü’s-Saâdât Ahmed b. Ali b. Halîfe ve kıraat âlimi İbnü’t-Tahhân’dır. Yine Vâsıt’ta dedesi Ebü’l-Muzaffer Abdüssemî‘, Ebü’l-Mufaddal Muhammed b. Muhammed b. Ebû Zenbeka, Ebü’l-Hasan İbn Negūbâ ve Şâfiî fakihi Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bûkī gibi şahsiyetlerden hadis dinledi. Bağdat’ta Sa‘dullah b. Hamdî, Ebü’l-Muzaffer Hibetullah b. Ahmed İbnü’ş-Şiblî, İbnü’l-Battî diye anılan Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülbâkī, Ebû Ya‘lâ Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Ferrâ, Ebü’l-Hasan Ali b. Abdurrahman İbn Tâcülkurrâ gibi âlimlerin derslerine katılarak hadis öğrenimini sürdürdü.

Vâsıt’ta hadise dair pek çok eseri tedrîs eden, bu arada İbn Negūbâ’dan dinlediği Müsedded b. Müserhed’in el-Müsned’ini okutan İbn Abdüssemî‘in talebeleri arasında Ebü’t-Tâhir İbnü’l-Enmâtî, Abdüssamed b. Ebü’l-Ceyş, İbnü’d-Dübeysî ve İzzeddin el-Fârûşî gibi âlimler sayılabilir. İbn Nukta onun sika, bilgisine ve kaynaklarına güvenilir bir âlim olduğunu söylerken İbnü’d-Dübeysî ve Zehebî de kendisi ve başkaları için çok şey yazdığını belirtmişler, sika olduğu görüşüne katılmışlardır. İbnü’l-Cezerî İbn Abdüssemî‘in ayrıca iyi bir mukrî olduğunu kaydetmiştir. Faziletli bir kişiliğe sahip olduğu belirtilen İbn Abdüssemî‘ 6 Muharrem 621’de (29 Ocak 1224) Vâsıt’ta öldü ve şehrin batısında Verrâkīn mahallesinde defnedildi.

Eserleri. İbn Abdüssemî‘in günümüze ulaşan tek eseri Lübâbü’l-menḳūl fî şerefi (fežâʾili)’r-Resûl adını taşımaktadır. Eser üç bölüme ayrılmış olup her

bölüm on fasıldan meydana gelmektedir. Birinci bölümde Resûl-i Ekrem'in nesebi ve yaratılış özelliklerinden, peygamberliğine delâlet eden işaretlerle önceki kitapların onu müjdelemesinden bahsedilmiş, ikinci bölümde peygamberlikten evvelki yaşayış tarzı, doğruluğu, kötü şeylerden sakınması, kendisine gaipten ilk hitapların gelmesi, peygamberliğini açıklayıp insanları davet etmesi, hanımları, çocukları ve

diğer akrabaları, müşriklerin ona eziyetleri ve güzel ahlâkı hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde Hz. Peygamber'in hicreti, gönderdiği seriyyeler, mûcizeleri, gayba ve geleceğe dair verdiği haberlerin vâki olması, Allah'ın Kur'an'da onun hakkındaki bazı övgüleri, tebliğ ettiği dinin ve ümmetinin fazileti gibi konular ele alınmıştır. Eserde yer alan bilgiler çeşitli kaynaklardan isim zikredilerek nakledilmiş, ancak senedler çıkarılmıştır. Eserin 616 (1219) yılında istinsah edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Kılıç Ali Paşa, nr. 270, 216 varak), 1011 (1602) tarihli diğer bir nüshası da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1072) bulunmaktadır. İbn Abdüssemî'in ayrıca Feżâʾilü'l-eyyâm ve'ş-şühûr, Taʿbîrü'r-rüʾyâ ve en-Nuḫab fi'l-ḫuṭab adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nukta, et-Taḳyîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 345; İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (Hatîb, Târîḫu Baġdâd içinde), s. 243-244; Münzirî, et-Tekmile, III, 114; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 185-187; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1191-1192; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 377; Brockelmann, GAL Suppl., II, 932.

Tayyar Altıkulaç

İBN ABDÜŞŞEKÛR

(bk. BİHÂRÎ).

İBN ABDÜZZÂHİR

(ابن عبد الظاهر)

Ebü'l-Fazl Muhyiddîn Abdullāh b. Abdizzâhir b. Neşvân es-Sa'dî er-Ravhî el-Cüzâmî (ö. 692/1293)

Bahrî Memlükleri döneminin ünlü kadı, münşî, şair ve tarihçisi.

620'de (1223) Kahire'de doğdu. Abdülmelik b. Mervân'ın Filistin emîri Ravh b. Zinbâ' el-Cüzâmî'nin soyundan gelen kıraat ve nahiv âlimi Ebû Muhammed Reşîdüddin Abdüzzâhir'in oğludur. Hayatının yaklaşık ilk kırk yılı hakkında fazla bilgi yoktur. Kaynaklar sadece tahsilini Kahire'de yaptığını, Ca'fer el-Hemdânî, Abdullah b. İsmâil b. Ramazan ve Yûsuf b. Mahîlî ve diğer bazı âlimlerden dinî ilimler okuyup onlardan hadis rivayet ettiğini ve özellikle fıkıh, hadis ve lugat ilimleriyle edebiyat alanında büyük şöhret kazandığını yazar; talebeleri ve kendisinden hadis nakledenler arasında da Birzâlî, İbn Seyyidünnâs ve Ebû Hayyân Esîrüddin'in isimlerini verir.

İbn Abdüzzâhir, Arap dili ve edebiyatı alanında temayüz etmesi sebebiyle zamanın idarecilerinin dikkatini çekmiş olmalıdır. Nitekim Bahrî Memlükleri'nin ilk yıllarından itibaren Dîvân-ı İnşâ'da görevlendirilmiştir. Ne zaman çalışmaya başladığı belli değilse de bizzat kendisinin, Sultan Kutuz'un Moğollar'la savaşmak için Suriye'ye düzenlediği sefere katıldığını ve büyük emîrlerle birlikte olduğunu söylemesinden (er-Ravżü'z-zâhir, s. 64) 1260 yılında görevi başında bulunduğu anlaşılmaktadır. Sultan Kutuz'un yerine geçen I. Baybars onu "sâhibü Dîvân-ı İnşâ" unvanıyla bu divanın reisliğine getirmiştir. Baybars zamanında yazdığı ilk önemli resmî yazı sultanın Altın Orda Hanı Berke'ye gönderdiği mektuptur. İbn Abdüzzâhir bundan sonra Baybars adına, bir kısmı kendi eserleriyle günümüze ulaşan çok önemli resmî yazılar kaleme almıştır. Bunların en önemlilerinden biri 29 Zilhicce 660 (14 Kasım 1262) veya 8 Muharrem 661 (22 Kasım 1262) tarihinde Baybars'ın, daveti üzerine Kahire'ye gelen Abbâsî ailesinden Hâkim-Biemrillâh Ahmed'e biat ettiği

ve ondan sultanlık menşuru aldığı merasimde okuduğu hutbenin metnidir. Halife ilân edilen Ahmed'in Abbâsî hânedanından olduğunu belgeleyen Kadı Tâceddin Abdülvehhâb tarafından hazırlanmış şecereyi de o okumuştur. Aynı yıl içinde Habeş ve Moğol hükümdarlarına gönderilen mektupları da yazan İbn Abdüzzâhir, Emîr Kemâleddin b. Şît ile beraber Akkâ melikinden sultana sadakat yemini almaya gittiyse de bunu başaramadan geri döndü. 662 (1264) yılında Sultan Baybars'ın oğlu el-Melikü's-Saîd'i veliaht tayin ettiğine dair taklidini, 674 (1276) yılında da veliaht ile Emîr Seyfeddin Kalavun'un kızı arasında kıyılan nikâh akdiyle ilgili mukaveleyi kaleme aldı ve törende bizzat okudu. Sultanın diğer hükümdarlar ve kendi devlet ricâliyle yaptığı her türlü yazışmayı kaleme alan İbn Abdüzzâhir'in sanatlı nesir (inşâ) alanında örnek gösterilen önemli yazılarından biri de Nûbe'nin fethini müjdeleyen Emîr Şemseddin Aksungur'a gönderilen tebriknâmedir.

Kalkaşendî'nin, Baybars zamanında Dîvân-ı İnşâ'da görev yapan "kâtibü'd-dest" veya "kâtibü'd-derc" unvanlı üç münşîden biri ve onların başkanı olduğunu söylediği İbn Abdüzzâhir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 104), bazı tarihçilere göre Sultan Kalavun (1279-1290) tarafından kâtibü's-sırlığa getirilmiştir (İbn İyâs, I, 348, 372; Makrîzî de ondan kâtibü's-sır olarak bahseder). Ancak bazı tarihçiler, İslâm dünyasında ilk defa Kalavun tarafından kurulduğunu söyledikleri bu önemli kadroya İbn Abdüzzâhir'in değil onun oğlu Fethuddin'in getirildiğini kabul etmektedirler. Bunlardan İbn Tağrîberdî, konuyu geniş bir şekilde inceleyerek bu görevin İslâm devletlerinde ilk defa Memlükler'de ve Kalavun'un bu icraatıyla ortaya çıktığını ve ihdasının sebebini delilleriyle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre I. Baybars zamanında sultan adına devâdâr tarafından İbn Abdüzzâhir'e yazdırılan bir mersûmda (menşur, ferman) geçen rakamlar iltibasa yol açmış, sultanın bu yanlışı kâtibine yakıştıramadığını söylemesi üzerine İbn Abdüzzâhir hatanın kendisinden değil onu yazdırandan kaynaklandığını, çünkü kendisinin devâdârın söylediklerini aynen yazdığını belirtmiştir. Kâtibini haklı gördüğü anlaşılan Baybars, bu gibi durumlara meydan vermemek için sultan adına yazılacak yazıların vezir veya devâdârı araya koymadan doğrudan sultan tarafından yazdırılmasının doğru olacağını ifade etmiş, ancak bu niyetini gerçekleştiremeden ölmüştür. Bu olay sırasında Baybars'ın yanında bulunan Kalavun, tahta oturunca onun düşüncesini hayata

geçirerek Fethuddin İbn Abdüzzâhir'i kitâbetü's-sır adını verdiği bu göreve getirmiştir. O tarihten itibaren sultan adına yazılacak her türlü yazı bizzat sultan tarafından yazdırılmış, böylece yanlışlıklar önlendiği gibi asıl önemlisi, yazılanların sultanla kâtip arasında gizli kalması temin edilmiştir (İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 333-334). Bu konudaki ihtilâf, sır kâtipliği müessesesini ortaya çıkaran sebepten ziyade bu göreve getirilen ilk şahsın baba veya oğul İbn Abdüzzâhir'den hangisi olduğu hakkındadır. Her ikisinin de bu tayinden sonraki yıllarda, Fethuddin'in daha önce vuku bulan ölümüne (691/1292) yakın bir zamana kadar Dîvân-ı İnşâ'da birlikte çalışmaya devam etmesi ihtilâfı kuvvetlendirmiştir. Bu ihtilâfın çözümü hususunda çağdaş tarihçiler, oğul İbn Abdüzzâhir'in ilk sır kâtibi olduğu fikrinin daha ağır bastığını hissettirseler de kesin görüş belirtmemişlerdir. Ancak Fethuddin'in gerek şöhret gerekse sultana yakınlık itibariyle babasından daha ileride bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Tağrîberdî, bu görevin İslâm dünyasında ilk defa Kalavun tarafından ihdas edildiğini açıklarken Resûlullah zamanından itibaren kâtiplerin bulunduğunu, ancak gerek Hz. Peygamber'in kâtiplerinin gerekse bu görevin ihdasına kadar geçen uzun dönemde hüküm süren İslâm devletlerinde resmî yazışmaları yürüten divan kâtiplerinin durumunu bundan ayırarak söz konusu görevin sultanla doğrudan muhatap olma yönüne dikkat çekmektedir. Öte yandan Taberî, görevlerinin mahiyeti hakkında bilgi vermemekle birlikte Abbâsî halifelerinden Mehdî-Billâh zamanında (775-785) kâtibü's-sır unvanını taşıyan kâtiplerin varlığından bahsetmektedir (Târîḫ, VIII, 173). Bunu dikkate alarak Kalavun'un tayininin Mısır ve Kuzey Afrika İslâm devletleri için ilk uygulama olduğunu düşünmek de mümkündür.

İbn Abdüzzâhir, 679 (1280) yılında Sultan Kalavun'un oğullarından el-Melikü's-Sâlih Alâeddin'i, onun ölümü (687/1288) üzerine de diğer oğlu el-Melikü'l-Eşref Halîl'i veliaht tayin ettiğini belgeleyen taklidlerini yazdı; birinci veliahdın ölümü dolayısıyla nâiblere gönderilen yazıyı da o kaleme almıştı. Kalavun önemli devlet işlerinde İbn Abdüzzâhir'den yararlanıyordu ve Moğollar'la savaşmak için Halep istikametinde sefere çıkarken de veliaht oğluna yardımcı olarak onu bırakmıştı. Kısa bir süre Dımaşk'ta kalan İbn Abdüzzâhir, Sultan el-Melikü'l-Eşref Halîl zamanında da (1290-1293) makamını ve itibarını korudu.

İbn Abdüzzâhir doğup yaşadığı Kahire'de öldü ve Karâfetüssuğra semtinde

sağlığında yaptırmış olduğu türbeye defnedildi; türbe ölümünden dokuz yıl önce oğlu Fethuddin tarafından kendisi için inşa ettirilen caminin yanında idi. Fâtımî dönemi Kahiresinin merkezî muhitindeki evinin bulunduğu sokağa ölümünden sonra onun adı verilmiştir (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 40).

Zamanın önemli kadı, şair, edip ve tarihçilerinden olan İbn Abdüzzâhir kitâbet sanatında, hakkında kitap yazdığı Kādî el-Fâzıl geleneğini devam ettirdi ve resmî yazışmalarda "et-tarîkatü'l-Fâzıliyye" adıyla bilinen bu ekolü güçlendirdi. Kitâbet alanında büyük şöhret kazandı; sultan adına yazdığı mektup, taklid, mersûm, vesika, tebriknâme ve diğer resmî yazılarda veya şahsî teliflerinde edebî sanatları büyük bir ustalıkla kullanıyordu. Yazılarını bedîî üslûplar uygulayarak ve aralara ıstılahlar, âyetler, şiirler serpiştirerek süslemiştir. Sanat ve şiir değeri bakımından nazmının, mâna ve belâgat yönünden de nesrinin emsalsiz olduğu rivayet edilir. Yazılarında cinâs-ı ma'kûs ve tevriye sanatlarının en zorlarını kullanmıştır. Şiire nesir kadar hâkim idi; sultanlar ve oğulları hakkında mersiyeler yazmış, bazı fetihler ve önemli hadiseler dolayısıyla duygularını nazma dökmüştür. Bir divan sahibi olan İbn Abdüzzâhir'in dostlarıyla mektup ve tebrik teâtisini daima manzum yaptığı bilinmektedir. İbn Abdüzzâhir ve oğlu Fethuddin, resmî yazışmalarda daha sonraki kâtipler tarafından da kullanılan yeni ıstılahlar tesbit etmişlerdi. Onların geleneği Memlükler'in yıkılışına kadar sürdürülmüştür. İbn Abdüzzâhir, aklâm-ı sitteden kalemü'r-rikā'da da kendine mahsus güzel bir tarza sahip bulunuyordu.

İbn Abdüzzâhir aynı zamanda dönemin önde gelen tarihçilerinden biridir ve saltanat yıllarında görev yaptığı I. Baybars, Kalavun ve el-Melikü'l-Eşref Halîl'in müstakil tarihlerini yazmakla Memlükler tarihine yeri doldurulmaz bir katkıda bulunmuştur. Moğollar'a ve Haçlılar'a karşı kazanılan zaferlerle süslenmiş Bahrî Memlükleri'nin en güçlü zamanı hakkındaki bu eserlerinde doğrudan katıldığı olayları kendi müşahedelerine dayanarak anlatmıştır. Büyük bir kısmını bizzat yazdığı resmî vesikaların pek çoğunu eserlerine alarak ve yine bulunduğu mevki dolayısıyla diğer tarihçilerin zor ulaşacağı başka resmî belgelerden de faydalanarak bu üç hükümdarın dönemleri için en önemli kaynakları meydana getirmiştir. İlk defa onun kitaplarına aldığı belgeler daha sonraki tarihçilerin başlıca malzemesini oluşturmuştur. Safedî, Şâfi' b. Ali el-Askalânî, Kalkaşendî, Makrîzî, Sehâvî, İbn

Tağrîberdî, İbn İyâs gibi Memlükler dönemi Mısır tarihçileri onun eserlerinden büyük ölçüde faydalanmışlardır.

Eserleri. 1. er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir. I. Baybars hakkında yazılan bu eserin iki nüshası zamanımıza ulaşmıştır. British Museum'daki eksik bir nüshası Fâtıma Sâdık tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Baybars I of Egypt, Dacca 1956). Daha sonra Abdülazîz el-Huveytır, bu nüsha ile Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan diğer nüshayı (Fâtih, nr. 4394) esas alarak eserin tenkitli neşrini yapmıştır (Riyad 1396/1976). er-Ravżü'z-zâhir yazıldıktan kısa bir süre sonra Şâfi' b. Ali el-Askalânî (ö. 730/1330) tarafından ihtisar edilmiş ve Ḥüsnü'l-menâḳıbi's-sırriyyeti'l-müntezeʿa mine's-Sîreti'ẓ-Ẓâhiriyye adını taşıyan bu ihtisar da yine Abdülazîz el-Huveytır tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1976). 2. Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-ʿuṣûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manṣûr. Kalavun ve dönemi hakkındaki eser günümüze içinde müellif adı bulunmayan eksik bir nüsha halinde ulaşmıştır. Bu nüshanın tahkikli neşrini yapan Murâd Kâmil ile (Kahire 1961) çalışmalarından faydalandığı diğer bazı müellifler kitabın İbn Abdüzzâhir'e ait olduğu kanaatindedirler. Eser 681 (1282) yılından Kalavun'un vefatına kadar geçen dönemi ele almaktadır. Murâd Kâmil, Kalavun dönemini bir bütün halinde verebilmek maksadıyla eksik olan 678-680 (1279-1281) yılları arasına ait kısmı İbnü'l-Furât'ın tarihinden istifade ederek tamamlamıştır. Yazdığı mukaddimede de müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermiş, ayrıca neşrine Memlükler'in kuruluşu, İslâm dünyasında Memlük sisteminin ortaya çıkışı ve Kalavun'un biyografisi hakkında bir inceleme eklemiştir (s. 35-52). 3. el-Elṭâfü'l-ḫafiyye mine's-sîreti's-sulṭâniyye el-Eşrefiyye. el-Melikü'l-Eşref Halîl döneminin tarihi olan eserin elde bulunan 690-691 (1291-1292) yıllarına ait üçüncü cüzü Moberg tarafından İsveççe tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Lund 1902). 4. er-Ravżatü'l-behiyyetü'z-zâhire fî ḫıṭaṭi'l-Muʿizziyyeti'l-Ḳāhire. Fâtımî dönemi Kahiresi hakkında yazılan ilk topografik eser (hıtat) olup bugüne ulaşan tek nüshası Eymen Fuâd Seyyid tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1996). İbnü'd-Devâdârî, İbn Dokmak, Kalkaşendî, Makrîzî ve İbn Tağrîberdî gibi daha sonraki tarihçiler

bu eserden geniş şekilde istifade etmişlerdir. Özellikle Makrîzî'nin Mısır ve Kahire topografyası üzerine yazdığı ünlü el-Ḫıṭaṭü'l-Maḳrîziyye'sinin yetmişten fazla yerinde bu kitaba atıfta bulunduğu görülür. 5. ed-Dürrü'n-

nażîm min teressüli ʿAbdirraḥîm (el-Ḳāḍî el-Fâżıl). İbn Abdüzzâhir'in inşâ sanatında takip ettiği ekolün kurucusu Kādî el-Fâzıl Abdürrahîm b. Ali el-Beysânî'nin edebî sanatlara yoğun şekilde yer verdiği inşâ usulü ile edebî mektuplarından örneklerin yer aldığı eseri Ahmed Bedevî yayımlamıştır (Kahire 1959). 6. Dîvânü'l-Ḳāḍî Muḥyiddîn ʿAbdillâh b. ʿAbdiẓẓâhir. Garîb Muhammed Ali Ahmed tarafından neşredilmiştir (Kahire 1410/1990).

İbn Abdüzzâhir, o dönemlerin resmî haberleşmelerinde önemli bir yeri olan posta güvercinleri hakkında da bir çalışma yapmış, ancak Temâʾimü'l-ḥamâʾim adını taşıyan eseri günümüze ulaşmamıştır. Fakat Kalkaşendî ve Makrîzî gibi tarihçilerin posta güvercinleri konusunda ondan faydalandıkları bilinmektedir. Kaynaklar İbn Abdüzzâhir'in en-Nücûmü'd-dürriyye fi'ş-şuʿarâʾi'l-Mıṣriyye, Taḥarri'ṣ-ṣavâb fî-tehẕîbi'l-kitâb, Muḫtaṣaru Sîreti'l-Meʾmûn el-Baṭâʾiḥî ve Maḳāme (Mısır ve Nil hakkında) adlı dört eserinden daha bahsetmektedir.

İbn Abdüzzâhir'in oğlu, aynı zamanda mesai arkadaşı ve hatta bazı tarihçilere göre âmiri olan Fethuddin Muhammed 638 (1240) yılında Kahire'de doğdu. Medrese tahsilini burada tamamladıktan sonra I. Baybars zamanında babasının başkanlığındaki Dîvân-ı İnşâ'da kâtipliğe başladı. Kısa sürede zekâsı, dirayeti ve gayretiyle dikkat çekerek Sultan Kalavun tarafından, bazı tarihçilere göre İslâm devletlerinde ilk defa ihdas edilen kâtibü's-sır kadrosuna tayin edildi. Onun İslâm döneminin ilk sır kâtibi olduğundan emin olan İbn Tağrîberdî'ye göre aynı dairede çalışan babası ilim ve inşâ ile meşgulken Fethuddin siyasî ve idarî işlerde öne geçti; hatta Kalavun ona vezirinden daha fazla değer veriyordu. Görevini el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun zamanında da sürdüren Fethuddin aynı şekilde bu hükümdarın da büyük güvenini kazanmış, yakın adamları arasına girmişti. Fethuddin sultanla birlikte gittiği Dımaşk'ta 691 (1292) yılında öldü ve orada Sefhü Kāsiyûn'a defnedildi. Babası gibi şair ve edip olan Fethuddin, bazı tarihçilere göre inşâ sanatında ondan da ileride idi; bir günde emîr ve nâiblere seksen mersûm yazdığı rivayet edilmiştir. Sultan Kalavun'un Humus'ta Moğollar'a karşı kazandığı zafer için kaleme aldığı kasidesi meşhurdur. Öldüğü zaman evrakı arasından, yakalandığı hastalıktan kurtulamayacağını sandığı arkadaşı Tâceddin İbnü'l-Esîr için yazmış olduğu bir mersiye çıkmıştır. Babasının ve hakkında ölümünden önce

mersiye yazdığı arkadaşı Tâceddin’in de onun için birer mersiyeleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü’z-zâhir fî sîreti’l-Meliki’ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 54, 64, 88; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Teşrîfü’l-eyyâm (nşr. Murâd Kâmil), Kahire 1961, neşredenin girişi, s. 35-52; a.mlf., er-Ravżatü’l-behiyye (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1996, neşredenin girişi, s. 1-20; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 173; İbn Şeddâd, Târîḫu’l-Meliki’ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 134-135, 238-239, 244; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer, V, 271, 285; VI, 137, 142, 242; Safedî, el-Vâfî, X, 282; XVII, 257-290; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 179-191; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 320, 331, 334; İbn Dokmak, el-İntiṣâr, Bulak 1310/1893, V, 36, 37; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 104, 137; III, 350, 351, 358; X, 6, 162, 166-173; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 5; II, 40, 231, 324-325; a.mlf., es-Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 477, 516, 571, 598, 623; I/3, s. 682, 684, 766, 787; Aynî, ʿİḳdü’l-cümân (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî), Kahire 1989, III, 122, 144-145, 196-197, 209-210; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 333-334, 338; VIII, 3-4, 35, 38-39; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, II, 76, 211, 219; III, 419-420, 459; V, 222, 251; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 570; II, 317-319; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I, 339, 348-349, 359, 370-372; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 359, 716, 919, 925; II, 1016; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 463; Îżâḥu’l-meknûn, II, 627; Brockelmann, GAL Suppl., I, 551; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 232-233; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 74; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî: el-ʿaṣrü’l-Memlûkî, Beyrut 1989, s. 473-475; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 156-157; P. M. Holt - Syedah Fatıma Sadeque, “Baybars I of Egypt”, BSOAS, XXII/1 (1959), s. 143-145; Pedersen, “İbn Abdüzzâhir”, İA, V/2, s. 695; a.mlf., “Ibn ʿAbd al-Ẓāhir”, EI² (Fr.), III, 701-702; Ebü’l-Hasan Diyânet, “İbn ʿAbdüẓẓâhir”, DMBİ, IV, 196-197; Kâzım Yaşar Kopraman, “Baybars I”, DİA, V, 221-223.

Asri Çubukçu

İBN ÂBİDÎN, Ahmed b. Abdülganî

(ابن عابدين، أحمد بن عبد الغنيّ)

Ahmed b. Abdilganî b. Ömer ed-Dımaşkī (ö. 1307/1889)

Hanefî âlimi.

1238 (1823) yılında Şam'da doğdu. Yetiştirdiği âlimlerle meşhur olan İbn Âbidîn ailesine mensuptur. Gramer, mantık ve edebiyat alanındaki ilk bilgileri Alâeddin el-Âbidîn'den aldı. Amcası Muhammed Emîn Âbidîn ve fakih Hâşim et-Tâcî'den fıkıh ve hadis okudu. Amcazadesi Muhammed Alâeddin ile birlikte uzun süre Saîd el-Halebî'nin derslerine katıldı, ayrıca çevresindeki ilim adamlarından faydalanmaya çalıştı. Devrin meşhur âlimlerinden Ebû Bekir el-Kilâlî ve Muhammed el-Hattî'den çeşitli İslâmî ilimlere dair eserler okudu, katıldığı ilim halkalarında zekâsıyla dikkat çekti.

Bir taraftan klasik İslâmî ilimleri tahsil ederken diğer taraftan tasavvuf çevreleriyle irtibat kuran İbn Âbidîn, Nakşibendî şeyhi Muhammed el-Hânî vasıtasıyla Nakşîliğe ve Halvetî şeyhi Muhammed Mehdî el-Mağribî vasıtasıyla Halvetiyye'ye intisap etti. Daha sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuyarak onun vahdeti vücûd anlayışına meyleden İbn Âbidîn, düşüncelerinin hulûl ve ittihada yol açtığını ileri sürerek İbnü'l-Arabî'ye ve onun şahsında tasavvufa karşı çıkan çevrelerle mücadele etti. Bu sırada tasavvufun mahiyetine dair yazdığı bazı küçük risâlelerde özellikle İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını övdü.

İbn Âbidîn, ilk olarak babasının imam olduğu Verd Camii'nde hatip olarak görevlendirildi, onun ölümünden sonra da caminin imamlığını yürüttü. Bu esnada çeşitli bölgelerden gelen öğrencilere ders vermeye başladı. Kaynaklarda belirtildiğine göre zaruret olmadıkça dışarı çıkmayan ve vaktini eğitim öğretime ayıran İbn Âbidîn, geniş ilmî birikiminden başka özellikle dengeli bir dinî hayat yaşadığı için kısa zamanda tanındı ve bilhassa fıkhî konulardaki derinliğiyle dikkat çekti. Vâdilacem ve Bellân

gibi bazı küçük beldelerde müftülük görevinde bulunduktan sonra sekiz yıl kadar Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın yanında fetva emini olarak çalıştı. Son olarak temyiz meclisi üyeliğine getirildi. 26 Rebîülâhir 1307'de (19 Aralık 1889) Şam'da vefat etti ve Bâbüssagīr'de amcası Muhammed Emîn İbn Âbidîn'in mezarının yakınında defnedildi.

Eserleri. İbn Âbidîn'in akaid, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi konularda yirmiyi aşkın çalışması olup bunların başlıcaları şunlardır: el-Hibâtü'l-ilâhiyye bi'l-ʿaḳīdeti'l-İslâmiyye (Şam müftüsü Mahmûd Hamza'nın el-ʿAḳīdetü'l-İslâmiyye'sine yazdığı şerhtir); el-ʿAḳāʾidü'l-ḳalbiyye (itikadî konuları kelâm ve tasavvuf yönünden ele alan bir eserdir); Risâle fî mesâʾili'l-ʿaḳāʾid (genel akaid konuları yanında özellikle kader ve kazâ meselesine geniş yer verdiği bir çalışmasıdır); Risâle fi'l-kebâʾir;

Şerḥu ḥadîs̱i "iḥfaẓillâhe yaḥfaẓke"; Risâle fi'l-ḥadîs̱ "es-saʿîdü Saʾîd fî baṭni ümmih"; Refʿu'l-iltibâs ʿan buġyeti'n-nâs fî aḥkâmi'ṭ-ṭahâre ve'l-encâs; Şerḥu ʿİlmiḥâl (Şam müftülerinden Emîn el-Cündî'nin ilmihali üzerine yazılan şerhtir); Taḥrîrü'l-aḳvâl fi't-teḫalluṣ min maḥẓûreti'l efʿâl; Mirʾâtü's-süllâk li-mübteġi's-sivâk; Süllemü'l-vüṣûl li'l-felâḥ ve'l-ḫayri'l-mübîn bi-ihdâʾi s̱evâbi'l-aʿmâl li'n-nebî ve'l-müʾminîn; Tebṣıratü's-sâlikîn bi-ḥüsni'l-edeb fî zivâci'n-nebî es-Seyyide Zeyneb; Nes̱rü'd-dürer ʿalâ Mevlidi İbn Ḥacer (İbn Hacer el-Heytemî'nin Muḫtaṣarü'n-niʿmeti'l-kübrâ ʿale'l-ʿâlem bi-mevlidi seyyidi veledi Âdem adlı eserinin şerhidir); Tenbîhu ẕevi'l-İrşâd fî nefyi'l-ḥulûl ve'l-ittiḥâd; ed-Dürrü'l-eclâ bi-şerḥi'd-devri'l-aʿlâ. Son iki eser, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen hulûl ve ittihad anlayışını reddedip onu savunmak amacıyla yazılmıştır. Müellifin bunlardan başka daha çok tasavvuf konularında küçük bazı risâleleri de vardır. Tamamı yazma halinde olan eserlerinin nüshaları Şam Zâhiriyye ve Âl-i Âbidîn kütüphanelerinde bulunmaktadır (M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, s. 15-16).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 147; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 277; Zekî Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Kahire 1963, II, 80; Ahmed Teymur Paşa, Aʿlâmü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Kahire 1387/1967, s. 253-256; Hâlid Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: Târîḫ, Dımaşk 1393/1973, II, 531; M. Edîb Âl-i Takıyyüddin el-Hüsnî, Kitâbü Münteḫabâti't-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Beyrut 1399/1979, II, 702-703; M. Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980, I, 396-397; a.mlf. - Nizâr Abâza, Târîḫu ʿulemâʾi Dımaşḳ, Dımaşk 1406/1986, I, 63-67; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 15-16; Abdülemîr Selîm, "İbn ʿÂbidîn", DMBİ, IV, 168-169.

İlyas Üzüm

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn

(ابن عابدين، محمد أمين)

Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī (ö. 1252/1836)

Son dönem Hanefî fakihlerinin önde gelenlerinden.

1198 (1784) yılında Şam'da doğdu. Hz. Hüseyin'in soyundan olup babaannesi Ḫulâṣatü'l-es̱er müellifi Muhibbî'nin kızıdır. Zühd ve takvâsından dolayı Âbidîn lakabıyla tanınan beşinci dedesi Muhammed Selâhaddin'e nisbetle İbn Âbidîn diye anılmıştır. İbn Âbidîn Şam'da Muhammed Saîd el-Hamevî'den kıraat dersi aldı ve kıraate dair bazı temel metinleri ezberledi. Bu hocasından ayrıca sarf, nahiv ve Şâfiî fıkhı okudu; Şâfiî fıkhına dair ez-Zübed'i ve diğer bazı eserleri ezberledi. Daha sonra Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Akkād'dan aklî ilimleri tahsil edip hadis ve tefsir dersleri alan İbn Âbidîn Hanefî mezhebine geçerek bu hocasından el-Baḥrü'r-râ ͗iḳ, el-Hidâye ve diğer bazı eserleri okudu. Haskefî'nin ed-Dürrü'l-muḫtâr'ını okurken hocasının vefatı üzerine (1222/1807) eserin kalan kısmını hocasının talebesi Muhammed Saîd el-Halebî'nin yanında tamamladı. Akkād onu kendi hocalarının derslerine de götürmüş ve Muhammed el-Küzberî, Ahmed el-Attâr, Muhammed Necîb el-Kalaî ve Muhammed Abdürresûl el-Hindî gibi hocalarından ona icâzet almıştır. İbn Âbidîn, daha on yedi yaşında iken el-Kâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî adlı eseri şerhetti. Hocası Akkād'ın sağlığında Nesemâtü'l-esḥâr, Fetḥu rabbi'l-erbâb, Refʿu'l-iştibâh ʿan ʿibâreti'l-Eşbâh adlı eserleriyle Akkād'ın isnadlarına dair el-ʿUḳūdü'l-le ͗âlî fi'l-esânidi'l-ʿavâlî adlı bir fehrese kaleme aldı.

Akkād vasıtasıyla Kādiriyye, Şeyh Hâlid el-Bağdâdî vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisap eden İbn Âbidîn ayrıca Sâlih el-Füllânî, Muhammed el-Emîr el-Mısrî, Hibetullah el-Ba'lî, Abdülkādir b. İsmâil en-Nablusî ve İbrâhim b. İsmâil en-Nablusî'den ders aldı (hocalarından aldığı bazı icâzetler için bk. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız-Nizâr Abâza, I, 408, 417-418, 427-429). Yetiştirdiği talebeler arasında oğlu İbn Âbidînzâde Alâeddin

Muhammed, Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, Muhammed b. Hasan el-Baytâr, Ahmed İslâmbolî, Abdülkādir el-Halâsî, Ali el-Murâdî, Abdülhalim Molla, Muhammed Câbîzâde ve Muhammed el-Halvânî gibi âlimler sayılabilir. Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey ve müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî de kendisinden icâzet almışlardır.

İbn Âbidîn 1235 (1820) yılında hacca gitti. Müftü Hasan el-Murâdî zamanında fetva eminliği görevinde bulundu. 21 Rebîülâhir 1252 (5 Ağustos 1836) tarihinde Şam'da vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi. Vefat tarihinin 1258 (1842) olarak gösterilmesi (EI2 [İng.], III, 695) doğru değildir.

Eserleri. 1. Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr. Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) Hanefî fıkhına dair Tenvîrü'l-ebṣâr adlı eserine Alâeddin el-Haskefî'nin ed-Dürrü'l-muḫtâr adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. İbn Âbidîn, bir şerh olmasına rağmen oldukça veciz bir üslûpla kaleme alınan ed-Dürrü'l-muḫtâr'ın ibarelerini açıklarken sahih, mutemet, zayıf ve tenkit edilen görüşlere işaret etmiş, hükümlerin delillerini incelemiş, daha önce açıklığa kavuşturulamayan bazı meseleleri çözmeye çalışmıştır. Bu arada başvurduğu eserlerdeki yanlışları da düzeltmiştir. Eserin telifinde hemen bütün Hanefî kaynaklarından faydalanan İbn Âbidîn diğer mezheplerin temel kaynaklarına da müracaat etmiştir. Çeşitli baskıları yapılan Reddü'l-muḥtâr (I-V, Bulak 1272, 1286, 1299; Hindistan 1288; İstanbul 1291, 1307; Kahire 1263, 1307, 1317, 1323; I-VIII, Kahire 1386, son iki cilt oğlunun tekmilesidir; nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, I-XIV, Beyrut 1415-1418/1994-1998, XI-XII. ciltler İbn Âbidînzâde'nin tekmilesi, XIII-XIV. ciltler Râfiî'nin ta'likatıdır) Türkçe'ye de çevrilmiştir (I-XVII, İstanbul 1982-1988; I-IX, Ahmet Davudoğlu; X, A. Davudoğlu - Mehmet Savaş; XI-XII, M. Savaş; XIII-XV, Mazhar Taşkesenlioğlu;

XVI-XVII, M. Taşkesenlioğlu - Hüseyin Kayapınar). Hamdi Döndüren tarafından hazırlanan fihrist ve terimler sözlüğü ile Ahmet Özel ve Yahya Semiz'in çalışması da (aş. bk.) bu tercümeye ek bir cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1988). İbn Âbidîn, "Kitâbü'ş-Şehâdât"ın sonundaki "Mesâilü Şettâ"dan "Kitâbü'l-İcâre"nin başına kadar olan bölümü (şehâdât, vekâlet, da'vâ, ikrâr, sulh, mudârebe, îdâ, âriye ve hibe kitapları) temize çekmeye fırsat bulamadan vefat ettiği için eserin basımı

sırasında bu bölüm oğlu tarafından temize çekilmiştir. İbn Âbidînzâde, Ahmed Cevdet Paşa'nın ısrarı üzerine bu bölümü tamamlamak amacıyla Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr li-tekmileti Reddi'l-muḥtâr adıyla bir tekmile (Bulak 1299, 1326; Kahire 1307, 1321, 1386/1966; İstanbul 1293), Abdülkādir b. Mustafa er-Râfiî de esere Taḥrîrü'l-muḫtâr li-Reddi'l-muḥtâr (Taḳrîrâtü'r-Râfiʿî, Kahire 1323) adlı bir ta'likat yazmıştır. Ahmed Mehdî el-Hıdr, modern hukuk sistematiğini de göz önüne alıp Reddü'l-muḥtâr'ın bir konu fihristini yapmış (Fihrisü İbn ʿÂbidîn, baskı yeri yok, 1962), Ahmet Özel ile Yahya Semiz, Reddü'l-muḥtâr yanında müellifin el-ʿUḳūdü'd-dürriyye ve Mecmûʿatü'r-resâʾil'ini esas alarak İbn Âbidin'in Kaynakları adıyla bir mezuniyet tezi hazırlamışlardır (1977, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi). Ayrıca Küveyt Evkaf Bakanlığı Reddü'l-muḥtâr'ın Bulak 1272 baskısından hareketle bir konu indeksi yayımlamıştır (Fihrisü Ḥâşiyeti İbn ʿÂbidîn, Küveyt 1406/1986). 2. el-ʿUḳūdü'd-dürriyye fî tenḳīḥi'l-Fetâva'l-Ḥâmidiyye. Hâmid b. Ali el-İmâdî ed-Dımaşḳī'ye (ö. 1171/1757) ait eserin yeniden düzenlenmiş şeklidir. İbn Âbidîn, Hâmid Efendi'nin Şam müftülüğü sırasında verdiği fetvaları ihtiva eden bu eserin en güvenilir kitaplardan biri olduğunu, ancak tertibinin güzel olmaması, tekrarların bulunması ve çok bilinen meselelere de yer verilmesi gibi sebeplerle eseri kısaltıp yeniden düzenlediğini belirtmektedir. Serkîs ve Brockelmann'ın bu eseri Hâmid b. Muhammed el-Konevî'ye (ö. 985/1577) nisbet etmeleri (Muʿcem, I, 739; GAL Suppl., II, 644-645) doğru değildir. el-ʿUḳūdü'd-dürriyye birkaç defa basılmıştır (I-II, Bulak 1300; Kahire 1310). 3. Nesemâtü'l-esḥâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr adlı eserine Haskefî'nin İfâḍatü'l-envâr adıyla yazdığı şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1300; Kahire 1328, 1399/1979). 4. Minḥatü'l-ḫâliḳ ʿale'l-Baḥri'r-râʾiḳ. Yine Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkha dair Kenzü'd-deḳāʾiḳ adlı eserine Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Baḥrü'r-râʾiḳ adıyla yazdığı şerhin hâşiyesi olup bu şerhin kenarında basılmıştır (I-VIII, Kahire 1311; I-IX, nşr. Zekeriyyâ Umayrât, Beyrut 1418/1997). 5. Nüzhetü'n-nevâẓir ʿale'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. Zeynüddin İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'inin hâşiyesi olan eser, İbn Âbidîn'in talebesi Muhammed b. Hasan el-Baytâr tarafından hocasının kitap üzerindeki notlarının derlenmesiyle meydana getirilmiştir. Kitap Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir ile birlikte neşredilmiştir (Dımaşk 1403/1983, 1406). 6. Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn. Müellifin çeşitli konularla ilgili otuz iki risâlesini ihtiva etmektedir

(I-II, İstanbul 1325). Bu risâleler ayrı ayrı olarak 1301 ve 1302 yıllarında Dımaşk'ta yayımlandığı gibi (Serkîs, I, 151-154) ʿUḳūdü resmi'l-müftî (İstanbul 1287, müellifin şerhiyle birlikte) ve el-Fevâʾidü'l-ʿacîbe fî iʿrâbi'l-kelimâti'l-ġarîbe (Mekke 1301; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1410/1990) adlı risâlelerin başka baskıları da yapılmıştır. 7. ʿUḳūdü'l-leʾâlî fi'l-esânîdi'l-ʿavâlî. Hocası Muhammed Şâkir'in isnadlarına ve icâzet aldığı hocalarının biyografilerine dairdir (İstanbul 1287; Dımaşk 1302).

İbn Âbidin'in diğer eserleri şunlardır: Ḥâşiyetü'l-Beyżâvî, Ḥâşiyetü'l-Muṭavvel, Ḥâşiyetü'l-Mülteḳā, Ḥâşiyetü'n-Nehri'l-fâʾiḳ, Şerḥu Nüzheti'l-ḥisâb, Ẕeylü Silki'd-dürer, Şerḥu'l-Kâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî, Naẓmü Kenzi'd-deḳāʾiḳ, Fetḥu rabbi'l-erbâb ʿalâ Lübbi'l-elbâb bi-şerḥi Nübẕeti'l-iʿrâb, ed-Dürerü'l-muḍiyye fî şerḥi naẓmi'l-Ebḥuri'ş-şiʿriyye, Refʿu'l-enẓâr ʿammâ evredehü'l-Ḥalebî ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr, Fetâvâ (son dört eserin yazma nüshaları için bk. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir [nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız], neşredenin girişi, s. 26).

Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Câmiatü'l-Ezher külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn'da İbn ʿÂbidîn ve es̱eruhû fi'l-fıḳh (I-III, 1978) adıyla bir doktora çalışması yapmışsa da eser henüz basılmamıştır. Tilman Nagel de İbn Âbidîn'in görüşlerinden hareketle, İslâm modernizminin temellerinin Sünnî düşünce geleneğinde mevcut olduğunu bir makalesinde ele almıştır ("Autochthone Wurzeln des Islamischen Modernismus Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn ʿĀbidīn (1784-1836)", ZDMG, CXLVI/1, 1996, s. 92-111).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, neşredenin girişi, s. 21-27; İbn Âbidînzâde, Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr, Kahire 1321, I, 5-10; Mehmed Zihni, Kitâbü't-Terâcim, İstanbul 1304, s. 90-91; Serkîs, Muʿcem, I, 150-154, 265, 739; II, 1979-1980; Brockelmann, GAL Suppl., II, 264, 428, 434, 644-645, 773-774; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 267; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 77; Abdülhay el-

Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 839-841, 869-870; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer fî târîḫi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis ʿaşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1382/1963, III, 1230-1239; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü’l-ḳarni’s̱-s̱âlis ʿaşer fi’l-fikr ve’s-siyâse ve’l-ictimâʿ, Beyrut 1977, s. 36-39; Maʿa’l-Mektebe, s. 364; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 145-149; M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza, ʿUlemâʾü Dımaşḳ fi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1412/1991, I, 406-430; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 252-255; Ahmed Fâiz el-Hımsî, “el-ʿUẓamâʾü’llez̠îne düfinû fî Dımaşḳ ev mâtû fîhâ”, el-Ḥavliyyâtü’l-es̱eriyyetü’l-ʿArabiyyetü’s-Sûriyye, XXXV, Dımaşk 1985, s. 355; Kenneth M. Cuno, “Was the Land of Ottoman Syria Miri or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanafi School”, St.I, LXXXI/1 (1995), s. 137-142; Abdülemîr Selîm, “İbn ʿÂbidîn”, DMBİ, IV, 168; [ed.], “Ibn ʿĀbidīn”, EI² (İng.), III, 695.

Ahmet Özel

İBN ÂBİDÎNZÂDE

(ابن عابدين زاده)

Alâüddîn Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkī (ö. 1306/1889)

Hanefî fakihi İbn Âbidîn'in oğlu, Mecelle Cemiyeti üyesi.

3 Rebîülâhir 1244 (13 Ekim 1828) tarihinde Şam'da dünyaya geldi. Doğduğu ay bizzat kendisi tarafından ve bazı kaynaklarda (Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr, VII, 13; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, s. 288) rebîülâhir olarak belirtilmişse de bazı eserlerde rebîülevvel (eylül) diye kaydedilmektedir (M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, s. 327; Abdürrezzâk el-Baytâr, III, 1335). İbn Âbidînzâde, sekiz yaşında iken kaybettiği babasının yanında öğrenimine başladı. Ayrıca Şam ulemâsından babasının talebesi Muhammed Hâşim et-Tâcî, Abdurrahman el-Küzberî, Abdurrahman et-Tîbî, Hasan eş-Şattî, Hasan el-Baytâr, Hâmid el-Attâr ve Saîd el-Halebî; Mısır ulemâsından Ezher şeyhi İbrâhim el-Bâcûrî, Şeyh Muhammed İlîş ve İbrâhim es-Sekkā; Hicaz ulemâsından Cemâl el-Mîrganî, Muhammed el-Kütübî, Mekke Şâfiî müftüsü Şeyh Ahmed b. Zeynî Dahlân ve Medine'de

müderrislerin reisi Yûsuf el-Gazzî'den ders okudu. Kütüb-i Sitte'yi Saîd el-Halebî'den okuyarak icâzet aldı. Şam'da Şeyh Muhammed Mehdî el-Mağribî ez-Zevâvî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatına intisap etti. Müftü Emîn Efendi el-Cündî zamanında fetva emini oldu ve onunla birlikte 1285 (1868) yılında İstanbul'a gitti. İstanbul'da Ahmed Cevdet Paşa ile tanıştı ve aynı yıl kurulan Mecelle Cemiyeti'ne üye seçildi. Yaklaşık üç yıl bu görevde kalıp Mecelle'nin ilk beş kitabının hazırlanmasına katkıda bulunduktan sonra istifa ederek Şam'a döndü. Dördüncü dereceden Mecîdî nişanıyla taltif edilen İbn Âbidînzâde'ye İzmir pâyesinden maaş bağlandı. Kendisi İstanbul'dan ayrılışına sebep olarak memleket özlemini gösterirken (Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr, VII, 4) bazı müellifler, Mecelle'nin bölümlerinden kendi imzasının da bulunduğu "Kitâbü'l-Vedîa"nın hükümsüz bırakılarak

yeniden hazırlanmasının bu ayrılışa sebep olabileceğini kaydetmektedir (Öztürk, s. 28). 1291'de (1874) Şam'daki el-Cem'iyyetü'l-hayriyye'ye başkan seçilen İbn Âbidînzâde 1292 Şevvalinde (Kasım 1875) Trablusşam kadılığına tayin edildi ve bu görevde iki buçuk yıl kaldı. Bu arada Edirne mevleviyeti pâyesine yükseltildi (1877). 1300 (1883) yılında Suriye vilâyeti Maarif Meclisi ikinci başkanlığına getirildi; bir yıl sonra da kendisine Bursa pâyesi ve Haremeyn-i şerîfeyn rütbesi verildi. 1304 Muharreminde (Ekim 1886) üçüncü dereceden Mecîdî nişanıyla Mekke-i Mükerreme pâyesi tevcih edildi. 11 Şevval 1306 (10 Haziran 1889) tarihinde Şam'da vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'nda babasının yanında defnedildi.

Eserleri. 1. Ḳurretü ʿuyûni'l-aḫyâr li-tekmileti Reddi'l-muḥtâr. Babasının Haskefî'ye ait ed-Dürrü'l-muḫtâr'a yazdığı Reddü'l-muḥtâr adlı hâşiyenin tekmilesidir. İbn Âbidîn eserinin bazı bölümlerini temize çekmeye fırsat bulamadan vefat etmiş, eser Bulak'ta (1272/1856) basılacağı zaman oğlu bu müsveddeyi herhangi bir ilâve yapmadan temize çekmiştir. İbn Âbidînzâde bu bölümleri tamamlamayı arzu etmişse de buna imkân bulamamış, ancak İstanbul dönüşü Ahmed Cevdet Paşa'nın isteği üzerine tekmileyi kaleme almıştır. Babasının temize çekemediği "Kitâbü'ş-Şehâdât"ın sonundaki "Mesâilü Şettâ"dan "Kitâbü'l-İcâre"nin başına kadar olan bölümü (şehâdât, vekâlet, da'vâ, ikrâr, sulh, mudârebe, îdâ, âriye ve hibe kitapları) kapsayan eser birçok defa basılmıştır (I-II, İstanbul 1293; Bulak 1299; Kahire 1290, 1293, 1307, 1321, 1326, 1327, 1386/1966). 2. Miʿrâcü'l-felâḥ. Şürünbülâlî'nin ibadetlere dair Nûrü'l-îżâḥ adlı eserinin şerhi olup müellif nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Fıkhü'l-Hanefî, nr. 6667). 3. el-Hediyyetü'l-ʿAlâʾiyye (Dımaşk 1299). İlk mektep talebeleri için kaleme alınmış bir ilmihal olup M. Selim Bilge tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (el-Hediyyetü'l-Alâiyye Tercemesi, İstanbul 1987). 4. Minnetü'l-celîl li-beyâni isḳāṭı mâ ʿale'ẕ-ẕimmeti min kes̱îr ve ḳalîl. 5. İġās̱etü'l-ʿârî li-zelleti'l-ḳārî. 6. Müşîrü'l-himemi'lebiyye ilâ mâ edḫalethü'l-ʿavâm fi'l-luġati'l-ʿArabiyye (son üç eserden ilk ikisinin matbu, diğerinin yazma olduğu kaydedilmektedir, M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, s. 289).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Âbidinzâde, Ḳurretü ʿuyûni'l-aẖyâr (İbn Âbidîn, Reddülmuḥtâr içinde), Kahire 1386/1966, VII, 4-7, 13; Serkîs, Muʿcem, I, 155; M. Cemîl eş-Şattî, Terâcimü aʿyâni Dımaşḳ, Dımaşk 1367/1948, s. 24-25; a.mlf., Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 327-328; M. Abdülcevâd el-Kâyâtî, Nefḥatü'l-beşşâm fî riḥleti'ş-Şâm, Beyrut 1401/1981, s. 121, 130; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 388; Brockelmann, GAL Suppl., II, 774; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 152; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 193; Hasan Basri Erk, Meşhur Türk Hukukçuları, İstanbul 1958, s. 256; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 28, 33, 39, 53, 56, 57, 59; M. Mutîʻ el-Hâfız, Fihrisü maẖṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1981, II, 183; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 98; a.mlf., el-kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 77; M. Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, Aʿlâmü Dımaşḳ, Dımaşk 1408/1987, s. 288-289; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 147; Abdürrezzâk el-Baytâr, Ḥilyetü'l-beşer fî târîẖi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ʿaşer, Beyrut 1413/1993, III, 1335-1337.

Ahmet Özel

İBN ACÎBE

(ابن عجيبة)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî (ö. 1224/1809)

Faslı âlim, müfessir, Şâzelî-Derkāvî şeyhi.

1161'de (1748) Tanca ile Tıtvân arasında bulunan Hamîs köyünde doğdu. Ailesi bu bölgenin şeriflerindendir. el-Fehrese adlı otobiyografik eserinde Hz. Hasan soyundan geldiğini söyleyen ve şeceresini kaydeden İbn Acîbe öğrenimine Hamîs'te başladı. Kasrülkebîr'de Muhammed es-Sûsî es-Simlâlî'den bir süre ders aldıktan sonra Tıtvân'a gitti. Buradaki âlimlerden fıkıh, kelâm, tefsir ve edebiyat dersleri aldı. Muhammed el-Cenevî Tıtvân'a gelince onun derslerine devam ederek fıkıh ve hadis bilgisini ilerletti. Tasavvufla da onun aracılığıyla tanıştı (el-Fehrese, s. 29-32). Cenevî'nin vefatından sonra 1200 (1786) yılında Fas'a gitti. Muhammed et-Tâvüdî İbn Sûde'nin derslerini takip edip icâzet aldı. Fas'taki diğer âlimlerden de faydalanan İbn Acîbe daha sonra Tıtvân'a dönerek dinî ilimleri okutmaya başladı. 1209'da (1794) Derkāvî-Şâzelî şeyhi Sîdî Muhammed el-Bûzîdî ile tanıştı. Daha önce Muhammed Cenevî'nin etkisiyle tasavvufa ilgi duyarak Kuzey Afrikalı Şâzelî şeyhi İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'sini okudu. Bûzîdî'ye intisap edip seyrü sülûkünü tamamladıktan sonra kurduğu zâviyede irşad faaliyetlerine başladı. Bir ara bid'atçılıkla suçlanarak müridleriyle birlikte hapsedilmesi mensuplarının daha da artmasına sebep oldu. Bölgede kurduğu zâviyelerin sayısını arttırarak bir yandan irşad faaliyetini yaygınlaştırırken bir yandan da tasavvufa dair eserler kaleme aldı. 7 Şevval 1224'te (15 Kasım 1809) Tıtvân yakınındaki Gamâre'de vebadan öldü. Mezarı Derkāviyye mensupları tarafından her yıl 14 Eylül'de ziyaret edilmekte ve anma törenleri yapılmaktadır.

Derkāviyye'nin pîri Mevlây el-Arabî ed-Derkāvî'ye (ö. 1239/1823) büyük bir saygı duyan İbn Acîbe eserlerinde genellikle onun fikirlerini nakletmiştir. Tarikata intisap etmeden önce dinî ilimler sahasındaki bilgisini

derinleştirmesi yanında tasavvufî hayata girdikten sonra da dinin zâhirî hükümlerine bağlı kalmaya önem vermiş, eserlerinde bâtın ilmi olan tasavvufun hakikatine zâhir ilimleriyle ulaşılacağını vurgulamıştır. Ona göre ilmin meyvesi ameldir. Amelin neticesi hal, halinki zevk, zevkinki şürbdür; şürbü sekr, sekri de sahv takip eder. Sahvdan sonra kemal ve vuslata ulaşılır. Hadiste geçen İslâm, iman ve ihsan kavramları (Buhârî, "Îmân", 37, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1) sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikate tekabül etmektedir. İbn Acîbe eserlerinde Kuşeyrî, Gazzâlî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi mutasavvıfların kitaplarından alıntılar yapmakla beraber daha çok vahdeti vücûd üzerinde durmuştur.

Eserleri. el-Fehrese adlı eserinde otuz sekiz kitabının adını zikreden (s. 38-40) İbn Acîbe'nin bu listede yer almayan başka eserleri de vardır. Basılan eserleri

şunlardır: 1. el-Fehrese. Müellif bu eserde ailesi, soyu, yetişme tarzı, öğrenimi ve irşad faaliyetleri hakkında bilgi vermiştir. Eser ayrıca müellifin yaşadığı dönemdeki ilmî ve tasavvufî hayat hakkında da bilgi ihtiva etmektedir. Jean Lovis Michon'un Fransızca'ya çevirdiği eser (bk. bibl.) Abdülhamîd Sâlih Hamdûn tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1410/1990). 2. Îḳāẓü'l-himem fî şerḥi'l-Ḥikem. İbn Atâullah el-İskenderî'nin meşhur eserinin şerhidir (Kahire 1331, 1381/1961, 1392/1972). İbn Acîbe, şeyhi Bûzîdî'nin isteği üzerine kaleme aldığı bu eserde geniş ölçüde Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Şeyh Zerrûk, Mevlây el-Arabî, Bûzîdî gibi Şâzelî mutasavvıfların görüşlerine yer vermiştir. 3. el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyye fî şerḥi'l-Mebâḥiṡi'l-aṣliyye. Kuzey Afrikalı sûfî İbn Bennâ es-Sarakustî'ye ait tasavvufî bir manzumenin şerhi olup bir mukaddime ve beş bölümden meydana gelir. Hayli hacimli olan eserde tasavvufun hemen bütün meseleleri güzel bir üslûpla anlatılmıştır. Müellifin, şeyhi Bûzîdî'nin isteği üzerine kaleme aldığı eser Abdurrahman Hasan Mahmûd tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1983). 4. Miʿrâcü't-teşevvüf ilâ ḥaḳāʾiḳi't-taṣavvuf. Tasavvuf terimlerine dair olup 1937'de Şam'da basılmıştır. J. L. Michon eseri İbn Acîbe üzerine hazırladığı doktora tezinde Fransızca'ya çevirmiştir (bk. bibl.). Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî de Taʿlîḳ ʿalâ Miʿrâci't-teşevvüf adlı bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1937). 5. el-Baḥrü'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd. Dört ciltten meydana gelen eserin iki cildi basılmıştır (Kahire 1375, 1376). 6. el-Fütûḥâtü'l-ḳudsiyye fî şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-Âcurrûmiyye. İbn

Âcurrûm’un gramer kitabının şerhidir (İstanbul 1315). Kuşeyrî’nin Naḥvü’l-ḳulûb’una benzeyen eserde gramer kurallarının dil yönünden açıklanmasının yanında bunlara tasavvufî yorumlar da getirilmiştir.

Bûsîrî’nin “Bürde” ve “Hamziyye” kasidelerine, Zerrûk’un el-Vaẓîfe’sine, Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’nin el-Ḥizbü’l-kebîr’ine, İbnü’n-Nahvî’nin el-Münferice’sine, Cezerî’nin, Ḥıṣnü’l-ḥaṣîn’ine, Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muḫtaṣar’ına, İbn Fâriz’in Ḫamriyye’sine şerhler yazan İbn Acîbe’nin diğer bazı eserleri şunlardır: Ezhârü’l-bustân fî ṭabaḳāti’l-aʿyân, Dîvân, Kitâb fi’l-ḳażâʾ ve’l-ḳader, Şerḥu ebyâtı İbni’l-ʿArabî, Kitâb fî ẕemmi’l-ġıybe ve’l-medḥi’l-ʿuzle ve’s-ṣamt, Tebṣıratü’d-Derḳāviyye, Kitâbü’l-Mevedde.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Acîbe, el-Fehrese (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire 1410/1990, s. 1-87; Buhârî, “Îmân”, 37, “Tefsîr”, 31/2; Müslim, “Îmân”, 1; Muhammed Zâfir el-Ezherî, el-Yevâḳītü’s̱-s̱emîne, Kahire 1325/1908, s. 70; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, Fas 1346, II, 228; Serkîs, Muʿcem, I, 169-170; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 400; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 234; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 163; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1962, III, 206-224; VI, 213-258; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 112; J. L. Michon, Le soufi marocain Aḥmad Ibn ʿAjība et son Miʿraj. Glossaire de la mystique musulmane, Paris 1973; a.mlf., “L’autobiographie (Fahrasa) du soufı marocain Aḥmad Ibn ʿAjība” (1747-1809), Arabica, XV, Leiden 1968, s. 225-269; a.mlf., “Deux traités sur l’unité de l’existence du soufi marocain Ibn ʿAjiba”, Études traditionneles, sy. 80 (1979), s. 163-173; sy. 81 (1980), s. 18-32; a.mlf., “Ibn ʿAd̲j̲ība”, EI² (İng.), III, 696-697; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 77; Bustânî, DM, III, 358; Fethullah Müctebâî, “İbn ʿAcîbe”, DMBİ, V, 213-215.

Mustafa Kara

İBN ÂCURRÛM

(ابن آجرّوم)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvûd es-Sanhâcî (ö. 723/1323)

el-Âcurrûmiyye adlı eseriyle tanınan Kuzey Afrikalı dil ve kıraat âlimi.

672’de (1273-74) Fas’ta doğdu. Aslen Safrû şehri civarında yerleşmiş bulunan Sanhâce kabilesine mensuptur. Berberî dilinde “sûfî” anlamına gelen Âgurrûm (Âcurrûm) lakabını ilk defa dedesi Dâvûd’un bir şeref unvanı olarak kullandığı söylenmektedir. İbn Âcurrûm’un tahsili ve hocaları hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak Fas’ta dil, edebiyat, kıraat, fıkıh ve matematik tahsili gördüğü kaydedilmekte; hac yolculuğu sırasında Kahire’ye uğradığı, burada meşhur dilci ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin derslerine devam edip icâzet aldığı bilinmektedir. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra Fas’a dönen İbn Âcurrûm Karaviyyîn Camii’nde dil ve kıraat dersleri vermeye başladı. Öğrencileri arasında oğulları Ebû Muhammed Abdullah ve Mindîl lakabıyla tanınan Ebü’l-Mekârim Muhammed başta olmak üzere Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Cezennâî, dilci ve fakih Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer el-Vângīlî ed-Darîr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmüheymin el-Hadramî, fıkıh ve kıraat âlimi Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hazrecî ve Muhammed b. Ali el-Gassânî gibi birçok âlim bulunmaktadır. İbn Âcurrûm 20 Safer 723’te (28 Şubat 1323) Fas’ta öldü. Bugün Bâbülhamrâ diye bilinen Bâbülcizyîn yakınındaki Endülüslüler mahallesinde defnedildi.

Kûfe dil mektebinin terimleri olan “hafd”ı “cer” yerine kullanması, emir fiilinin meczûm olduğunu söylemesi ve “keyfemâ” edatını cevâzım arasında sayması gibi sebeplerden dolayı İbn Âcurrûm’un Kûfe dil mektebine mensup olduğunu söyleyenler olmuştur (Süyûtî, I, 238; Ömer Ferruh, VI, 394). Ancak kendisi, Basra dil mektebi mensupları gibi bedeli terceme, ma‘tûfün aleyhiyi mensûkun aleyhi zamiri de kinâye yerinde

kullanmaktadır. İbn Âcurrûm'u herhangi bir dil mektebine bağlı olmadan doğruluğuna inandığı görüşleri benimseyen bağımsız bir dil âlimi olarak kabul etmek daha uygundur.

Eserleri. İbn Âcurrûm'un en meşhur eseri el-Muḳaddimetü'l-Âcurrûmiyye'dir ([el-Ecrûmiyye, el-Ücrûmiyye, el-Cerûmiyye] fî mebâdiʾi [ḳavâʿidi] ʿilmi'l-ʿArabiyye). Müellifin hac münasebetiyle Mekke'de bulunduğu sırada yazdığı rivayet edilen eser bir nahiv kitabı olup isim ve fiillerin tasrifleri ve iʻrabı ile harflerin iʻrabı üzerine özlü bilgiler ihtiva etmektedir. Eser, yöntemi ve ana kuralları çok sade bir dille ifade etmesi gibi sebeplerden dolayı İslâm dünyasında ve XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa'da tanınarak çok rağbet görmüş, belli başlı Batı dillerine tercüme edilmiş ve birçok defa basılmıştır. el-Âcurrûmiyye'nin, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin (ö. 337/949) el-Cümelü'l-kübrâ'sının bir muhtasarı olduğu söyleniyorsa da (İA, V/2, s. 696) tarif ve tertiplerinin karşılaştırılmasından bu iddianın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. el-Âcurrûmiyye ilk defa Roma'da basılmış (1592), daha sonra Latince tercümesiyle birlikte Pierre Kirsten tarafından Breslau'da (1610), R. P. Thomas Obicini tarafından Latince tercümesi ve şerhiyle birlikte yine Roma'da (1631) yayımlanmıştır. Eser ayrıca birçok defa basılmıştır (Leiden 1617; Bulak 1239, 1252; Beyrut 1841, 1859, 1896, 1415/1995; Cezayir [nşr. Bresnier] 1846; Viyana [nşr. G. Kanyurszky, Macarca şerhiyle birlikte] 1887; İstanbul 1315; Kahire 1298, 1333, 1344; Necef [nşr. Ahmed Habîb el-Kasîr el-Âmilî] 1962; Hindistan 1853; Münih 1876; Kudüs 1876; Dımaşk 1301, 1376/1957; Mekke 1314; Fas 1345; Erzurum [nşr. M. Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak] 1997).

el-Âcurrûmiyye'ye altmış civarında şerh yazılmış olup eseri şerheden belli başlı âlimler şunlardır: Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali el-Mekkûdî (Tunus 1292;

Kahire 1304, 1309, 1345); Hâlid b. Abdullah el-Ezherî (Amsterdam 1756; Bulak 1251-1290 arasında altı baskı; Kahire 1262-1319 arasında altı baskı; Fas 1315); Hasan b. Ali el-Kefrâvî (Bulak 1242; Kahire 1280 vd. ondan fazla baskısı yapılmıştır); Ahmed b. Zeynî Dahlân (Kahire 1297-1344 arasında on baskı; Mekke 1305, 1314; Medine 1304); Abdullah b. Fâzıl el-Aşmâvî (Şerḥu'l-ʿAşmâvî, Bulak 1287; Kahire 1291); Hâşim b. Şehhât eş-Şerkāvî (Şerḥu'ş-Şerḳāvî, Kahire 1326); Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed es-

Sûdânî (Şerḥu’s-Sûdânî, Fas, ts.). Bunlardan Ezherî şerhinin beş, Kefrâvî şerhinin basılmış dört hâşiyesi vardır (İbn Âcurrûm, neşredenlerin girişi, s. III, VIII; Brockelmann, GAL, II, 308-310; Suppl., II, 332-335; Abdullah Kennûn, Mevsûʿatü meşâhîri ricâli’l-Maġrib, II, 21-22; Ömer Ferruh, VI, 397-399). Eser çağdaş âlimlerden Mustafa es-Sekkā (Şerḥu’l-Âcurrûmiyye, Kahire 1979), Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî (Tehẕîbü’l-Âcurrûmiyye fî ʿilmi ḳavâʿidi’l-ʿArabiyye, Kahire 1371/1951) ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (et-Tuḥfetü’s-seniyye bi-şerḥi’l-Muḳaddimeti’l-Âcurrûmiyye, Kahire 1353) tarafından da şerhedilmiştir.

el-Âcurrûmiyye’yi nazmeden başlıca âlimler ve eserleri de şu şekilde sıralanabilir: Şerefeddin Yahyâ el-İmrîtî, ed-Dürretü’l-behiyye fî naẓmi’l-Âcurrûmiyye (Hindistan 1263/1846; Kahire 1290, 1302, 1369; Beyrut 1416/1996); Rifâa Râfi‘ et-Tahtâvî, Cemâlü’l-Âcurrûmiyye (Bulak 1280); Abdüsselâm enNeberâvî, el-Kevâkibü’l-celiyye fî-naẓmi’l-Âcurrûmiyye (Bulak 1298; Muhammed b. Ömer en-Nevevî el-Câvî’nin Fetḥu Ġāfiri’l-ḫaṭıyye ʿale’l-Kevâkibi’l-celiyye fî-naẓmi’l-Âcurrûmiyye adlı şerhinin kenarında); Ali es-Senî el-Meserrâtî, el-Manẓûmetü’s-seniyye limâyüsemmâ metne’l-Âcurrûmiyye (Kahire 1307); Alâeddin Ali b. Nu‘mân el-Âlûsî, Naẓmü’l-Âcurrûmiyye (Beyrut 1318); Abdullah b. Hac eş-Şinkītî, “Naẓmü metni’l-Âcurrûmiyye” (nşr. Halîfe Büdeyrî, Mecelletü Külliyyeti’d-daʿveti’l-İslâmiyye, Trablus 1398/1989, VI, 269-279).

el-Âcurrûmiyye’yi Thomas Erpenius (Grammatica Arabica dicta Gjarumia, Leidae 1617; Palermo 1796; Paris 1844), R. P. Thomas Obicini (Grammatica Arabica, Roma 1631), P. Kirsten (Grammatices Arabicae, Breslau 1610) ve Chr. Schnabel (Particula prima Agrumiae, Amstelaedami 1755) Latince’ye; L. Vaucelle (l’Adjroumieh, Paris 1833), E. Combarel (la Djaroumiya, Paris 1844), L. J. Bresnier (Djaroumiya: Grammair arabe élémentaire, Cezair 1846,1866) ve M. Brein (Al-Adjroumiieh, Cezayir 1866) Fransızca’ya; J. J. S. Perowne (Al-Adjrumiieh, Cambridge 1832, 1852) İngilizce’ye; E. Trummpp (Ajrumiyah des Muhammed b. Daud, Munih 1876) ve R. E. Brünnow (Kitabu’l-agurumijja, Chrestomathie aus arabischen Prososchriftstellern içinde, Berlin 1895, s. 138-151) Almanca’ya; Adolf Grohmann (Kitāb al-Adschurrumıyyah, Roma 1911) İtalyanca’ya tercüme etmişlerdir (el-Acûrrûmiyye’nin şerh, hâşiye, ta‘lik, nazım ve tercümeleri için bk. İbn Âcurrûm, neşredenlerin girişi, s. III-VIII;

Sarton, III/1, s. 1010; Brockelmann, GAL, II, 308-310; Suppl., II, 332-335; Ömer Ferruh, VI, 396-399; Abdülhâdî el-Fazlî, s. 19-20, 115-116; Demir, s. 49-61; DMİ, I, 85-87).

İbn Âcurrûm'un ayrıca, Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) eş-Şâṭıbiyye adıyla bilinen Kur'an kıraatine dair didaktik manzumesine Ferâʾidü'l-meʿânî fî şerḥi Ḥırzi'l-emânî adıyla yazdığı bir şerhi (Rabat Millî Ktp., Evkaf, nr. 146) ve İmam Nâfiʻ kıraatiyle ilgili "el-Bâriʻ" adlı bir manzumesi (urcûze) vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Âcurrûm, el-Muḳaddimetü'l-Âcurrûmiyye fî ḳavâʿidi ʿilmi'l-ʿArabiyye (nşr. M. Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak), Erzurum 1997, neşredenlerin girişi, s. I-VIII; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 82; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 238-239; İbnü'l-Kādî, Cez̲vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1972, I, 221-222; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VII, 128; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1296; İbnü'l-İmâd, Şez̲erât, VI, 62; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, IV, 135-136; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 145; Muhammed b. Caʻfer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs, Fas 1316, II, 112; Serkîs, Muʿcem, I, 25-26; Brockelmann, GAL, II, 308-310; Suppl., II, 332-335; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 156-157; Sarton, Introduction, III/1, s. 1009-1010; G. Troupau, "Trois traductions latines de la Muqaddima d'Ibn Āğurrūm", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962, I, 359-365; a.mlf., "Ibn Ād̲jurrūm", EI² (İng.), III, 697; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu'l-Maġribî, Beyrut 1395/1975, I, 220; a.mlf., Mevsûʿatü meşâhîri ricâli'l-Maġrib: İbn Âcurrûm, Beyrut, ts., II, tür.yer.; E. Fendik, İktifâʾü'l-ḳanûʿ, Kum 1409, s. 304-305; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 393-399; Abdülhâdî el-Fazlî, Fihristü'l-kütübi'n-naḥviyyeti'l-maṭbûʿa, Zerkā 1407/1986, s. 19-20, 115-116; ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah el-İmrânî, "İbn Âcurrûm", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1410/1989, I, 145; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 4-5; Ekrem Demir, İbn Âcurrûm ve el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyyesi (yüksek lisans tezi, 1997), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer; Halîfe Büdeyrî, "Naẓmü metni'l-Âcurrûmiyye", Mecelletü Külliyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, VI,

Trablus 1398/1989, s. 262-279; Recep Dikici, “İbn Âcurrûm ve el-Âcurrûmiyyesi”, TDA, sy. 98 (1995), s. 93-95; Moh. Ben Cheneb, “İbn Âcurrûm”, İA, V/2, s. 696-697; a.mlf., “İbn Âcurrûm”, DMİ, I, 84-87; Âzertâş Âzeryûm, “İbn Âcurrûm”, DMBİ, I, 118; II, 413.

Hulûsi Kılıç

İBN ÂDEM

(bk. YAHYÂ b. ÂDEM).

İBN ADÎ

(ابن عديّ)

Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö. 365/976)

el-Kâmil adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı ve münekkit.

277 yılı Zilkadesinde (Şubat 891) Cürcân'da doğdu. Kendi bölgesinde İbnü'l-Kattân, hadis âlimleri arasında İbn Adî diye tanındı. Arapça'yı iyi bilmediğine dair rivayetlerden onun Arap asıllı olmayıp Türk soyundan geldiği tahmin edilmektedir. İlim geleneğine sahip bir ailede yetişti. Babası, Ebû Zür'a er-Râzî'nin talebeleri arasında yer aldığı gibi anne tarafından dedesi Halîl b. Ahmed el-Hemedânî ve kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Adî meşhur birer âlimdi. İbn Adî'nin oğulları Adî, Mansûr ve Ebû Zür'a da başkalarından hadis okumuşlardı. On üç yaşında kendi memleketinde başladığı hadis öğrenimini tamamladıktan sonra ilim tahsili için ilk seyahatini 297 (910) yılında Mısır'a yapan İbn Adî, 305'te (917) İskenderiye'den Semerkant'a kadar pek çok yeri, özellikle Suriye, Irak, Horasan, Cibâl, Mekke ve Medine'yi dolaştı. Bu amaçla gittiği şehirler arasında Adana, Antakya, Harran ve Nusaybin de bulunmaktadır. Tâceddin es-Sübkî ondan tahsil için diyar diyar dolaşan seçkin bir âlim diye söz eder. Seyahat ettiği yerlerde Mâlik, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, İsmâil b. Ebû Hâlid ve daha birçok kişinin hadislerini topladı. Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Nesâî, Hasan b. Süfyân en-Nesevî, Abdân el-Ahvâzî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, İbn Huzeyme, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî ve Ebü'l-Kāsım el-Begavî İbn Sa'îd el-Hâşimî Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe, Ebû Arûbe Hüseyin b. Muhammed el-Cezerî gibi birçok ünlü kişi onun hocaları arasında yer alır. Yine hocalarından İbn Ukde başta olmak üzere Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Sa'd el-Mâlînî, Hamza es-Sehmî, Ebû Abdullah eş-Şîrâzî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Horasânî, kendisinden faydalanmış meşhur isimlerden bazılarıdır. İbn Adî'nin, el-Kâmil'de bazı kimselerin bid'at ehli fırkalara mensubiyeti

sebebiyle zayıf sayıldıklarını söylemesinden (Züheyr Osman Ali Nûr, I, 87-90) Ehl-i sünnet'e bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Amelde ise Şâfiî mezhebindendir.

Güçlü bir hâfızaya sahip olan İbn Adî rivayetlerdeki gizli kusurlar (illetler) ve hadis ricâli konularında otorite idi. Birçok hadisi tek başına rivayet etmiş (bk. FERD), oğulları Adî, Ebû Zür'a ve Mansûr da bu hadisleri ondan nakletmişlerdir. Cerh ve ta'dîl sahasındaki maharetiyle dikkat çekmiş, bu konuda 224 civarında farklı terim kullanmıştır (a.g.e., II, 158). Çok defa cumhurla aynı cerh ve ta'dîl lafızlarına yer vermekle birlikte ilk defa kendisinin kullandığı bazı terimler yanında aynı terimleri farklı anlamda kullandığı da olmuştur. Hemen bütün cerh ve ta'dîl âlimleri onun hadis râvileri hakkındaki görüşlerini delil kabul etmiş, Zehebî kendisini Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Dârekutnî gibi mutedil ve insaflı hadis münekkitleri arasında saymıştır. Talebesi Hamza es-Sehmî ile Ebû Ya'lâ el-Halîlî, İbn Adî'nin son derece sağlam ve güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu söylemiş, hadis hâfızı Ahmed b. Ebû Müslim el-Fârisî de onun gibi hâfızası güçlü birini görmediğini belirtmiştir.

İbn Nâsırüddin, İbn Adî'yi büyük bir hâfız, güvenilir bir imam olarak kabul etmişse de Ebü'l-Velîd el-Bâcî onu, "Hadisinde bir sakınca yok" diye nitelendirerek ikinci derecede güvenilir bir âlim saymış, bu arada kendisini tenkit edenler de olmuştur. Ancak bu tenkitler daha çok onun râvi kusurlarını tesbitteki aşırılığına yöneliktir. Sadece zayıf râvileri ele aldığı el-Kâmil'de bazı sahâbîlere ve tanınmış mezhep imamlarına da yer vermesi ona yöneltilen tenkitlerin asıl sebebini oluşturmaktadır (Leknevî, s. 340-341, 351). İbn Adî'ye yöneltilen diğer tenkitler arasında, yine bu eserinde bir râvinin biyografisini kaydederken o râvi vasıtasıyla nakledilen zayıf bir hadisi zikretmesi ve bu zayıflığın başka bir râviden kaynaklansa bile biyografisini yazdığı kimseden kaynaklandığı intibaını vermesi zikredilebilir. Ayrıca mezhep taassubuyla hareket edip meselâ güvenilir birçok Hanefî âlimini itham ederken zayıflığı sabit olan bazı Şâfiî âlimlerini temize çıkarmaya gayret göstermiştir (Zeylaî, Naṣbü'r-râye, M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 57).

İbn Adî 365 Cemâziyelâhirinde (Şubat 976) Cürcân'da vefat etti ve Kürz b. Vebre Mescidi yakınına gömüldü. Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1167)

onun kabrini ziyaret ettiğini söylemektedir.

Eserleri. 1. el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl (el-Kâmil fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, el-Kâmil fî maʿrifeti'ḍ-ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn mine'r-ruvât, el-Kâmil fî maʿrifeti ḍuʿafâʾi'l-muḥaddis̱în). 2200'den fazla zayıf râvinin biyografisini ihtiva etmektedir. Bazı kaynaklarda (Ziriklî, IV, 103) ona ait eserler arasında sayılan ʿİlelü'l-ḥadîs̱'in de el-Kâmil olduğu belirtilmiştir (Züheyr Osman Ali Nûr, I, 105). İbn Adî eserin başında, yalancılık ve hadis uydurma aleyhindeki hadis ve haberleri geniş bir şekilde naklettikten sonra haklarında az da olsa tenkit ifadeleri bulunan hemen bütün râvileri adlarına göre yarı alfabetik biçimde sıralamış, her râvi hakkında hadis imamlarının görüşlerini ve kendilerinin cerhedilme sebebini zikrederek o râvi vasıtasıyla nakledilen hadislerden bazı örnekler vermiştir. Sadece sahih hadisleri toplayan müelliflerin râvileri bile olsa herhangi bir şekilde tenkit edilen muhaddisleri eserine aldığı için kitabında sika râviler de yer almıştır. İbn Adî'nin cerh ve ta'dîlle ilgili olarak görüşlerine sıkça başvurduğu âlimler arasında İbn Maîn, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbrâhim b. Ya'kūb el-Cûzekānî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Amr b. Ali el-Fellâs; zaman zaman başvurduğu kimseler arasında ise Şu'be b. Haccâc, İbn Uyeyne, İbnü'l-Medînî, İbnü'l-Mübârek, Ebû Arûbe, Abdurrahman b. Mehdî gibi meşhur münekkitler; Şâfiî, Vekî' b. Cerrâh, Osman b. Saîd ed-Dârimî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi muhaddisler bulunmaktadır. İbn Adî'den önce de zayıf râvileri ele alan eserler yazılmakla beraber bunlar el-Kâmil kadar geniş muhtevalı olmadıkları için Tâceddin es-Sübkî, el-Kâmil gibi bir eserin daha önce yazılmadığını söylerken adına uygun mükemmellikte bir kitap olduğunu da belirtmiştir. İbn Adî'den sonraki cerh ve ta'dîl imamları bu eserden nakillerde bulunmuşlardır. Hamza es-Sehmî, Dârekutnî'den zayıf muhaddislere dair bir kitap yazmasını istediği zaman Dârekutnî bu konuda İbn Adî'nin el-Kâmil'inin yeterli olduğunu, ondan daha mükemmelinin yazılamayacağını söylemiştir. Âlimlerin övgüsüne mazhar olan el-Kâmil'in ismine uygun bir şekilde mükemmel olduğu ifade edilmekle birlikte Sehâvî gibi bazı kimseler, zayıf râvileri ele alan bir eserin el-Kâmil şeklinde adlandırılmasının doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir. İbn Adî el-Kâmil'e Hz. Peygamber'e yalan isnadı, ilk üç neslin hadis rivayetine verdiği önem, kitâbetü'l-hadîs, kendi dönemine kadar yaşayan cerh ve ta'dîl imamları, hadisi red veya kabul edilecek râvilerin nitelikleri gibi pek çok konuya temas eden ayrıntılı bir mukaddime yazmıştır. Subhî Bedrî es-

Sâmerrâî tarafından önce eserin mukaddimesi yayımlanmış (Bağdat 1397/1977), daha sonra tamamı bir komisyon tarafından yedi cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1404/1984, 1405/1985). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (III. Ahmed, nr. 2943), Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye (Hadis, nr. 364) ve Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 1505) bulunan nüshalar esas alınarak yapılan bu neşirde yazmalarda yer alan dokuz râvi zikredilmediği gibi çok sayıda okuma hatası da yapılmıştır (Züheyr Osman Ali Nûr, II, 207-223). Ayrıca eserde geçen 8231 hadisin ilk harflerine göre yarı alfabetik, râvi adlarının da tam alfabetik fihristi yapılarak ek cilt şeklinde yayımlanmıştır. İhtiva ettiği çok sayıdaki hadis sebebiyle eser mevzûat kitapları ve meşhur sözlere dair kitaplar için de önemli bir kaynak teşkil etmiştir. el-Kâmil'in Şebîb b. Selîm'e kadar olan kısmı, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de tahkik edilmek üzere on öğrenciye yüksek lisans tezi olarak verilmiş, 1406-1408 (1986-1988) yılları arasında Hüseyin b. Ali el-Esved'e kadar olan ilk altı kısım tamamlanmıştır. Zayıf râvileri incelediği Mîzânü'l-iʿtidâl adlı eserinde el-Kâmil'i esas alan ve bir kısım güvenilir râvileri basit bir cerh yüzünden zayıf gösterdiği için İbn Adî'yi yer yer tenkit eden Zehebî, el-Kâmil'de bulunup da hâfızalarının zayıf olduğu ileri sürülen bazı sahâbî ve mezhep imamlarına eserinde yer vermemiştir. İbnü'lKayserânî, el-Kâmil'de yer alan zayıf ve uydurma hadisleri eḍ-Ḍeḫîra fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżuʿa (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 290) adlı eserinde toplayıp alfabetik sıraya koyduğu gibi (el-Kâmil, neşredenin girişi, s. t) bu esere Tekmiletü'l-Kâmil adıyla bir de zeyil yazmıştır. Eserde mevcut zayıf ve uydurma hadisleri çağdaş müelliflerden Yûsuf el-Bikāî de derleyerek alfabetik bir eser hazırlamıştır. İbnü'r-Rûmiyye el-Kâmil'i hem ihtisar etmiş hem de esere el-Ḥâfil fî tekmileti'l-Kâmil adıyla büyük bir zeyil yazmıştır. Ziyâeddin el-Makdisî el-Cemmâîlî de râvilere ait bazı hadisleri terkederek el-Münteḫab min kitâbi'l-Kâmil

adını verdiği bir çalışmada eseri özetlemiştir. Bu eserin bazı kısımları Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 364) bulunmaktadır. el-Kâmil'i Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî ʿUmdetü'l-fâżıl fi'ḫtiṣâri'l-Kâmil adıyla ihtisar etmiş olup müellif hattı nüshası Berlin Königlichen Bibliothek'te (nr. 9944) mevcuttur. Makrîzî tarafından yapılan muhtasar ise Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī tarafından Millet Kütüphanesi'ndeki (Murad Molla, nr. 575) müellif hattıyla yazılmış yegâne nüshasına dayanılarak yayımlanmıştır (Kahire 1415/1994). Ebû Gudde, M. Zâhid Kevserî'nin el-Kâmil'i tenkit

için İbdâʾü vücûhi't-teʿaddî fî Kâmili İbn ʿAdî adıyla bir eser yazdığını belirtmektedir (Leknevî, s. 341). Züheyr Osman Ali Nûr, İbn Adî ve bu eseri üzerine Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlamış ve bu çalışma neşredilmiştir (İbn ʿAdî ve menhecühû fî kitâbi'l-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl adlı iki cilt hacminde, I-II, Riyad 1418/1997). 2. Esâmî men revâ ʿanhüm Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî min meşâyiḫihî elleẕîne ẕekerahüm fî Câmiʿihi'ṣ-ṣaḥîḥ. Bazı kaynaklarda Esmâʾü (Tesmiyetü) şüyûḫi'l-Buḫârî diye zikredilmektedir. Müellifin, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te kendilerinden rivayette bulunduğu 296 hocasının adlarını alfabetik olarak sıralayıp bazıları hakkında kısaca bilgi verdiği, bazılarının ise adını zikretmekle yetindiği bu küçük hacimli eseri Âmir Hasan Sabrî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1414/1994). Âmir Hasan, eserin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'teki hocalarından otuz beşini kapsamadığını tesbit etmiştir (bk. s. 22-26). 3. Müsnedü Ebî Ḥanîfe. Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, Ebû Hanîfe'ye ait on beş müsnedden altıncısını İbn Adî'nin derlediğini söylemektedir (Câmiʿu'l-mesânîd, I, 5, 72-73). 4. Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbe. Bir nüshası günümüze ulaşan eser İbn Hacer tarafından el-İṣâbe'nin muhtelif yerlerinde nakledilmiştir (Sezgin, I, 399).

İbn Adî'nin ayrıca el-İntiṣâr ʿalâ muḫtaṣari'l-Müzenî fî furûʿi'l-fıḳhi'ş-Şâfiʿî (Îżâḥu'l-meknûn, II, 274), kendilerinden faydalandığı çok sayıdaki âlim hakkında bilgi verdiği Muʿcem (fî esmâʾi şüyûḫihî), Cemʿu eḥâdîs̱i'l-Evzâʿî ve Süfyâni's̱-S̱evrî ve Şuʿbe ve İsmâʿîl b. Ebî Ḫâlid ve cemâʿat mine'l-muḳillîn ve Müsnedü hadîsi Mâlik b. Enes adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Adî, el-Kâmil (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1409/1988, neşredenin girişi, s. y-k; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 225-227; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 221-222; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, IX, 771-772; İbn Hayr, Fehrese, s. 208-209, 221; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 244-245; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I,

356; Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, Câmiʿu’l-mesânîd, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 5, 72-73; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 270; Zehebî, el-ʿİber, Beyrut, ts., II, 121; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 2; II, 629; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 154-156; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 940-942; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cinân, II, 381; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 233; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 283; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 463; Makrîzî, Muḫtaṣarü’l-Kâmil fi’ḍ-ḍuʿafâʾ ve ʿileli’l-ḥadîs̱ (nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī), Kahire 1415/1994, s. 5-35; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 6; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 111; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 597; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 624; II, 1382, 1681; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 51; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 339-351; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 395; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, Kahire 1332, s. 108-109; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 447; Îżâḥu’l-meknûn, II, 274; Brockelmann, GAL Suppl., I, 280; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 82; Sezgin, GAS (Ar.), I, 399-400; Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973, M. Zâhid Kevserî’nin girişi, s. 57; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 424-427; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 103; Sükeyne eş-Şihâbî, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, Dımaşk 1989, XIII, 131-132; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 984-985.

Selman Başaran

İBN AHMER

(ابن أحمر)

Ebü'l-Hattâb Amr b. Ahmer b. Amerred b. Ferrâs el-Bâhilî (ö. 75/694 civarı)

Muhadramûn şairlerinden.

Necid bölgesinde Yezbül dağı ve Kaâkı' yöresinde yerleşmiş olan Bâhile kabilesinin Ferrâs koluna mensuptur. İbn Ahmer ve kabilesinin ne zaman müslüman olduğu konusunda kesin bilgi yoktur. 634 yılında Hz. Ebû Bekir tarafından Hâlid b. Velîd kumandasında Bizans'a karşı gönderilen ve Suriye'nin fethini gerçekleştiren orduda bulunduğu bilinmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 233). Bir düşman askerinin attığı okla bir gözünü kaybettiği için "A'ver" lakabıyla da anılır (İbn Kuteybe, I, 356). İbn Ahmer bir şiirinde bu olayı anlatmış ve düşmanına lânetler yağdırırken kumandanı Hâlid b. Velîd'den övgüyle söz etmiştir. İbn Ahmer, kabilesinden bazı grupların Suriye, Horasan ve Basra taraflarına göç ettiği sırada veya Suriye'nin fethinden sonra Cezîre'ye yerleşmişti.

Bir kasidesinde doksan yaşına bastığını, yakalandığı hastalığa doktorların çare bulamadığını, şifayı yalnız Allah'tan beklediğini anlatan İbn Ahmer'in (a.g.e., I, 356-357) bu ifadelerinden İslâm'ın zuhurundan on beş yıl önce doğduğu ve Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ile (685-705) onun Medine valisi Yahyâ b. Hakem'e methiyeleri bulunduğuna göre (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 233) onların zamanında ve 75 (694) yılı civarında vefat ettiği anlaşılmaktadır. Merzübânî'nin, Hz. Osman döneminde öldüğüne dair rivayeti (el-Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, s. 214) doğru değildir.

Ebû Amr b. Alâ, Arap dilini düzgün konuşan Bâhile kabilesinde doğup yetişen İbn Ahmer'in üslûp bakımından başarılı bir şair olduğunu söyler (İbn Kuteybe, s. 357-358), Muhammed b. Habîb onu zamanının en önde gelen şairlerinden kabul eder (Âmidî, s. 37). İbn Sellâm el-Cumahî ise İbn Ahmer'e İslâm şairlerinin üçüncü tabakasında yer verir (Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ,

s. 580-581). Hz. Ömer, Osman, Ali, Abdülmelik b. Mervân, Nu‘mân b. Beşîr, Yahyâ b. Hakem, Hâlid b. Velîd gibi halife, vali ve kumandanlarla Emevîler'in ileri gelenlerine kasideler yazan şair, Yezîd için nazmettiği yergi şiirinden dolayı onun takibine uğramış, ancak kaçarak hayatını kurtarabilmiştir. Hz. Ali'nin halife olmasından sonra ona hitaben yazdığı, kendisinden özür dileyen kasidesi onun Emevî taraftarı olduğunu göstermektedir.

Bazı beyit ve mısraları vecize, hikmet ve özlü söz niteliğinde olan İbn Ahmer'in şiirleri son derece fasih bulunduğu için başta Câhiz'in el-Beyân'ı ile el-Ḥayevân'ı, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı ile Edebü'l-kâtib'i, Müberred'in el-Muḳteḍab'ı ile el-Kâmil'i olmak üzere lugat, gramer ve edebiyat kitaplarında 500'den fazla beyti örnek (şâhid) olarak zikredilmiştir. İbn Manzûr Lisânü'l-ʿArab'da onun 200 kadar beytiyle istişhâd etmiştir. el-Ḥamâse'sinde en güzel şiir parçalarına yer veren Ebû Temmâm, İbn Ahmer'in şiirlerinden de seçmeler yapmıştır (A‘lem eş-Şentemerî, II, 998-999). İbn Ahmer şiirlerinde Arap dilinde hiç rastlanmayan, Ârâmîce veya Farsça kökenli olması muhtemel bazı garîb ve nâdir kelimeler kullandığı için edebiyat eleştirmenlerince tenkit edilmiştir. Bu sebeple İbn Cinnî el-Ḫaṣâʾiṣ'inde (II, 21-23), "Sadece bir tek fasih Arap'tan rivayet edilen garîb ifadeler" başlığı altında onun bu nevi kelimelerini açıklamıştır. İbnü'ş-Şecerî ise el-Emâlî'sinde (I, 207-227), iki bölümü (XXI. ve XXII. meclisler) İbn Ahmer'in bir kasidesinin şerhine ayırmıştır.

İbn Ahmer'in şiirleri Asmaî tarafından derlenerek divan haline getirilmiştir. Bu divanın Ebû Hâtim es-Sicistânî, İbn Düreyd ve Ebû Ali el-Kālî rivayetleriyle intikal eden nüshalarının Endülüs'e kadar yayıldığı rivayet edilir. Abdülkādir el-Bağdâdî, İbnü's-Sikkît rivayetiyle de gelen bu divanın birçok nüshasına başvurduğunu ifade etmektedir (Ḫizânetü'l-edeb, IX, 205). Hüseyin Atvân şairin biyografi, dil ve edebiyat kitaplarında dağınık halde bulunan şiirlerini derleyerek Şiʿru ʿAmr b. Aḥmer el-Bâhilî adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1971).

Çeşitli eserlerde yer alan İbn Ahmer'e ait beyit ve şiir parçalarının farklı vezin ve kafiyelerde olması, çok sayıda uzun kasidesinin zamanımıza intikal etmediğini göstermektedir. Onun günümüze ulaşan uzun kasideleri

arasında, döneminin Medine valisi Yahyâ b. Hakem'e hitaben kaleme aldığı, onu öven ve zekât memurlarının halka revâ gördüğü zulümden şikâyette bulunan elli bir beyitlik kasidesi Ebû Zeyd el-Kureşî'nin Cemhere'siyle (II, 841-851) Hüseyin Atvân'ın neşrettiği eserde (Şiʿru ʿAmr b. Aḥmer el-Bâhilî, s. 95 vd.) yer almaktadır. Suriye'ye göç ettiğinde çektiği sıkıntıları dile getiren, beğenmediği hayat tarzını hicveden uzunca bir kasidesi de bu eserde mevcuttur (s. 79-86). Yezîd b. Muâviye için nazmettiği altmış sekiz beyitlik hicviye ile otuz otuz beş beyitlik birkaç kasidesi (s. 78, 166) dışındakiler küçük parçalar ve beyitler halindedir. el-Eġānî'de (VIII, 233-234) sadece üç beyti yer alan, Hz. Ömer'e methiye olarak nazmedilmiş çok güzel ve uzun bir kasidesinin muganniye Cemîle tarafından bestelenip okunduğu ve dinleyenlerin göz yaşlarını tutamadığı kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ahmer, Şiʿru ʿAmr b. Aḥmer el-Bâhilî (nşr. Hüseyin Atvân), Dımaşk 1971, tür.yer.; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Hâşimî), II, 841-851, ayrıca bk. tür.yer.; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, tür.yer.; Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, s. 580-581; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 356-359; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VIII, 232-234; Âmidî, el-Müʾtelif (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 37; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 214; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1374/1955, II, 21-23; A'lem eş-Şentemerî, Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm (nşr. Ali Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, II, 998-999; İbnü'ş-Şecerî, el-Emâlî (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1413/1992, I, 207-227, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, VI, 256-258, ayrıca bk. tür.yer.; Sezgin, GAS, II, 195-196; Ch. Pellat, "Ibn Aḥmar", EI² (İng.), III, 697-698.

İsmail Durmuş

İBN ÂİŞE, Muhammed

(محمد بن عائشة)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Âişe (ö. 125/743 [?])

Emevîler devrinde yaşamış Medineli mûsikişinas.

Küçük yaştan beri sürekli annesiyle birlikte bulunduğundan İbn Âişe diye tanındı. Kinde oğullarından Kesîr b. Salt’ın, diğer bir rivayete göre ise Benî Sehm’in âzatlısı olan annesi kadın berberiydi. İbn Âişe, devrin büyük mûsikişinasları Mâlik b. Ebü’s-Semh et-Tâî, Ma‘bed b. Vehb ve Cemîle es-Sülemiyye’nin yanında yetişti.

Devrinin devlet büyüklerinden yakın ilgi ve iltifat gören İbn Âişe, özellikle mûsikili toplantıların vazgeçilmez kişileri arasında yer aldı. Şöhretinin en parlak olduğu devir II. Yezîd (720-724), Hişâm b. Abdülmelik (724-743) ve II. Velîd’in (743-744) hilâfetleri dönemidir. Bilhassa II. Velîd ona hocaları Ma‘bed ve Mâlik’ten daha fazla iltifat etmiştir.

İbn Âişe’nin vefatıyla ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Hişâm b. Abdülmelik, bazılarında ise II. Velîd’in hilâfeti döneminde öldüğü kaydedilmektedir. Bir rivayete göre, II. Velîd döneminde hilâfet merkezi Dımaşk’tan Medine’ye döndükten hemen sonra Vali İbrâhim b. Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî’nin verdiği davette korkulukları bulunmayan bir balkondan aşağıya itilmek suretiyle öldürülmüştür. Bazı kaynaklar aynı davette ayağı kaydığı için balkondan düşüp öldüğünü kaydeder. II. Yezîd’in oğlu Gamr’ın da bulunduğu bir toplantıda Gamr’ın şarkı isteğini kabul etmemesi üzerine balkondan aşağıya atıldığı veya ayağı kaymak suretiyle düşüp öldüğü de rivayet edilmektedir.

Hocası Ma‘bed’den sonra zamanın en iyi mugannîsi olduğu kaydedilen İbn Âişe aynı zamanda iyi bir ûdî idi. Ancak onun mugannîliğinin daha ön planda olduğu kabul edilir. İbn Âişe kendi eserlerinin yanı sıra İbn Abbâd, Ubeydullah b. Süreyc, Mâlik b. Ebü’s-Semh, Ma‘bed b. Vehb gibi

sanatkârların bestelerini de seslendirmiştir. Şiirlerini bestelediği şairler arasında Hutay’e, Cerîr b. Atıyye, Ömer b. Ebû Rebîa, II. Velîd b. Yezîd, Ümeyye b. Ebû Âiz el-Amrî el-Hüzelî, Hâris b. Hâlid el-Mahzûmî en meşhurlarıdır.

İbn Âişe’nin şarkı söylemeye başlama tarzı çok tutulmuş, Kur’ân-ı Kerîm, şiir veya şarkı okumaya güzel bir şekilde başlayanlar için kullanılan, “İbn Âişe gibi başladı” ifadesi darbımesel haline gelmiştir. Okuduğu şarkıların dinleyiciler üzerinde büyüleyici bir tesir bıraktığı ve insanların onun sesini işitmek için âdeta peşinden koştuğu kaydedilmektedir. Bütün vaktini mescidde geçiren bir zâhidin onun sesini duyduktan sonra zamanının büyük kısmını onun şarkılarını dinlemeye ayırdığı için İbn Âişe’ye “zâhide zühdünü terkettirecek kadar güzel sese sahip sanatkâr” denilmiştir. İshak el-Mevsılî onun hakkında Kitâbü Aḫbâri Muḥammed b. ʿÂʾişe adıyla bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, VI, 35, 36; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 227-228; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1986, II, 203-235; IV, 398-402; Ebû İshak el-Husrî, Cemʿu’l-cevâhir fi’l-mülaḥ ve’n-nevâdir (nşr. M. Emîn el-Hâcî), Kahire 1353, s. 160; İbn Manzûr, Muḫtârü’l-Eġānî, Beyrut 1383/1964, IX, 371-384; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IV, 280-287; Safedî, el-Vâfî, III, 181-182; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 82-83; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 179; Ali el-Useylî el-Âmilî, el-Ġınâ fi’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 75-79; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aḫbârü’l-muġannîn ve’l-muġanniyât, Beyrut 1990, s. 175-181; Semîr Şeyhânî, Eşherü’l-muġannîn ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1413/1992, s. 31-35; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve’l-ġınâ fi’l-Medîne ve Mekke li-ʿaṣri Benî Ümeyye, Kahire, ts., s. 60-61; Bustânî, DM, I, 574-576; Mv.A, I, 21; Ch. Pellat, “Ibn ʿĀʾis̲h̲a”, EI² (İng.), III, 698.

Fuat Günel

İBN ÂİŞE, Ubeydullah b. Muhammed

(ابن عائشة، عبيد الله بن محمد)

Ebû Abdirrahmân Ubeydullāh b. Muhammed b. Hafs el-Kureşî el-Basrî (ö. 228/843)

Hadis ve nesep âlimi.

140 (757-58) yılından sonra Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Âişe bint Talha b. Ubeydullah'ın soyundan geldiği için İbn Âişe künyesi, ayrıca Ayşî veya Âişî nisbeleriyle anılır. Teym kabilesinden olup Basra'nın soylu ailelerinden birine mensuptur. Hadis ve nesep âlimi olan ve güzel hitâbetiyle tanınan babası ile oğlu Abdurrahman da dönemin tanınmış iki edip ve şairiydi. Abdurrahman 217 (832) yılında

çıktığı bir yolculuktan sonra kayboldu ve bir daha kendisinden haber alınamadı. İbn Âişe'nin tahsil için Bağdat'a gittiği, 219 (834) yılında orada hadis dersleri verdiği kaydedilmektedir.

İbn Âişe babasından, Hammâd b. Seleme, Cüveyriye b. Esmâ, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Süfyân b. Uyeyne, İbnü'l-Mübârek, Vüheyb b. Hâlid gibi âlimlerden hadis dinlemiş; kendisinden de Ebû Bekir el-Esrem, İbn Menî', Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ya'kūb b. Şeybe, İbrâhim el-Harbî, İbn Ebü'd-Dünyâ ve Ahmed b. Hanbel gibi tanınmış kişiler hadis rivayet etmişlerdir.

Aynı zamanda dil âlimi olan İbn Âişe eyyâmü'l-Arab'ı iyi bilirdi ve nesep ilminde otorite sayılırdı. İbrâhim el-Harbî'ye göre hadis alanında Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'den üstündü. Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Hibbân'ın hadis rivayetinde "sadûk" ve "sika" terimleriyle değerlendirdikleri İbn Âişe'nin rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin es-

Sünen'lerinde yer almıştır.

İbn Âişe, soylu bir aileye mensup olmasına rağmen bundan söz etmeyecek kadar mütevazi idi. Basra'nın en cömert insanı kabul edilirdi. Hatta cömertliği yüzünden muhtaç duruma düştüğü söylenir. Güzel ve fasih konuşan, hikmetli sözler söyleyen İbn Âişe, üstün ahlâkı ve meziyetleri sebebiyle halktan ve idarecilerden itibar görmüş, Hârûnürreşîd onu huzuruna kabul ederek takdir hislerini bildirmiştir (Hatîb, X, 315).

Bazı âlimler gibi İbn Âişe de Kaderiyye mezhebine mensup olmakla itham edilmiş, ancak muhaddisler bunun doğru olmadığını belirtmişlerdir. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmediği için Ahmed b. Hanbel'e düşmanlık besleyen ve onun öldürülmesini isteyen Ahmed b. Ebû Duâd'a yakınlığı göz önünde bulundurularak böyle bir ithama mâruz kaldığı düşünülebilir. Nitekim Basra Kadısı Îsâ b. Ebân'ın görevine son vermesi için Bağdat'a, İbn Ebû Duâd'ın yanına gittiği, bunun üzerine İbn Ebû Duâd'ın Îsâ b. Ebân'ın azledilmesini emrettiği, fakat İbn Ebû Duâd'ın oğlu Ebü'l-Velîd'in ricası üzerine daha sonra bu kararından vazgeçtiği bilinmektedir. İbn Âişe 17 Ramazan 228'de (19 Haziran 843) Basra'da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 301; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 578; a.mlf., et-Târîḫ (Ömerî), s. 479; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 400; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 357; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 523, 598; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 335; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VIII, 405; İbn Hazm, Cemhere, s. 140; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 314-318; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 106-107; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 368-369; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIX, 147-152; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 564-567; a.mlf., el-ʿİber, I, 316; a.mlf., el-Kâşif, II, 204; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 45-46; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, I, 538; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 64; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 352-353; Ch. Pellat, "Ibn ʿAʾis̲h̲a", EI² (İng.), III, 698.

Hasan Elik

İBN ÂİZ

(ابن عائذ)

Ebû Abdillâh (Ebû Ahmed) Muhammed b. Âiz b. Ahmed el-Kâtib el-Kureşî ed-Dımaşkī (ö. 233/847)

Siyer ve megāzî âlimi.

150 (767) yılında muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. Dedesinin adı Abdurrahman, Ubeydullah ve Saîd olarak da kaydedilmektedir. Abbâsî Halifesi Me'mûn zamanında (813-817) Gūta (Dımaşk) Dîvânü'l-harâc kâtipliği yapan İbn Âiz güvenilir bir âlim, hadis hâfızı, Mu'tezile mezhebine mensup (Kaderî) müttaki bir zat olarak bilinmektedir. İsmâil b. Ayyâş, Velîd b. Müslim, Yahyâ b. Hamza el-Hadramî, Attâf b. Hâlid, Heysem b. Humeyd, Velîd b. Muhammed el-Muvakkarî, Süveyd b. Abdülazîz, Abdurrahman b. Mağrâ ve Vâkıdî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş; kendisinden de Ahmed b. İbrâhim el-Büsrî, Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Abdurrahman b. Abdüssamed es-Sülemî, Ebü'l-Ahves el-Ukberî, Ya'kūb el-Fesevî, Yezîd b. Abdüssamed ve Ebû Zür'a Abdurrahman b. Amr ed-Dımaşkī rivayette bulunmuşlardır. İbn Âiz 25 Rebîülâhir 233 (8 Aralık 847) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Süyûtî ise onun Beyhak'ta öldüğünü kaydeder (Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, s. 206). Ayrıca 232 (846) veya 234 yılında öldüğü de rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. el-Meġāzî. İbn Seyyidünnâs ʿUyûnü'l-es̱er'i yazarken günümüze ulaşmayan bu eseri başlıca kaynak olarak kullanmış ve kitabın bir kısmını Ebü'l-Kāsım Hızır b. Ebü'l-Hüseyin el-Ezdî ed-Dımaşkī'ye okuyup tamamını rivayet konusunda kendisinden icâzet almıştır (ʿUyûnü'l-es̱er, II, 344). 2. el-Fütûḥ. Müellifin dönemine kadar yapılmış olan fetihler hakkındadır. 3. eṣ-Ṣavâʾif. Yaz aylarında yapılan seferlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Son iki eseri Zehebî el-Fütûḥ ve'ṣ-ṣavâʾif adıyla bir kitap olarak kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 106). 4. Siyer. Hz. Peygamber'in hayatının tamamından bahsetmesi sebebiyle el-Meġāzî'den ayrı bir eser olmalıdır. İbn Âiz'in bunlardan başka bazı eserlerinin bulunduğu

kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 207; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, s. 288-289; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 75; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 486-489; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 344; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXV, 427-429; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 104-107; a.mlf., el-ʿİber, I, 326; Safedî, el-Vâfî, III, 181; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 265; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 206; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), III, 154; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 114-115; F. Rosenthal, “Ibn Āʾid̲h̲”, EI² (İng.), III, 698.

Adil Bebek

İBN AKĪL, Bahâeddin

(بهاء الدين ابن عقيل)

Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullāh b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akīl el-Hemedânî (ö. 769/1367)

İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'sine yazdığı şerhle tanınan dil ve fıkıh âlimi.

698'de (1299) Halep yakınındaki Bâlis kasabasında dünyaya geldi. Kahire'de doğduğu da rivayet edilir. 694 (1294) veya 700 (1301) yıllarında doğduğunu kaydeden kaynaklar da vardır. Soyu Hz. Peygamber'in amcazadesi Akīl b. Ebû Tâlib'e dayandığından İbn Akīl künyesiyle tanınır. Mısrî, Bâlisî ve Halebî nisbelerinin yanı sıra ataları arasında Hemedan ve Âmid'de (Diyarbekir) oturanlar bulunduğundan Hemedânî ve Âmidî nisbeleriyle de anılır.

İlk tahsilini tamamladıktan sonra öğrenimini ilerletmek amacıyla Kahire'ye giden İbn Akīl burada on iki yıl süreyle Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin derslerine devam etti. Ondan İbn Mâlik'in et-Teshîl'i ile Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okudu. Daha sonra Alâeddin Konevî'den Arap dili ve edebiyatı, tefsir, kelâm, mantık, fıkıh, hilâf ve usul, Hatîb el-Kazvînî'den belâgat, Takıyyüddin İbnü's-Sâiğ'den kıraat dersleri aldı. Vezîre lakabıyla tanınan Sittülvüzerâ, Bedreddin İbn Cemâa, Şerefeddin İbnü's-Sâbûnî, Zeyneddin el-Kettânî, Hasan b. Ömer el-Kürdî gibi âlimler de hocaları arasında yer almaktadır.

İbn Akīl, 727'de (1327) Mısır kadısı olan hocası Hatîb el-Kazvînî ve İzzeddin İbn Cemâa'ya kadı nâibliği yaptı. 759 (1358) yılında İbn Cemâa'nın Emîr Sargatmış tarafından azliyle boşalan Mısır kadılığına getirildi. Ancak bu görevde emîrin tutuklanması sebebiyle seksen gün kalabildi. İdarî görevlerinin yanında Kahire'de Kutbiyyetü'l-kübrâ (el-Atîka) Medresesi, İmam Şâfiî Zâviyesi, Haşşâbiyye Zâviyesi ve Nâsırî Camii'nde başta tefsir ve fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her

dalında dersler veren İbn Akīl, hocası Ebû Hayyân’dan sonra Kahire İbn Tolun Camii müderrisliğine getirildi. Burada verdiği dersler çok rağbet gördü. Tedrîs faaliyetini vefatına kadar devam ettiren İbn Akīl’in öğrencileri arasında damadı Şeyhülislâm Sirâceddin Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, torunları Kādılkudât Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî ve Bedreddin Muhammed b. Ömer el-Bulkīnî ile Veliyyüddin el-Irâkī ve Cemâleddin b. Zahîre gibi birçok âlim bulunmaktadır.

768 (1367) yılı hac mevsiminde Mekke ve Medine’de İbn Akīl ile görüşen İbnü’l-Cezerî, onun hac dönüşü 23 Rebîülevvel 769 (17 Kasım 1367) tarihinde Kahire’de vefat ettiğini ve İmam Şâfiî’nin kabri yanına defnedildiğini söyler (Ġāyetü’n-nihâye, I, 428).

Dilinde hafif pelteklik bulunmasına rağmen zekâsı, çalışkanlığı, ciddiyet ve vakarı ile temayüz eden İbn Akīl giyim kuşamına ve meskenine büyük özen gösterir, israf derecesinde harcamalar yapardı. Çok kısa süren Mısır kadılığı sırasında fakirlere ve öğrencilere 150.000 dirhemlik büyük bir yardım dağıtmıştı. Yakın çevresinde her zaman oldukça kalabalık bir grup insan bulunurdu. İbn Akīl, bu hesapsız ve tutumsuz harcamaları yüzünden külliyetli miktarda borç bırakarak vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik). İbn Mâlik et-Tâî’nin el-Ḫulâṣa veya el-Elfiyye adlarıyla tanınan nahve dair manzum eserinin şerhi olup birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1251/1835; nşr. Fr. Dietrich, Leipzig 1851; İstanbul 1293; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1370/1951; nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, I-IV, Kahire 1966-1967; nşr. Muhammed el-Kınâvî - Muhammed Muhammed Halîfe, I-II, Kahire 1393/1973; nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, Kahire 1979; nşr. Hannâ el-Fâhûrî, Beyrut, ts.). Fr. Dietrich eseri Almanca’ya çevirip asıl metniyle birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1852). M. Muhyiddin Abdülhamîd tarafından yapılan ilmî neşrine, hâşiye ve ta‘likleri müstakil bir eser olacak derecede hacimli olduğundan Minḥatü’l-Celîl bi-taḥḳīḳi Şerḥi İbn ʿAḳīl adı verilmiştir. Nâşir şerhin sonuna da “Tekmile fî taşrîfi’l-efʿâl” başlıklı bir zeyil eklemiştir. Eser üzerine Ahmed es-Sücâî (Fetḥu’l-celîl ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl, Kahire 1302, 1303, 1306, 1307), Muhammed el-Hudarî ed-Dimyâtî (Kahire 1282, 1287, 1291; İstanbul 1885), Âsım Behcet el-Beytâr (Advâʾ ʿalâ Şerḥi İbn ʿAḳīl, Riyad

1399/1979, 4. bs.), Muhammed Abdülazîz en-Neccâr (et-Tavżîḥ ve't-tekmîl li-Şerḥi İbn ʿAḳīl, I-II, Kahire 1386/1967) tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Mahmûd Ahmed el-Mekkâvî - Abdülhamîd Şübâne İvaz şerhin tehzibini (Kahire 1964, 1974), Âdil Nüveyhiz de ihtisarını (Muḫtaṣaru Şerḥi İbn ʿAḳīl, Beyrut 1985) yapmıştır. Eserin şiir örnekleri (şevâhid) Abdülmünʿim İvaz el-Cürcâvî (Kahire 1308, 1309, 1311; İstanbul 1319) ve Muhammed Kıtta el-Adevî (Fetḥu'l-celîl bi-şerḥi şevâhidi İbn ʿAḳīl, Kahire 1293, 1306, 1308; İstanbul 1319) tarafından şerhedilmiştir. 2. el-Müsâʿid ʿalâ Teshîli'l-fevâʾid. 758 (1357) yılında tamamlanan eser İbn Mâlik'in Arap gramerine dair Teshîlü'l-fevâʾid ve tekmîlü'l-maḳāṣıd adlı eserinin şerhidir. Kısa olmakla beraber ihtiva ettiği bol örnekler ve ihtilâflı konularda ortaya koyduğu çeşitli fikir ve görüşler bakımından benzerleri arasında özel bir yeri olan eser Muhammed Kâmil Berekât tarafından yayımlanmıştır (I-II, Dımaşk 1400-1402/1980-1982). 3. el-Câmiʿu'n-nefîs ʿalâ (fî) meẕhebi'l-İmâm Muḥammed b. İdrîs. Şâfiî fıkhına dair çok geniş bir çalışma olup altı ciltte sadece istincâ (istitâbe) bahsine kadar gelinmiş, fakat tamamlanamamıştır. Safedî bunun bir nüshasının kendinde olduğunu söyler (el-Vâfî, XVII, 254-255). 4. Teysîrü'l-istiʿdâd li-rütbeti'l-ictihâd (et-Teʾsîs li-meẕhebi İbn İdrîs). Bir önceki eserin dört ciltlik bir özeti olup müellif nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (DMBİ, IV, 321).

İbn Akīl'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: eẕ-Ẕeyl ʿale'l-Câmiʿi'n-nefîs (el-Vâfî, XVII, 255); el-Evhâmü'l-vâḳıʿatü li'n-Nevevî ve İbni'r-Rifʿa ve ġayrihimâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 203); Fetâvâ İbn ʿAḳīl (a.g.e., II, 1219; Îżâḥu'l-meknûn, II, 155); Muḫtaṣarü'ş-Şerḥi'l-kebîr li'r-Râfiʿî (Gazzâlî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Vecîz adlı eserine Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî tarafından yapılan şerhin [Fetḥu'l-ʿAzîz ʿalâ Kitâbi'l-Vecîz] özetidir; bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2003); eẕ-Ẕaḫîre fî tefsîri'l-Ḳurʾân (müellifin tefsir sahasındaki ilmî gücünü gösteren bu iki ciltlik eser, Âl-i İmrân sûresinin sonuna veya Nisâ sûresinin ortalarına kadar gelmiştir; bk. a.g.e., I, 439); el-İmlâʾü'l-vecîz ʿale'l-Kitâbi'l-ʿAzîz (önceki eserin özetidir; bk. İbn Râfiʿ, II, 328).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, XVII, 252-256; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 239-240; İbn Râfiʻ, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʻrûf), Beyrut 1402/1982, II, 326-328; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 428; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 266-269; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 100-101; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 537; a.mlf., Buġyetü’l-vuʿât, II, 47-48; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 233-235; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 109; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, III, 65-66; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 152, 203, 406, 439, 575; II, 1219, 2003; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 214-215; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 386-387; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, III, 458; Serkîs, Muʿcem, I, 187-188; Brockelmann, GAL, II, 88; Suppl., II, 104; Îżâḥu’l-meknûn, I, 342; II, 155; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 151; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 803-806; Maʿa’l-Mektebe, s. 289-290; Abdülhâdî el-Fazlî, Fihristü’l-kütübi’n-naḥviyyeti’l-maṭbûʿa, Zerkā 1407/1986, s. 113-114; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1992, I, 278-279; Ebü’l-Fütûh Şeref, “Ḥavle taḥḳīḳi Şerḥi’t-Teshîl li’bn ʿAḳīl”, ed-Dâre, VII/2, Riyad 1981, s. 150-169; Muhammed Emîre Ali, “el-Müsâʿid ʿalâ Teshîli’l-fevâʾid”, ME, LV/4 (1982), s. 370-373; Nebhân Yâsîn, “Rüʾye naḳdiyye fî Şerḥi İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik”, Mecelletü Âdâbi’l-Müstanṣıriyye, sy. 26, Bağdad 1995, s. 98-143; J. Schacht, “Ibn ʿAḳīl”, EI² (İng.), III, 698-699; Rıza Enzâbî Nejâd - Muhammed Mehdî Müezzin Câmî, “İbn ʿAḳīl”, DMBİ, IV, 320-322.

Mehmet Sami Benli

İBN AKĪL, Ebü’l-Vefâ

(أبو الوفاء ابن عقيل)

Ebü’l-Vefâ Alî b. Akīl b. Muhammed b. Akīl el-Bağdâdî (ö. 513/1119)

Usul ilimlerine dair çalışmalarıyla tanınan ve Selefiyye içinde akılcılığın kapısını aralayan Hanbelî âlimi.

431 (1040) yılında Bağdat’ta doğdu. Ailesinin hem baba hem de anne tarafından Hanefî mezhebine mensup olduğu tahmin edilmektedir. On yaşında iken Kur’an’ı ezberledi. Kendisinin anlattığına göre pek azı Hanbelî olan yirmi üç hocadan başta Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf olmak üzere hemen hemen bütün İslâmî ilimlere dair dersler aldı. Arap dili ve edebiyatını Ebü’l-Kāsım İbn Berhân’dan, kıraat ilmini İbn Şeytâ, fıkhı Kādî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, kelâm ilmini İbnü’l-Velîd ve İbnü’t-Tebbân, tasavvufu Ebû Mansûr el-Attâr’dan

tahsil etti. Kelâm ilmini Mu‘tezile mezhebine bağlı âlimlerden öğrendiği için Hanbelîler’in şiddetli hücumlarına mâruz kalan İbn Akīl bu hocalarının derslerine gizlice devam etti. İslâmî konulara derin vukufu, kuvvetli hâfızası, üstün zekâsı, güçlü muhakeme ve istidlâl kabiliyeti sayesinde çağdaşları arasında temayüz edip devrinde Hanbelî mezhebinin önde gelen bir şahsiyeti oldu. Hanbelî mezhebine bağlanmasında hocası Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın yanı sıra zengin bir tüccar olan ve Hanbelîliğe destek veren Ebû Mansûr b. Yûsuf’un büyük etkisinin bulunduğu nakledilir. İlme olan aşırı sevgisi sebebiyle mezhep farkı gözetmeden imkân nisbetinde her âlimden istifade etti. Buna bağlı olarak Hanbeliyye’nin geleneksel çizgisini aşıp aklî istidlâllere önem verdi. Hocası Ebû Ya‘lâ’nın vefatından sonra Ebû Mansûr’un aracılığıyla Mansûr Camii’nde görevlendirildi. Hayatı boyunca kitap okumak, eser telif etmek ve öğrenci yetiştirmekle meşgul oldu. Ebü’l-Muammer el-Ensârî, Ebû Bekir Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî, Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Nâsır es-Selâmî ve Ebû Bekir es-Sincî onun yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır. Devrinde Hanbeliyye’nin en büyük müctehidi olmasına rağmen Şerîf Ebû Ca‘fer’in öncülüğünü yaptığı bir grup

Hanbelî’nin muhalefetine mâruz kalmaktan kurtulamadı. Kendisini himaye eden Ebû Mansûr’un 460 (1068) yılında vefat edip desteğinden yoksun kalması üzerine Hallâc-ı Mansûr hakkında müsbet kanaat beyan ettiği gerekçesiyle bu muhalif grup tarafından öldürülmek istenmiş, ancak sultanın evine sığınmak suretiyle canını kurtarmıştır. Beş yıl süreyle devletin koruması altında yaşadıktan sonra 8 Muharrem 465 (24 Eylül 1072) tarihinde Bağdat’ın doğu yakasında bulunan Nehrülmuallâ bölgesindeki Ebû Ca‘fer Camii’nde kalabalık cemaatin huzurunda Hallâc-ı Mansûr hakkındaki fikirlerinin yanı sıra i‘tizâlî görüşlerinden de tövbe ettiğini ifade eden bir metni okudu ve şahitlere de imza ettirdi. 11 Muharrem’de (27 Eylül) halifenin huzuruna çıkarılarak orada da sorgulandı ve aynı taahhüdü tekrarladı. İbn Akīl bu dönüşünden sonra halk arasında rahatça dolaşabildi, sayısız başvuru münasebetiyle pek çok fetva verdi. Hayatı ve ilmî şahsiyeti üzerinde araştırma yapanlar onun Hallâc hakkındaki olumlu düşüncesini değiştirmediği kanaatindedir. 475 (1082) yılında minberde yaptığı bir konuşma sırasında Hanbelîler’le Eş‘arîler arasında çıkan olaylar sebebiyle bir süre vaaz etmeyi terketti ve sadece ders okutup eser telifiyle uğraştı. Ebü’l-Hasan Akīl ve Ebû Mansûr Hibetullah adlı iki çocuğu olan İbn Akīl, 12 Cemâziyelevvel 513’te (21 Ağustos 1119) Bağdat’ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel’in kabri yanına defnedildi. Cenazesinde olayların çıktığı ve bazı Hanbelîler’in tabutuna saldırıp kefenini yırttıkları, bazı kimseleri de yaraladıkları nakledilir.

İbn Akīl ilmî şahsiyetinde usulcülük, kelâmcılık ve tefsirciliği öne çıkan bir âlimdir. Usûl-i fıkha dair el-Vâżıḥ fî uṣûli’l-fıḳh ve el-Cedel adlı eserleri onun bu ilme ilişkin görüşlerinin öğrenilebileceği iki önemli kaynaktır. Ona göre Kur’an’dan ve Sünnet’ten hüküm çıkarırken sırasıyla “nas”, “zâhir” ve “umum” kaideleri uygulanır. Teâruz eden başka bir nas bulunmadıkça nas terkedilmez. Zâhirin ise en muhtemel mânası tercih edilir. Kitaptan farklı olarak sünnette Hz. Peygamber’in fiilleri ve takrirleri de hükme kaynak teşkil eder (el-Cedel, s. 3-5). Şer‘î delillerin üçüncüsü olan icmâın geçerli olabilmesi için vuku bulan hadiseyle ilgili olarak aynı hükmü veren bütün müctehidlerin bu kanaat üzere ölmeleri gerekir. Eğer âlimlerden biri ölmeden önce ictihadından dönerse icmâ teşekkül etmez. Müctehid olmayan kimselerin bir konuda icmâ etmeleri hukukî bakımdan bir anlam taşımaz. Kıyas, asla verilen hükmün illetini taşıyan fer’e de verilmesinden ibarettir. Tek bir sahâbîye ait olsa bile hiçbir ictihad sahâbe sözünün önüne

geçirilemez. Bu deliller bulunmadığı takdirde fakih istishâba başvurur (a.g.e., s. 6-12).

Deliller arasında tercihe gitmenin keyfiyeti, Kitap ve Sünnet'le istidlâlin nasıl gerçekleştirileceği, sahâbe sözüne ve kıyasa yapılan itirazlarla bunların cevapları gibi usûl-i fıkhın temel konuları üzerinde duran İbn Akîl Hanbelî mezhebi çerçevesinde bunları çözümlemeye çalışmıştır. İbn Akīl, muhalif mezhep mensuplarıyla yürütülecek tartışmalara ilişkin kurallara da açıklık getirmiş, ayrıca Hanbelî mezhebine aykırı düşen fetvalar da vermiştir. Bunlardan bazılarını şöylece zikretmek mümkündür: Elbise dışında ipeği ev eşyasıyla ilgili bir malzeme olarak kullanmak kadınlara da haramdır. Faiz sadece hadiste zikredilen altı kalem için söz konusudur. Vakıf malı telef olmaya mâruz kalsa bile satılamaz. İhtiyacı bulunmadığı takdirde baba çocuğunun malından dilediğini alamaz (İbn Receb, I, 158-159).

İbn Akīl'in dinî hükümlere bakışı da kendisinden önceki Selefî-Hanbelî âlimlerin birçoğundan oldukça farklıdır. Ona göre insanlar tarafından bilinmeleri itibariyle dinî hükümler üç kısma ayrılır: 1. Sadece akıl yürütmekle bilinenler. Allah'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarının ispat edilmesine, kâinatın yaratılmışlığını ve nübüvvetin doğruluğunu kanıtlamaya ilişkin hükümler bu kısma dahildir. 2. Sadece nakille bilinenler. Yapılması emredilen fiillerin iyi, yasaklanan fiillerin ise kötü olduğuna ilişkin hükümlerle helâl, haram, itaat, isyan, farz, vâcip, mendup gibi hususlara dair hükümler bu kısmın örneklerini teşkil eder. 3. Bir yönü akıl yürütmekle, bir yönü de nakille bilinenler. Allah'ın gözle görüleceğine, kâfirlerin dışındaki günahkârların bağışlanabileceğine ve haber-i vâhide dayanarak ibadet etmenin doğruluğunu bilmeye dair hükümler bu türdendir (el-Vâżıḥ fi uṣûli'l-fıḳh, I, 32-33).

Yapılan yeni araştırmalarda İbn Akīl, âyetleri aklın ışığı altında te'vil eden ve Mu'tezile'nin tefsir yönteminden etkilenen müfessirler arasında gösterilir. Tefsire dair görüşlerini de ihtiva eden el-Fünûn adlı hacimli eserinin bir cildi dışındaki bölümleri günümüze ulaşmadığından bu konuda fazla bir şey bilinmemektedir. Ancak onun, âyetleri aklın ışığı altında te'vil etme anlayışının müteahhir dönem Selefiyye âlimleri üzerinde etkili olduğu kabul edilir (Bilgin, s. 248-250).

İbn Akīl'in kelâmcılığına gelince, o Selefiyye içinde te'vile başvurmakla meşhur olan önemli âlimlerden biridir. Nefyü't-teşbîh, el-İntiṣâr li's-sünne (el-İntiṣâr li-ehli'l-ḥadîs̱), Risâle fi'l-ḥarf ve'ṣ-ṣavt, Ẕemmü't-teşbîh ve is̱bâtü't-tenzîh adıyla eserler yazarak itikadî konularda yer yer Selefî, yer yer kelâmî yöntemi benimsemiştir. Gençlik yıllarında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine uyan Mu'tezilî âlimlerden İbnü'l-Velîd ve İbnü't-Tebbân'dan kelâm ilmini öğrenmesi, Cüveynî ve Gazzâlî gibi kelâm âlimleriyle görüşmesi, ayrıca eserlerinde kelâmî konulara da yer veren âlimlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya öğrencilik yapması, onun Selefiyye içinde kelâmî yöntemi benimsemesinde etkili olmuştur. İbn Akīl, dünya işlerinden başka dinî konularda da tefekkür ve istidlâlde bulunmanın farz olduğunu savunup geçmiş âlimlerin görüşlerini taklit etmeyi eleştirmiş, teşbih ve tecsîm ifade eden âhâd haberleri aklî delillerin ışığında te'vil etmeyi gerekli görmüş, âlemin yaratılmış olduğunu hudûs ve imkân delillerine dayanarak kanıtlamaya çalışmış, aklî bir engel bulunmadıkça nasların zâhirine bağlı kalınması, ancak dinî bir delil bulunmadan ortaya konan bâtınî mânaların da reddedilmesi gerektiğini

söylemiştir (İbn Kudâme, s. 18, 25, 38; İbn Teymiyye, VII, 73; VIII, 36, 81-82, 118, 275, 296, 348; Sübkî, s. 130). Her ne kadar onun bu görüşlerinden tövbe edip bütünüyle Selef mezhebine döndüğü nakledilirse de böyle bir yola girmesinde Şerîf Ebû Ca'fer tarafından hakkında çıkarılan ölüm fetvasının (İbn Kudâme, s. 4) etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple İbn Akīl'in kelâmî yöntemi esas alan görüşlerinden tamamen uzaklaştığını söylemek oldukça zordur. Daha sonra gelen Selefiyye âlimlerinden Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin ona reddiye yazması da bunu teyit etmektedir. Bununla birlikte İbn Akīl'in, ashabın tutumunu dikkate alarak kelâm kültürünün herkes için gerekli bir alan olmadığını söylediği de nakledilir (İbn Receb, I, 151-152). Ancak İbn Akīl'in kelâmcılara ve kelâm yöntemine yönelttiği eleştiriler bid'atçı sûfîlere yönelttiği eleştirilerden daha azdır. Ona göre kelâmcılar bid'atçı sûfîlerden daha hayırlıdır. Zira kelâmcılar insanları içine düştükleri şüphelerden kurtarmaya çalışırlar, bid'atçı sûfîler ise "kalbim rabbimden haber verdi ki ..." diyerek pek çok hurafeye dalar ve çoğunlukla şatahâta dayanırlar; dinde olmayan ilkeler icat ederek hakikati şeriatın ötesinde ararlar; ölülerin kabirlerini kutsallaştırarak onlardan medet umarlar; ayrıca keşif ve ilhamı bilgi kaynağı kabul etmek

suretiyle kâhinler zümresine benzerlik arzederler (İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 325, 370, 375; İbn Teymiyye, VIII, 61-70; İbn Receb, I, 145; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, II, 31). İbn Akīl, Şiîler'i de eleştirerek onları dinin esasını yıkmayı ve nübüvveti yaralamayı hedef alan bir grup olarak değerlendirir. Çünkü Şîa dini nakleden ashaba güvenilemeyeceğini iddia etmiştir. Halbuki ashaba güvenilmezse dine de güvenilemez (İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 98-99). İbn Akīl'in itikadî konulara dair görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Akıl insanlar için sınırlı bir bilgi kaynağı olup ilâhî hikmetleri kuşatmaktan âcizdir. Bundan dolayı insanın vahyin getirdiği bilgilere teslim olması gerekir. Halbuki Mu'tezile kelâmcıları genel bir ilke olarak ilâhî hikmeti ispat etmekle birlikte cüz'î konularda bunu göz ardı ederek hataya düşmüşlerdir (a.g.e., s. 85; İbn Teymiyye, VIII, 49-56).

Allah'ın varlığını inkâr edenler bu kanaatlerini genellikle O'nu duyularla algılayamamış olmalarına dayandırırlar. Ne var ki bu akılcı bir tavır değildir, zira bir varlığın duyularla algılanamamış olması yokluğunu gerektirmez (İbn Receb, I, 148-149). Allah'a nisbet edilen ilim, sem', basar, irade gibi sıfatlar kendi başlarına varlık ve yoklukla nitelenemeyen hallerdir. Fiilî sıfatlar ezelîdir, fakat bu sıfatların neticesi olan yaratıklar hâdistir (İbn Akīl, Resâʾil fi'l-Ḳurʾân, s. 26-27; İbn Teymiyye, IX, 394-395). Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatını zatında mevcut bir mâna olarak te'vil etmek yanlıştır, aksine O harf ve sesle konuşur. Zira Kur'an'da kelâm bu anlamda kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/41; Meryem 19/26). Eğer kelâm zatta mevcut bir mâna olsaydı Hz. Meryem'in "Bugün insanlarla konuşmayacağım" demesi anlamsız olurdu. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın "kelîmullah" diye adlandırılması da mantıklı olmazdı. Her peygambere Allah'ın kelâmı bir mâna olarak vahyedilmiştir (İbn Akīl, a.g.e., s. 4, 9, 18, 24). İbn Teymiyye İbn Akīl'in kelâm sıfatı konusunda Eş'ariyye'nin görüşünü benimsediğini naklederse de (Derʾü teʿâruż, II, 244-245) bu onun bazı kelâmî görüşlerini terketmesinden önceki döneme ait düşüncesi olmalıdır. İbn Akīl haberî sıfatları bazan te'vil etmiş, bazan da te'vile gitmeden "bilâkeyf" kabul etmiştir. O, avamın nasların zâhirî mânalarına sarılmasının gerektiği kanaatindedir, çünkü onların zihnî yapısı tenzihe değil teşbihe elverişlidir. Nitekim Hz. Peygamber Allah hakkında avama bilgi verirken bu yolu takip etmiştir. Âlimler ise tenzihe yatkın

olduklarından haberî sıfatlara ilişkin nasları te’vil etmelidir (Zehebî, XIX, 448). Buna göre İbn Akīl “yed”i zat, “ayn”ı üstünlük, “dıhk”ı da rızâ diye te’vil etmiştir (İbnü’l-Cevzî, Defʿu şübheti’t-teşbîh, s. 199, 206, 263-264). Ona göre haberî sıfatları Selef de te’vil etmiştir (İbn Kudâme, s. 9-10). Kulların fiilleri ise Allah’ın kalplerinde yarattığı düşüncelere bağlı olarak gerçekleşir (İbn Teymiyye, IV, 283).

Resûl-i Ekrem’in gayba dair verdiği haberlerin aynen gerçekleşmesi onun hak peygamber olduğunu gösterir, çünkü vahiy almayan bir kişinin gaybı bilmesi imkânsızdır. Bunun yanında Hz. Peygamber’in geçmiş iki dini neshedip yerine İslâmiyet’i ikame etmeye muvaffak olması da nübüvvetinin delilleri arasında zikredilmelidir; zira Allah’ın kendisi hakkında yalan konuşan bir kişiyi muvaffak kılması ilâhî sünnete aykırıdır. Ayrıca Kur’an’ın taşıdığı ifade ve üslûpla Resûl-i Ekrem’in kendi sözleri arasında görülen açık farklılık da onun Allah’tan vahiy alan bir peygamber olduğunu kanıtlar mahiyettedir (İbnü’l-Cevzî, el-Vefâ, I, 268, 270, 351-352, 743).

Nasların yorumuna ve ilâhî sıfatlara ilişkin görüşleriyle dikkat çeken İbn Akīl, Selefiyye içinde teşbih hareketini temsil eden İbn Hâmid’e karşı kelâm yönteminden faydalanmış bir âlim olarak görünmektedir. Görüşleri Selefiyye içinde yankı uyandırmış, İbnü’l-Cevzî büyük ölçüde onun tesirinde kalmıştır. İbn Kudâme ve İbn Teymiyye gibi âlimler buna işaret etmişlerdir (Taḥrîmü’n-naẓar, s. 8; Derʾü teʿâruż, VIII, 25). İbn Receb’in de dediği gibi (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, I, 144) İbn Akīl, muhtemelen öldürülme korkusuyla kelâm yönteminden vazgeçtiğini açıkladıktan sonra ölümüne kadar bazı kelâmî görüşlerini muhafaza etmiş, Selefiyye içinde naklin yanı sıra aklî istidlâllere de başvurulmasını sağlayan bir âlim olmuştur. Onun bu yönü müteahhir dönem Selefiyye âlimlerinden İbn Kudâme tarafından eleştirilmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda İbn Akīl’in tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi temel İslâmî ilimlere dair çeşitli eserler telif ettiği belirtilirse de zamanımıza ulaşan kitapları pek fazla değildir. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Resâʾil fi’l-Ḳurʾân ve is̱bâtü’l-ḥarf ve’ṣ-ṣavt redden ʿale’l-Eşʿariyye. Eş‘ariyye’ye (ve Mâtürîdiyye’ye) ait kelâm-ı nefsî görüşünü reddedip Allah’ın harf ve sesle konuştuğunu kanıtlamak amacıyla yazılmış bir risâledir. Eser George Makdisî tarafından Bulletin d’Etudes Orientales içinde yayımlanmıştır (bk.

bibl.). 2. el-İrşâd fî uṣûli'd-dîn. İtikadî konulara dair olan eserin sadece giriş kısmına ait bazı satırlar zamanımıza intikal etmiştir (İbn Akīl, el-Vażıḥ fî uṣûli'l-fıḳh, neşredenin girişi, I, 1). 3. el-Fünûn. Müellifin en hacimli ve meşhur eseri olup kaynaklarda farklı rakamlar verilmekle birlikte yetmiş cilt veya 200 cüzden oluştuğu nakledilir. Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, tarih, münazara meclisleri, vaaz ve irşad, tasavvuf gibi değişik konuları ihtiva eden bir külliyat niteliğindeki eserin günümüze intikal eden yaklaşık bir cilt hacmindeki cüzlerini George Makdisî tahkik ederek iki cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1970-1971). Bu eserin İbnü'l-Cevzî tarafından yapılan on ciltlik ihtisarı günümüze ulaşmamıştır. 4. el-Cedel. Usûl-i fıkha dair olan eser şer'î delillerle mezhepler arası tartışma kurallarını ihtiva eder. George Makdisî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Dımaşk 1967). 5. el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh. Her biri müstakil bir kitap olarak da kabul edilen üç ciltlik eserin I. cildinde usûl-i fıkıhta mezhep, ikincisinde usulcülerin cedeli ile fakihlerin cedeli ve III. cildinde hilâf konusu incelenir. Eserin ilk iki cildinin yazma nüshaları Dımaşk Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 77, 79),

III. cildin yazma nüshası Amerika Birleşik Devletleri Princeton Üniversitesi Firestone Kütüphanesi'nde (nr. 1842) mevcuttur. İbn Akīl'in eserleri üzerinde çalışmalar yapan George Makdisî el-Vâżıḥ'ı yayına hazırlarken dört cilde ayırıp I. cildini neşretmiştir (Beyrut 1996). Bu ciltte bilgi ve kısımları, hükümlerin dayandığı deliller ve usul, tarifler, vücûb, hakikat, mecaz, delâlet, işaret, ittifak, ihtilâf, nâsihmensuh, kıyas, fetva ve müftî gibi usûl-i fıkha dair belli başlı konulara yer verilir. Ayrıca Mûsâ b. Muhammed b. Yahyâ el-Karnî, Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da el-Vâżıḥ üzerinde bir doktora tezi hazırlamış (Mekke 1404/1984) ve eserin baş tarafından "Fusûlü'l-lugāt" bahsine kadar olan kısmı tahkik etmiştir.

Kaynaklarda İbn Akīl'e nisbet edilen bazı eserler de şunlardır: el-İntiṣâr li-ehli'l-ḥadîs̱, er-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn, Tafżîlü'l-ʿibâdât ʿalâ naʿîmi'l-cennât, Tehẕîbü'n-nefs, el-Fuṣûl fi'l-fıḳh, el-İşâre fi'l-uṣûl, ʿUmdetü'l-edille, el-Müfredât, et-Teẕkire, Nefyü't-teşbîh, Ẕemmü't-teşbîh ve is̱bâtü't-tenzîh.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, Resâʾil fi'l-Ḳurʾân ve is̱bâtü'l-ḥarf ve's-ṣavt redden ʿale'l-Eşʿariyye (BEO, XXIV [1971] içinde, nşr. G. Makdisî), s. 4, 9, 18, 24-27, 38, bk. tür.yer.; a.mlf., el-Cedel, Kahire, ts. (Mektebetü's-Sekāfeti'd-dîniyye), s. 3-12; a.mlf., el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. G. Makdisî), Beyrut 1996, I, 32-33; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-2; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 259; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 212-213; a.mlf., Ṣaydü'l-ḫâṭır, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 185; a.mlf., Defʿu şübheti't-teşbîh (nşr. Hasan es-Sekkāf), Amman 1412/1992, s. 115, 155, 160, 199, 206, 263-264; a.mlf., el-Vefâ, I, 268, 270, 351-352, 743; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 85, 98-99, 325, 370, 375; İbn Kudâme, Taḥrîmü'n-naẓar fî kütübi ehli'l-kelâm (nşr. G. Makdisî), Norfolk 1985, s. 1-4, 7-10, 18, 25-38; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 561; a.mlf., el-Lübâb, II, 298; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII, 64-65; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, I, 270, 303, 325; II, 244-245; III, 159, 246; IV, 282, 283; VII, 34-35, 73, 263, 444, 452, 457; VIII, 25, 36, 47-56, 61-70, 81-82, 118, 275, 296, 348; IX, 160, 394-395; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 443-449; Sübkî, es-Seyfü'ṣ-Ṣaḳīl (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1356/1937, s. 130; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 184; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, I, 144-161; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 243-244; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 417; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 71; II, 1995; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 35-41; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Ġāyetü'l-emânî fi'r-red ʿale'n-Nebhânî, Kahire 1327, II, 31; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 695; Âmine M. Nasîr, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kahire 1407/1987, s. 49-52; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu'tezile Ekolü (doktora tezi, 1991), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 248-250.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN AKĪLE

(ابن عقيلة)

Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akīle el-Mekkî (ö. 1150/1737)

Hadis, tefsir, kelâm ve tasavvuf âlimi, tarihçi ve Kādirî şeyhi.

Mekke'de doğdu. Tahsil hayatından söz ettiği el-Mevâhibü'l-cezîle adlı eserinden (vr. 74a vd.) 1070 (1660) yılından sonra dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Babası gibi o da Akīle veya İbn Akīle lakabıyla anılmış, bazı kaynaklarda adı Muhammed Akīle veya Muhammed b. Akīle şeklinde zikredilmiştir. Gerek kendisi gerekse biyografisini yazan âlimler, yetişme döneminin çok verimli geçtiğini ve birçok önemli şahsiyetten ders aldığını belirtmektedir. İbn Akīle, Hicazlı âlimler yanında hac vesilesiyle Mekke'ye gelen ilim adamlarından da istifade etme imkânı buldu. Kendilerinden uzun süre okuduğu hocaları arasında Sâlim b. Abdullah el-Basrî, Ahmed b. Muhammed el-Kattân, Uceymî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, Abdülcelîl b. Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî, Ahmed b. Muhammed en-Nahlî, Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve İlyâs b. İbrâhim el-Kûrânî gibi kimseler yer almaktadır. Hüseyin b. Tu'me el-Kādirî, Ali b. Ahmed el-Küzberî ve Abdülhâlik̇ b. Ebû Bekir el-Mizcâcî gibi âlimler de kendisinden faydalanmıştır (diğer hocaları ve talebeleri için bk. Birışık, s. 26-37).

İbn Akīle ömrünün sonuna doğru gittiği Bağdat, Şam ve Halep'te ders okuttu ve icâzet verdi. Bağdat'ta Hintli sûfî Seyyid Ali b. Abdullah el-Ayderûs'un icâzetiyle Şeyh Kāsım b. Muhammed el-Bağdâdî'nin elinden Kādirî şeyhliği hırkası giydi (1143/1731). Şam'da bulunduğu uzun süre içerisinde Çakmakıye Medresesi'nde hadis ve tasavvuf dersleri verdi. Buradan ayrılırken yerine talebesi Küzberî'yi halife bıraktı. Bazı kaynaklarda yer alan ifadelerden onun Anadolu'ya veya İstanbul'a da gittiği anlaşılmakta, ancak bu konuda açık bilgi bulunmamaktadır. Mekke'de vefat eden İbn Akīle Dârü'l-Akīliyye diye anılan zâviyesine defnedildi. Burası daha sonra Mekke Emîri Abdullah'ın mülkiyetine geçmiştir. Onun 930

(1524) veya 1149’da (1736) öldüğüne dair bilgiler doğru değildir.

Çok yönlü bir âlim olan İbn Akīle tefsir konusunda hacimli eserler vermekle birlikte daha çok hadisçiliğiyle tanınmıştır. Bu alandaki yerini ifade etmek için ondan Hicaz’ın muhaddisi ve hâfız diye söz edilmiş, kaynakların ortaklaşa belirttiğine göre müselsel hadis rivayetinde döneminin önde gelen muhaddislerinden biri olmuş ve İslâm dünyasından pek çok kimse ondan müselsel hadis dinleyip rivayetine dair yazılı icâzet almıştır. Müselsel hadisle ilgili el-Fevâʾidü’l-celîle’nin çok sayıda istinsah edilmesi ve Murtazâ ez-Zebîdî gibi bir âlim tarafından üzerine ta‘likat yazılmış olması İbn Akīle’nin hadis ilmindeki yerini göstermektedir. Zâhid Kevserî Fıḳhu ehli’l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm adlı eserinde İbn Akīle’den övgüyle söz etmiş, onu Hanefî mezhebine mensup büyük muhaddisler ve hâfızlar arasında saymıştır.

Eserleri. Çeşitli ilimlere dair yaklaşık doksan kitap ve risâle kaleme alan (Abdullah Mirdâd Ebü’l-Hayr, s. 463) İbn Akīle’nin bu eserlerinden otuz kadarının günümüze ulaştığı bilinmektedir. A) Tefsir. 1. ez-Ziyâde ve’l-iḥsân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân.

Süyûtî’nin el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ını tamamlamak için yazılmıştır. Eserde el-İtḳān esas alınmakla birlikte ona pek çok yeni bilgi eklenmiş, ulûmü’l-Kur’ân konuları yeniden düzenlenmiş, el-İtḳān’da bulunan bazı yerler çıkarılmış ve hatalı görülen noktalar tenkit edilip doğrusu ortaya konulmuştur. Bu düzeltmelerden sonra eser, Süyûtî’nin el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ı üzerine yetmiş dört yeni bölüm (nevi) ilâvesiyle 154 bölüme ulaşmıştır. Eserin bilinen üç yazmasından Süleymaniye Kütüphanesi’ndekinin (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 5, 6 [954, 955], 295 + 261 varak) müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Diğer iki nüsha Süleymaniye (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 105, 294 varak) ve Nevşehir Damad İbrâhim Paşa (nr. 48) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Abdülhamit Birışık, Muhammed b. Akīle ve ez-Ziyâde ve’l-İhsân fî Ulûmi’l-Kur’ân’ı adlı yüksek lisans tezinde İbn Akīle’nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerini incelemiş, ayrıca bu eserin ilk yirmi iki bölümünün edisyon kritiğini yapmıştır (bk. bibl.). Eser üzerinde Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı (nev‘: 1-45), Fehd b. Ali el-Andes (nev‘: 46-90), İbrâhim b. Muhammed el-Mahmûd (nev‘: 91-119) ve Muslih b. Abdülkerîm es-Sâmidî de (nev‘: 120-143) Câmiatü’l-İmâm

Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de birer yüksek lisans tezi hazırlayarak büyük bölümünü tahkik etmişlerdir (Delîlü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye, s. 272). 2. el-Cevherü'l-manẓûm fi't-tefsîr bi'l-merfûʿ min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn ve'l-maḥkûm. İbn Akīle, beş büyük ciltten oluşan bu tefsirini ez-Ziyâde ve'l-iḥsân'dan sonra 1140 (1728) yılında tamamlamıştır (ez-Ziyâde, vr. 239b). Eserde sadece merfû hadisler kullanılmış, kıraat farkları da ayrı bir başlık altında gösterilmiştir. el-Cevherü'l-manẓûm'un İstanbul (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 58, 59, 60, 61, 62; Hekimoğlu Ali Paşa ve Camii, nr. 19 [967]) ve Milano Biblioteca Ambrosiana'da (nr. 139) nüshaları vardır. 3. es-Sırrü'l-esrâ fî maʿnâ sübḥânelleẕî esrâ. İsrâ sûresinin ilk âyetinin tefsiri olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyye, VII, 591). 4. Ḥizbü's-sırri'l-maṣûn el-müstenbaṭ mine'l-kitâbi'l-meknûn. Havâssü'l-Kur'ân'a dair olan risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde olup (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2067/8) Mecmûʿatü'l-aḥẕâb içerisinde basılmıştır (İstanbul 1298, 1311, s. 315-320).

B) Hadis. 1. el-Fevâʾidü'l-celîle fî müselselâti Muḥammed b. Aḥmed ʿAḳīle. Hicaz, Yemen ve Suriye bölgelerinde yaygın olan kırk beş müselsel hadisi ihtiva eden eseri Abdülhay el-Kettânî, 1905'te Abdülcelîl b. Abdüsselâm Berrâde'den Mekke'de tek mecliste semâ yoluyla rivayet ettiğini söylemektedir (Fihrisü'l-fehâris, II, 921-922). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi, nr. 638, 682; Âşir Efendi, nr. 68), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Belediye, nr. 437), Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 738) ve Tire İlçe Halk (Necip Paşa Vakfı, nr. 119) kütüphaneleriyle el-Hizânetü't-Teymûriyye (Hadis, nr. 99), İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye (Hadis, nr. 3 [39]), Mektebetü'l-Ezher (Mustalah, nr. 364), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Tal'at, nr. 155, 197; Halim, nr. 5; Mecâmi', nr. 690), Mektebetü Mekketi'l-Mükerreme (nr. 82), Berlin Königlichen Bibliothek (nr. 1614, 1615), Riyad Üniversitesi (nr. 707/1) ve Princeton Üniversitesi (Garrett, nr. 774) kütüphanelerinde, ayrıca Ziriklî'nin özel kitaplığında (el-Aʿlâm, VI, 13) nüshaları bulunmaktadır. Murtazâ ez-Zebîdî'nin el-Fevâʾid üzerine et-Taʿlîḳātü'l-celîle ʿalâ Müselselâti İbn ʿAḳīle adlı bir müstahreci vardır (Princeton University Library, Garrett, nr. 775). Muhammed Âbid es-Sindî'nin müselselâtla ilgili eseri Haṣrü'ş-şârid min (fî) esânîdi Muḥammed ʿÂbid'de el-Fevâʾid'in tesiri görülmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 513; II, 662). 2. el-Mevâhibü'l-cezîle fî merviyyâti

Muḥammed b. Aḥmed ʿAḳīle. Müellif bu eserinde hocalarından, onlardan okuduğu eserlerden ve tahsil hayatından bahsetmektedir. 1135 (1723) yılında tamamlanan eserin Süleymaniye Kütüphanesi (Âşir Efendi, nr. 65/2), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye ile (Hidîviyye, Mecâmi' Mustalah, nr. 6, 7; Mecâmi', nr. 104, Mecâmi' Tal'at, nr. 933), Rabat'ta (M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, s. 395) ve Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde (Garrett, nr. 77) nüshaları vardır (tanıtımı için bk. Abdülhay el-Kettânî, II, 607-608). 3. S̱ebetün ṣaġīr. İbn Akīle'nin hangi hocalardan hangi senedlerle hadis aldığını gösteren bu kitabın Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Garrett, nr. 78). Eserin Ali b. Ahmed es-Saîdî tarafından Muḫtaṣaru S̱ebeti İbn ʿAḳīle adıyla yapılan ihtisarının ise Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 9027) ve Abdülhay el-Kettânî'nin özel kütüphanesinde (Fihrisü'l-fehâris, II, 584) birer nüshası bulunmaktadır. 4. Sened. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshası vardır (Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyye, VII, 590). 5. İcâze. İbn Akīle'nin Şeyh İsmâil el-Aclûnî ve Ömer b. Muhammed el-Antâbî'ye verdiği icâzetlerin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye ile (Mecâmi', nr. 104; Teymûr, nr. 97) Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 3672) nüshaları mevcuttur (M. Habîb el-Hîle, s. 394). 6. Muḫtaṣar fi'l-ḥadîs̱. Yedi varaklık bir risâle olup Tire İlçe Halk Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Necip Paşa Vakfı, nr. 119).

C) Tarih ve Siyer. 1. Nüsḫatü'l-vücûd fi'l-aḫbâri ʿan ḥâli'l-mevcûd. Peygamberler, halifeler, krallar ve padişahlarla meşhur âlimlerden ve kıyamet alâmetlerinden bahseden eserin Mektebetü Mekketi'l-Mükerreme (Tarih, nr. 82) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hidîviyye, nr. 167/5) birer nüshası kayıtlıdır. Bazı kaynaklarda Lisânü'z-zamân fî aḫbâri Seyyidi'l-ʿurbân ve aḫbâri ümmetihî mine'l-ins ve'l-cân adıyla İbn Akīle'ye nisbet edilen eserin Nüsḫatü'l-vücûd ile aynı kitap olduğu anlaşılmaktadır. 2. ʿUnvânü's-saʿâde fîmâ ḫâṣṣa (ḫuṣṣa) bihi'n-nebiyyü mine'l-kerâmât ve'l-feżâʾil ḳable'l-vilâde. Eserde Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatı anlatılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 66; Şehid Ali Paşa, nr. 512). 3. Risâle fî mevlidi'n-nebî (Mevlid). Süleymaniye (Sâliha Hatun, nr. 111) ve Princeton Üniversitesi (Garrett, nr. 4559) kütüphanelerinde birer nüshası vardır.

D) Tasavvuf ve Ahlâk. 1. ʿİḳdü'l-cevâhir fî selâsili'l-ekâbir. On sekiz tarikatla bunların kollarının tanıtıldığı, silsilelerinin ortaya konulduğu eserin

İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’nda (Osman Ergin, nr. 1129), Tire İlçe Halk (Necip Paşa Vakfı, nr. 119), Brill (GAL Suppl., II, 522) ve Princeton Üniversitesi (Garrett, nr. 76) kütüphanelerinde, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Teymûr, nr. 53), Biblioteca Vaticana’da (nr. 1454/4), ayrıca Abdülhay el-Kettânî’nin özel kütüphanesinde (Fihrisü’l-fehâris, II, 865) nüshaları bulunmaktadır. ʿİḳdü’l-cevâhir sonraki müellifler tarafından tarikat silsilelerinde kaynak olarak kullanılmıştır (Ahlwardt, III, 221; VI, 152). 2. Hediyyetü’l-ḫallâḳ ile’ṣ-ṣûfiyyeti fî sâʾiri’l-âfâḳ. Altı bölüm halinde tasavvufun ana ilkelerinin ele alındığı risâlenin bir nüshası Princeton Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (Garrett, nr. 2867). 3. el-Esrârü’l-maṭviyye fi’l-esmâʾi’s-Sühreverdiyye (Mektebetü’l-Ezher, nr. 335/6; ayrıca bk. DMBİ, IV, 323). 4. Kes̱îbü’l-envâr fî ẕikrillâhi’l-ʿazîzi’l-cebbâr. 1136 (1724) yılında telif edilen bir dua kitabı olup

Nuruosmaniye (nr. 1864) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 200) kütüphanelerinde birer nüshası mevcuttur. 5. Fıḳhü’l-ḳulûb ve miʿrâcü’l-ġuyûb. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 522; DMBİ, IV, 323). 6. Ḳurretü’l-ʿayn fî beyâni virdi’l-ḫamîsi ve’l-is̱neyn (Princeton University Library, Garrett, nr. 2867). 7. Risâle fî edʿiyeti’l-ḥac (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmiʿ, nr. 10; Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyye, VII, 591). 8. Nefeḥâtü’z-zekiyye fi’ṣ-ṣalâti ʿalâ ḫayri’l-beriyye (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1323).

E) Kelâm ve Akaid. 1. el-Manṭıḳu’l-fehvânî ve’l-meşhedü’r-rûḥânî fi’l-meʿâdi’l-insânî. Hayat, ölüm, ruh, âlemin son bulması, cennet, cehennem ve nefhanın keyfiyeti gibi konuların ele alındığı eser Cemâleddin el-Kāsımî tarafından yirmi iki risâle ile birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1328). 2. Ḥaḳīḳatü’l-beyân fî cevâbi’s-sâʾil ʿani’d-delîli ve’d-dâl. Bir nüshası Bağdat’taki Dârü’l-evkāfi’l-âmme’dedir (nr. 3371/4; bk. Muhammed Esʻad Tales, s. 289). 3. Keşfü’l-işkâl fî mesʾeleti’l-efʿâl. Eserde Muʻtezile’nin insan fiillerinin yaratılması konusundaki görüşlerine cevap verilmiştir (Abdullah Mirdâd Ebü’l-Hayr, s. 463). 4. Feyżü’l-mennân fî maʿnâ leyse fi’l-imkân ebdeʿu mimmâ kân. Allah’ın yarattıklarından daha güzelini yaratmasının mümkün olmadığına dair bir risâledir. Muhammed Habîb el-Hîle, İbn Akīle’nin Mektebetü Mekketi’l-Mükerreme’de (Tevhîd, nr. 53) kader hakkında bir risâlesi olduğunu söylüyorsa da (et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, s. 394) bununla son iki eserden birini mi yoksa başka

bir eseri mi kastettiği anlaşılmamaktadır.

İbn Akīle'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ʿArûsü'l-efrâh fî şerḥi maʿnâ ḥadîs̱i'l-ervâḥ, Refʾü'ẕ-ẕikr fî fażli'ẕ-ẕikr; Keşfü'l-hûbe fî meʿâni'n-nevbe; el-Ḳavlü'n-nefîs fi'l-cevâb ʿan esʾileti İblîs; Risâle teteʿallaḳu bi-beyʿi'l-ʿidde ve'l-emâne ve'l-iḳāle (bk. Abdülhay el-Kettânî, II, 607; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, s. 463). Ayrıca müellifin Şam, Anadolu ve Irak'a yaptığı yolculukları anlatan bir seyahatnâmesi bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Akīle, el-Fevâʾidü'l-celîle fî müselselâti Muḥammed b. Aḥmed ʿAḳīle, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 68, vr. 50b; a.mlf., el-Mevâhibü'l-cezîle fî merviyyâti Muḥammed b. Aḥmed ʿAḳīle, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 65/2, vr. 8a-9a, 74a vd.; a.mlf., ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 6, vr. 239b; Tâcü'l-ʿarûs, "ʿaḳl" md.; Murâdî, Silkü'd-dürer, II, 26-30, 52-55, 219, 304; III, 85, 88, 205, 206, 219, 233; IV, 30-31, 50; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr (Bulak), I, 261-288; II, 35, 94; IV, 260; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 271; III, 221; VI, 152; Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1308/1891, VII, 590-591; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 323; Îżâḥu'l-meknûn, I, 32; II, 9, 106, 726; G. Levi Della Vida, Elenco dei manoscritti arabi islamici della biblioteca Vaticana, Rome 1935, nr. 1454/4; Brockelmann, GAL, II, 506; Suppl., II, 522; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, II, 307; III, 210; Fihrisü [Kütübi]'l-mevcûde bi'l-Mektebeti'l-Ezheriyye: el-muṣṭalaḥ ve ʿulûmü'l-ḥadîs̱, Kahire 1952, Hadis, nr. 335/6, Mustalah, nr. 364; Muhammed Es'ad Tales, el-Keşşâf ʿan maḫṭûṭâti ḫazâʾini kütübi'l-evḳāf, Bağdad 1372/1953, nr. 3371/4; Muhammed Hasan Bikāî, Kitâbnâme-i Büzürg: Ḳurʾân-ı Kerîm, Tahran 1374 hş./1995, I, 160; Fuâd Seyyid, Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Fihrisü'l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 94, 259, 272, 292, 310-311; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 264; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 98, 485, 513; II, 572, 584, 607-608, 662, 737, 738, 863, 865, 921-922, 976,

998, 1009-1010; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 13; M. Zâhid el-Kevserî, Fıḳhu ehli’l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 75; Elbânî, Maḫṭûṭât, nr. 3672, 9027; O. Löfgren - R. Traini, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, Vicenza 1975-81, nr. 135; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, nr. 76, 77, 78, 774, 775, 1956, 2867, 4559; Abdurrahman b. Süleyman el-Ehdel, en-Nefesü’l-Yemânî ve’r-rûḥu’r-reyḥânî fî icâzeti’l-ḳuḍâti beni’ş-Şevkânî (nşr. Merkezü’d-Dirâsât ve’l-ebhâsi’l-Yemeniyye), San‘a 1979, s. 20-21, 273, ayrıca bk. tür.yer.; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati’r-Riyâḍ: el-ḥadîs̱ ve ʿulûmüh, Riyad 1980, nr. 707/1; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, II, 487; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, III, 176; Abdullah Mirdâd Ebü’l-Hayr, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri’n-nevr (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 35, 292, 462-464; Abdülhamit Birışık, Muhammed b. Akīle ve ez-Ziyâde ve’l-İhsân fî Ulûmi’l-Kur’ân’ı (yüksek lisans tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 2-61; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 124; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 393-396; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Mekkete’l-Mükerreme: Târîḫ, London 1414/1994, s. 69-70; Zeyd b. Abdülmuhsin Âl-i Hüseyin, Delîlü’r-resâʾili’l-câmiʿiyye fi’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Riyad 1415/1994, s. 272; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, “İbn ʿAḳīle”, DMBİ, IV, 323.

Abdülhamit Birışık

İBN ALÎVE

(bk. AHMED el-ALEVÎ).

İBN ALKAME

(ابن علقمة)

Temmâm b. Âmir b. Ahmed b. Gālib b. Temmâm b. Alkame es-Sekafî (ö. 283/896)

Endülüslü vezir, edip ve şair.

187 (804) veya 194 (810) yılında doğdu. Büyük dedesi Endülüs Emevî Emirliği'nin kuruluşunda önemli hizmetleri geçen ve I. Abdurrahman'ın ilk hâcibi olan Ebû Gālib Temmâm b. Alkame es-Sekafî'dir.

İbn Alkame, Endülüs Emevîleri'nin emîrlerinden I. Muhammed ile (852-886) oğulları Münzir (886-888) ve Abdullah'a (888-912) vezirlik yaptı. Vezirliğinin ilk yıllarında Emîr Muhammed'in tepkisini çekti ve azledildi. Fakat daha sonra yazdığı güzel şiirlerle hükümdarın gönlünü alıp tekrar görevine döndüğü gibi onunla iyi bir dostluk kurdu ve en yakın adamları arasına girmeyi başardı.

283 yılı Cemâziyelâhirinde (Temmuz-Ağustos 896) vefat eden İbn Alkame, vezirliğinden çok edebî kişiliği ve özellikle recez vezninde nazmettiği şiirleriyle (urcûze) tanınmıştır. İbnü'l-Ebbâr'a göre onun henüz vezir olmadan 219 (834) yılında yazdığı, hacimli bir tarih kitabı niteliğindeki urcûzede müslümanların İspanya'yı fethi, İspanyol yöneticileri, Endülüs emîrleri ve Târık b. Ziyâd'ın fetihlerinden II. Abdurrahman'a (822-852) kadar gelen önemli olaylar anlatılmaktadır. Manzumenin tamamı günümüze ulaşmamış olmakla birlikte çeşitli kaynaklarda ondan bazı parçalar nakledilmiştir. Bunlar arasında, özellikle İbn Dihye'nin naklettiği Endülüs'ün büyük şairlerinden olan, yakışıklılığı sebebiyle “Gazâl” (ceylan) denilen ve mutemet kişiliğinden dolayı Bizans imparatoruna elçi gönderilen Yahyâ b. Hakem el-Gazâl'in hikâyesi dikkat çekicidir (el-Muṭrib, s. 133-151).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kūtiyye, Târîẖu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, s. 32, 47, 113; İbn Hayyân, el-Muḳtebis, s. 152, 179-184, 482; a.e. (nşr. İsmâil el-Arabî), Rabat 1411/1990, s. 21; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), II, 673-674; İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 133-151; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ᾿ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 143-144; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 44; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 31, 45, 49, 50; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 86; Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, IV, 134, 278; A. Huici Miranda, "al-Ghazāl", EI² (İng.), II, 1038; D. M. Dunlop, "Ibn ʿAlḳame", a.e., III, 701-702.

Mehmet aykaç

İBN ALLÂN

(ابن علاّن)

Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Sıddîkī (ö. 1057/1648)

Hadis ve tefsir âlimi, tarihçi.

20 Safer 996'da (20 Ocak 1588) Mekke'de dünyaya geldi. 980 (1572) yılı civarında doğduğu da söylenmiştir. Bekrî ve Sıddîkī nisbeleriyle anılması Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelmesiyle ilgili olup Mekke'nin birçok âlim yetiştiren köklü bir ailesine mensubiyetinden dolayı Mekkî nisbesiyle de zikredilmiştir. Muhibbî, onun dördüncü dedesi Abdülmelik b. Ali'yi VIII. (XIV.) yüzyılın müceddidi kabul eder (Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 184). Anne tarafından soyu Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'e dayanır. Ömrünü Mekke'de geçiren İbn Allân, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Abdürrahîm b. Hassân el-Hanefî'den nahiv, Abdülmelik el-İsâmî'den belâgat, amcası Ahmed b. İbrâhim'den hadis, fıkıh ve tasavvuf öğrendi. Hasan b. Muhammed ed-Dımaşkī, Mısır muhaddisi diye tanınan Muhammed Hicâzî eş-Şa'râvî gibi âlimlerden başta Ṣaḥîḥ-i Buḫârî olmak üzere hadis kitaplarını icâzet yoluyla aldı. Hadis rivayet ve dirayet ilmi yanında kıraat, nahiv, belâgat, tasavvuf, tarih, fıkıh ve edebiyata nüfuzu ile de tanındı. On sekiz yaşında ders okutmaya, yirmi dört yaşında fetva vermeye başladı. Kâbe revaklarında verdiği derslerle şöhreti yayıldı. Cava ve Yemen'den gelen talebelerine Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okuttu. Muhammed Hasan b. Ali el-Uceymî, Fazl b. Abdullah et-Taberî, Ahmed el-Esedî gibi âlimler onun talebelerinden bazılarıdır. Geçimini kitap istinsahı ve kitap ticaretiyle sağlayan ve döneminin Süyûtî'si olarak anılan İbn Allân 11 Zilhicce 1057'de (7 Ocak 1648) Mekke'de vefat etti ve İbn Hacer el-Mekkî'nin kabri yakınına defnedildi. Ölüm tarihi 1058 olarak da zikredilmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda İbn Allân'ın eserlerinin sayısı hakkında farklı bilgiler bulunmaktaysa da Hâlid el-Hâlidî onun doksan bir eserini tesbit etmiştir. A) Tefsir. 1. Żiyâʾü's-sebîl ilâ meʿâni't-Tenzîl (Süleymaniye Ktp., Yazma

Bağışlar, nr. 1875/1-2). 2. Refʿu'l-iltibâs bi-beyâni iştirâki meʿâni'l-Fâtiḥati ve sûreti'n-Nâs (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2430, vr. 226-232). 3. Refʿu'l-iştibâh. Neml sûresinin 65. âyetinin iʻrabıyla ilgili olan eserin bir nüshası Medine'de Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 100).

B) Hadis. 1. Delîlü'l-fâliḥîn li-ṭuruḳı Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn. Nevevî'nin Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn adlı eserinin şerhi olup Mahmûd Hasan Rebîʻ tarafından neşredilmiştir (I-IV, Kahire 1347, 1385/1966, 1971, 1977, 1987; ayrıca bk. RİYÂZÜ's-SÂLİHÎN). 2. el-Fütûḥâtü'r-rabbâniyye ʿale'l-Eẕkâri'n-Neveviyye. Nevevî'nin el-Eẕkâr'ının yedi cilt hacmindeki şerhidir (Kahire 1323, 1348, 1351/1933; Malta 1331; İstanbul 1375/1955). 3. Refʿu'l-ḫaṣâʾiṣ ʿan ṭullâbi'l-ḫaṣâʾiṣ. Müellifin Fetḥu'l-ḳarîbi'l-mücîb fî naẓmi ḫaṣâʾiṣi'l-ḥabîb adlı manzumesinin şerhi olup Süleymaniye (Lâleli, nr. 583; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 209), İstanbul Üniversitesi (nr. 892), Çorum İl Halk (nr. 2087), Princeton Üniversitesi (Garrett, nr. 649) ve Ezher (nr. 716) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 4. el-Vechü'ṣ-ṣabîḥ fî ḫatmi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin son hadisinin şerhinden ibarettir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2431, vr. 243-248). 5. Tercümetü'l-Buḫârî. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 8995) bulunmakta olup Aḫlâḳu'l-Buḫârî adıyla Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı olan kitabın da aynı eser olabileceği belirtilmiştir (M. Habîb el-Hîle, s. 329). 6. el-Ḳavlü'l-ḥaḳ ve'n-naḳlü'ṣ-ṣarîḥ bi-cevâzi en yüderrise fî cevfi'l-Kaʿbe el-ḥadîs̱e'ṣ-ṣaḥîḥ. Kâbe'nin yanında Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini okutması sebebiyle müellife yöneltilen tenkitlere verilen cevaptan ibaret olup bir nüshası Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'dedir (Mecmûʻ, nr. 1645).

C) Akaid. 1. Bedîʿu(Bedâʾiʿu)'l-meʿânî fî şerḥi ʿaḳīdeti (ḳaṣîdeti)'ş-Şeybânî. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile (nr. 2619) Bağdat Hazâinü'l-evkāf'ta (nr. 4811/2) nüshaları mevcuttur. 2. el-ʿİḳdü'l-ferîd fî taḥḳīḳi't-tevḥîd. Eserin bir nüshası Cakarta Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. DCLI). 3. Fetḥu'l-vâḥid vaḥde fî ḥükmi'l-ḳāʾil li'l-vücûdi bi'l-viḥde. Bu eserin de bir nüshası Cakarta Millî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. CXIX). 4. Ġavṣü'l-biḥâri'z-zâḫire. Gazzâlî'nin ed-Dürretü'l-fâḫire adlı eserinin şerhidir (DİA, X, 32).

D) Ahlâk-Tasavvuf. 1. el-Mevâhibü'l-fetḥiyye ʿale'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye. Birgivî'nin eserinin şerhi olup Süleymaniye (Harput, nr.

15; Kılıç Ali Paşa, nr. 602, 603; İsmihan Sultan, nr. 287 [eksik]; Lâleli, nr. 1410; Süleymaniye, nr. 713; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 688; Yozgat, nr. 459, 827; Fâtih, nr. 2691, 2692, 2693; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1673), Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1251, 1252), Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 1474, 1475, 1476; Veliyyüddin Efendi, nr. 1945, 1946), Âtıf Efendi (nr. 1425) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 168) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 2. et-Telaṭṭuf fi'l-vüṣûl ile't-Taʿarruf. İbn Hacer el-Heytemî'nin et-Taʿarruf fi'l-aṣleyn ve't-taṣavvuf adlı eserinin şerhi olup ilk doksan altı sayfası Mekke'de (1330/1912), geri kalan kısmı (s. 97-144) Kahire'de (1354/1936) yayımlanmıştır.

E) Arap Dili. 1. Ḥadâʾiḳu'l-elbâb fî ʿilmi ḳavâʿidi'l-iʿrâb. Bir nüshası Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de kayıtlıdır (nr. 100). 2. Fetḥu'l-kerîmi'l-vehhâb fî şerḥi naẓmi ḳavâʿidi'l-iʿrâb (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 8924). 3. el-Muḳarreb fî maʿrifeti mâ fi'l-Ḳurʾân mine'l-muʿarreb. Bir nüshası Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de (nr. 100) bulunmaktadır. 4. Dâʿi'l-felâḥ li-muḫbeyâti'l-İḳtirâḥ. Süyûtî'nin el-İḳtirâḥ fî uṣûli ʿilmi'n-naḥv adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3264, Esad Efendi, nr. 3064; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1117). 5. Ḥüsnü'l-ʿibâre fî naẓmi risâleti'l-istiʿâre. Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Mecmua, nr. 1296, vr. 54-57). 6. Laṭîfü'r-remz (rumûz) ve'l-işâre ilâ ḫabâyâ zevâyâ Ḥüsni'l-ʿibâre. Bir önceki manzum eserin şerhi olup Süleymaniye (Lâleli, nr. 2998) ve Princeton Üniversitesi (Garrett, nr. 59) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 7. ez-Zehru ve'l-ʿudde fî şerḥi'l-Bürde. Bûsîrî'nin meşhur kasidesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 144). 8. el-Mineḥu'l-aḥadiyye bi-taḳrîbi meʿâni'l-Hemziyye. Yine Bûsîrî'ye ait el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye'nin şerhi olan eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Bayezid, nr. 3545). 9. en-Nefeḥâtü'l-ʿanberiyye fî medḥi (mevlidi) ḫayri'l-beriyye (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1087). 10. Fetḥu rabbi'l-beriyye bi-taḫmîsi'l-ḳaṣîdeti'l-hemziyye. Bir nüshası Mekke'de Câmiatü Melik Abdilazîz'de kayıtlıdır (nr. 239/8). 11. İtḥâfü (ifâdetü)'l-fâżıl bi'l-fiʿli'l-mebniyyi li-ġayri'l-fâʿil. Meçhul sigasıyla kullanılan fiilleri ihtiva eden ve alfabetik olarak düzenlenen eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Dımaşk 1348/1929; nşr. Yüsrî Abdülganî Abdullah, Beyrut 1987). 12. Taḫmîsü ḳaṣîdeti Ebî Medyen (Kahire 1305).

F) Diğer Eserleri. 1. Mevridü’ṣ-ṣafâ fî mevlidi’l-Muṣṭafâ. Hz. Peygamber’in doğumuyla ilgili rivayetleri ele alan eserin Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1143, vr. 46-74) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 364) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 2. İtḥâfü ehli’l-İslâm ve’l-îmân bi-beyâni enne’l-Muṣṭafâ lâ yaḫlû ʿanhü zamân

(DİA, XVI, 280). 3. eṭ-Ṭayfü’ṭ-ṭâʾif bi-fażli’ṭ-Ṭâʾif (bi-târîḫi Vec ve’ṭ-Ṭâʾif). Tâif’in özellikleri, İbn Abbas ve Muhammed b. Hanefiyye’nin menkıbeleri gibi konuları ihtiva etmektedir. Eserin Câmiatü Melik Suûd Kütüphanesi’ndeki nüshasına (nr. 4850) dayanılarak Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî ve Yahyâ Mahmûd Saadî tarafından başlatılan neşir çalışmaları halen devam etmektedir (Sâlih Süleyman, IV/4, s. 551-553). 4. Buġyetü’ẓ-ẓurefâʾ fî maʿrifeti’r-rudefâʾ. Hz. Peygamber’in terkisine aldığı kırktan fazla sahâbîye dair bir eserdir (Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa Vakfı, nr. 283). 5. el-Minne fî beyâni baʿżı muvâfaḳāti’l-Kitâb ve’s-Sünne. Müellifin, daha sonra nâzil olan âyetlerin veya Resûl-i Ekrem’in beyanlarının görüşlerini teyit ettiği sahâbîlere dair Muvâfaḳātü cemʿ min aṣḥâbihî li-âyât Ḳurʾâniyye ve âs̱âri’n-nebeviyye (itḥâfü’s̱-s̱iḳāt fi’l-muvâfaḳāt) adlı manzum eserine kendisinin yazdığı şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 86). 6. Ḳurretü’l-ʿayn min ḥadîs̱i istemtiʿû min hâẕe’l-beyt feḳad hüdime merreteyn (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 364). 7. İnbâʾü müʾeyyedi’l-celîl murâd bi-binâʾi beyti’l-vehhâbi’l-cevâd (Feżâʾilü Mekke). 1039 (1630) yılında sel yüzünden Kâbe’nin harap oluşunu ve yeniden inşasını anlatan eser üzerinde Hâlid Hamd el-Hâlidî yüksek lisans çalışması yapmıştır (1407/1987 [Riyad], Câmiatü Melik Suûd). 8. Fetḥu’l-ḳadîr fi’l-aʿmâli’l-letî yaḥtâcü ileyhâ men ḥaṣale lehû bi’l-mülk ʿale’l-beyti velâyete’t-taʿmîr (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 364). 9. Tenbîhü ẕevi’n-nühâ ve’l-ḥicr ʿalâ feżâʾili aʿmâli’l-ḥicr (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2813). 10. el-ʿAlemü’l-müfred fî fażli’l-Ḥaceri’l-esved. Âtıf Efendi (nr. 2813), Kayseri Râşid Efendi (nr. 364) kütüphanelerinin yanı sıra Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye (nr. 3184) ve Medine’de el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye’de (nr. 1645) nüshaları mevcuttur. 11. Viṣâlü’l-muraḳḳam fî Dâri’l-Erḳam (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2813). 12. en-Nebeʾü’l-ʿaẓîm (Mektebetü Mekketi’l-Mükerreme, nr. 1205). 13. Ḳalâʾidü’l-cümân fî naẓmi ʿavâmili ʿâlimi Cürcân. Bu eserle şerhinin bir nüshası Medine’de el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye’de (nr. 100) bulunmaktadır. 14. Risâle fî sekerâti’l-mevt (Bağdat Dârü’l-evkāfi’l-âmme, nr. 7071/16). 15. er-Risâletü’n-nâfiʿa (Bağdat Dârü’l-evkāfi’l-âmme, nr.

2415/3). 16. el-Beyân ve'l-iʿlâm fî tevcîhi farîżati ʿimâreti's-sâḳıt mine'l-beyti li-sulṭâni'l-İslâm (Medine el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, nr. 1645/3). 17. Ḥüsnü'n-nebeʾ fî fażli mescidi Ḳubâ. Kubâ Mescidi hakkında daha önce Zehrü'r-rubâ adıyla bir eser kaleme alan İbn Allân, bu çalışmasında İbrâhim b. Abdullah el-Vessâbî el-Yemenî'nin Cevâhirü'l-enbâʾ fî fażli mescidi Ḳubâ adlı eserini ihtisar etmiştir. Ḥüsnü'n-nebeʾin bir nüshası Hindistan'da Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3630). 18. Şerḥu menseki'n-Nevevî (Fetḥu'l-fettâḥ fî şerḥi'l-Îżâḥ). Nevevî'nin el-Îżâḥ fi'l-menâsik adlı eserinin şerhidir (Câmiatü Melik Suûd Ktp., nr. 1302). 19. Îḳādü'l-meṣâbîḥ li-meşrûʿiyyeti ittiḫâẕi'l-meṣâbîḥ (Princeton Üniversitesi Ktp., Garrett, nr. 2010). 20. Tuḥfetü ẕevi'l-idrâk fi'l-menʿ mine't-tünbâk. Müellif bu eserine Tenbîhü ẕevi'l-idrâk bi-ḥürmeti tenâvüli't-tünbâk adıyla bir muhtasar yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 486).

Kaynaklarda İbn Allân'a nisbet edilen diğer bazı eserler de şunlardır: el-Beyân ve nihâyetü't-tibyân fî târîḫi Âli ʿOs̱mân, el-Menhelü'l-ʿaẕbü'l-müfred fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî li-Mıṣr ve men vellâ niyâbete ẕâlike'l-beled, İʿlâmü'l-iḫvân bi-taḥrîmi'd-duḫân, el-Fetḥu'l-müstecâd li-Baġdâd, en-Nefeḥâtü'l-erîce fî müteʿalliḳāti beyti ümmi'l-müʾminîn Ḫadîce, Dürerü'l-ḳalâʾid fîmâ yeteʿallaḳu bi-zemzem ve siḳāyeti'l-ʿAbbâs mine'l-fevâʾid (eserleri için ayrıca bk. M. Habîb el-Hîle, s. 316-330).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Allân, Ḥüsnü'l-ʿibâre, Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd Ktp., nr. 1296, vr. 54-57; a.mlf., Ġavṣü'l-biḥâri'z-zâḫire, Mektebetü Cakarta, nr. 32, vr. 2a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 6, 306-307, 486; II, 959, 1119, 1287; Ali et-Taberî, el-Ercü'l-miskî fi't-târîḫi'l-Mekkî (haz. Muhammed Sâlih et-Tâsân, doktora tezi, 1975, University of Edinburgh), II, 226; Muhammed b. Ali et-Taberî, İtḥâfü fużalâʾi'z-zamân, Câmiatü Melik Suûd Ktp., nr. 224, II, 100; Muhammed Hasan el-Uceymî, Ḫabâye'z-zevâyâ, Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Dihlevî, nr. 7, vr. 356-358; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 157; IV, 184-189, 256; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, el-Muḫtaṣar min kitâbi Neşri'n-nevr, Mekke 1292, I, 7, 85; II, 207, 228, 412-416, 447, 464-471;

Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 283-284; Îżâḥu'l-meknûn, I, 15, 82, 100, 102, 128, 189, 207, 208, 247; II, 169, 170, 248, 575, 594, 605, 647, 663, 665; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 252, 277, 505; Brockelmann, GAL, II, 512-513; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 187; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 54-55; Hâlid el-Hâlidî, Enbâʾü'l-Müeyyedi'l-Celîl Murâd bi-binâʾi beyti'l-vehhâbi'l-cevâd (yüksek lisans tezi, 1986, Câmiatü Melik Suûd), s. 31-56, 58-78; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 314-330; Bender b. Muhammed b. Reşîd el-Hemezânî, el-Menhecü't-târîḫî li-müʾerrihî Mekkete'l-mükerreme fi'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî, Riyad 1418/1997, s. 115-146, 521-542; Sâlih b. Süleyman el-Haccî, "eṭ-Ṭayfü't-tâʾif bi-fażli'ṭ-Ṭâʾif li'bn ʿAllân", ʿÂlemü'l-kütüb, IV/4, Riyad 1404/1984, s. 551-553; Mehdî Selmâsî, "İbn ʿAllân", DMBİ, IV, 325-326.

Sâmî es-Sakkår

İBN ÂMİR

(ابن عامر)

Ebû İmrân Abdullāh b. Âmir b. Yezîd el-Yahsubî (ö. 118/736)

Yedi kıraat imamından biri, tâbiî.

Bugünkü Ürdün toprakları içinde yer alan Belkā‘da Ruhâb köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda değişik bilgilere yer verilmiştir. Talebelerinden Bikā‘ Kadısı Hâlid b. Yezîd'in bizzat kendisinden naklettiğine göre İbn Âmir 8 (630) yılında doğduğunu söylemiş, Mizzî de aynı tarihi zikrederek 110 yıl yaşadığını ileri sürmüştür. Diğer bir talebesi olan Yahyâ ez-Zimârî'den Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'nin rivayet ettiğine göre bu tarih 21 (641) yılının başları olup Zehebî de bunu doğru kabul eder ve Mekke'nin fethedildiği yıl (8/630) doğmuş olmasını uzak bir ihtimal sayar (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 292). İbnü'l-Cezerî ise her iki görüşe yer verdikten sonra kendisinden nakledilen 8 (630) yılını tercih eder. İbn Âmir'in soyu, Yemen'de Himyer'in kolu olan Yahsub (Yahsıb) kabilesine dayandığı için Yahsubî nisbesiyle de anılmış, künyesi hakkında dokuz farklı görüş kaydedilmekle birlikte doğrusunun Ebû İmrân olduğu belirtilmiştir.

İbn Âmir dokuz yaşında iken Dımaşk'a gitti ve muhtemelen hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Soyunun belli olmadığı ileri sürülerek aşağılayıcı bazı söz ve davranışlara mâruz kalmış ve mevâlîden olduğu iddia edilmişse de kurrâ-i seb‘a içinde Ebû Amr b. Alâ gibi onun da Arap soyundan geldiği ve nesebinin bilindiği kaydedilmiştir (Dânî, et-Teysîr, s. 6; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 293).

Kur'an ve kıraat ilminde İbn Âmir'in asıl hocası, Kur'an'ı Hz. Osman'dan öğrenen ve Zehebî'nin tahminine göre (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 136) Muâviye'nin hilâfeti yıllarında Dımaşk'ta Kur'an dersleri veren Mugīre b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî'dir. Talebesi Hâlid b. Yezîd'in belirttiğine göre Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'dan da Kur'an dersleri aldığı, ayrıca Fedâle

b. Ubeyd’den okuduğu rivayet edilmiştir. Zehebî, Hâlid’den gelen bir rivayeti değerlendirirken bir yerde bu sahâbîlerden Kur’an’ın tamamını değil muhtemelen bazı sûrelerini okumuş olabileceğini söylemiş bir başka yerde (a.g.e., I, 124, 187) meselâ Ebü’d-Derdâ için bunun da uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir. İbnü’l-Cezerî ise Ebü’d-Derdâ’dan okumuş olabileceğini söylerken Muâz b. Cebel’den

okumasıyla ilgili rivayeti zayıf bulmakta, Muâviye’den okuduğuna dair rivayeti de asılsız saymaktadır. İbn Âmir’in bizzat Hz. Osman’ı Kur’an okurken dinlediği de rivayet edilmiş, İbnü’l-Cezerî bunu mümkün görürken Zehebî de babasının onu hacca götürerek kendisine bu fırsatı sağlamış olabileceğine dikkat çekmiştir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 292).

İbn Âmir Kur’an kıraati konusundaki uzmanlığı yanında hadisle de meşgul olmuş; Hz. Osman, Muâviye b. Ebû Süfyân, Ebü’d-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Vâsile b. Eska‘, Fedâle b. Ubeyd, Ebû Ümâme el-Bâhilî, Ebû İdrîs el-Havlânî, Nu‘mân b. Beşîr gibi şahsiyetlerden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî (Zemârî), kardeşi Abdurrahman b. Âmir el-Yahsubî, Rebîa b. Yezîd el-Kasîr, Ca‘fer b. Rebîa, İsmâil b. Ubeydullah b. Ebü’l-Muhâcir ve Saîd b. Abdülazîz gibi kişiler kıraat öğrenirken bu ilimde en önde talebesi Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî, Rebîa b. Yezîd el-Kasîr, Ca‘fer b. Yezîd, Abdurrahman b. Âmir el-Yahsubî ve diğerleri hadis rivayet etmişlerdir.

Velîd b. Abdülmelik tarafından Dımaşk kadılığına tayin edilen İbn Âmir’in bu göreve Bilâl b. Ebü’d-Derdâ veya Ebû İdrîs el-Havlânî’den sonra getirildiğine dair kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktaysa da kendisinden kıraat ve Kur’an âyetlerinin sayısı gibi konularda istifade ettiğini söyleyen Saîd b. Abdülazîz’e göre hocası bu göreve Zür‘a b. Eyyûb’dan (Süveb) sonra getirilmiş olup Dımaşk kadılarıyla ilgili olarak yapılan kronolojik sıralama da (Vekî‘, III, 199-203; ayrıca bk. İbn Nâsırüddin, VIII, 247) bu tesbitin doğru olduğunu göstermektedir. Onun ayrıca bütün Dımaşk bölgesini ve sahillerini içine alacak şekilde ordu kadılığı yaptığı da kaydedilmiş (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 293), kadılık görevinin mânevî sorumluluğunu dikkate alarak günahlarına kefâret olsun diye otuz köle âzat ettiği belirtilmiştir (İbn Ebû Meryem, I, 113). Velîd kendisini, inşasına 87 (706) yılında başlanan (Süyûtî, s. 244) Dımaşk

Emeviyye Camii'nin yapım çalışmalarına nezaret etmekle de görevlendirmiş, bu görevi işin bitimine kadar sürdüğü gibi caminin yönetiminin birinci derecede sorumluluğu da onun uhdesine verilmiş, bu yöneticiliği sırasında kurallara ve cami âdâbına uymayanları cezalandırdığı görülmüştür (Fesevî, II, 402). İbn Âmir'in, Süleyman b. Abdülmelik döneminde (715-717) Emeviyye Camii reisliği dışında hangi görevleri yürüttüğü bilinmemekte, Ömer b. Abdülazîz'in hilâfeti yıllarında ise etkili konumunu koruyamadığı tahmin edilmektedir. Zira namazda ellerini kaldırdığı için Atıyye b. Kays'ı cezalandırmasını Ömer b. Abdülazîz tepkiyle karşılamış, İbn Âmir'in kendisiyle görüşmek üzere yaptığı başvuruyu da kabul etmemiştir.

İclî ve Nesâî'nin hadis rivayeti konusunda sika olarak nitelendirdiği, Zehebî'nin kendisi için "sadûk" terimini kullandığı İbn Âmir 10 Muharrem 118'de (29 Ocak 736) Dımaşk'ta vefat etti.

İbn Âmir'in kıraatinin her bir vechinin isnad açısından bir sahâbîye ulaşıp ulaşmadığı, dil açısından içinde şâz unsurların bulunup bulunmadığı hususu tartışılmıştır. Hz. Osman'ın kıraatine dayandığı kabul edilerek bunun için "Osmânî kıraat" ifadesi kullanıldığı gibi (İbn Asâkir, XXIX, 278) herhangi bir sahâbîye dayanmadığı, Şamlılar'a ait bir kıraat olduğu da ileri sürülmüştür. İbn Âmir'in bizzat Hz. Osman'a talebe olduğuna veya onu Kur'an okurken dinlediğine ya da kıraati Hz. Osman'dan alan Mugīre b. Ebû Şihâb'dan bu ilmi öğrendiğine dair rivayetler Emevî hâkimiyetindeki Şam'da bir övünç vesilesi olarak değerlendirilmiş, kıraat imamları içinde bu ilmi doğrudan bir sahâbîden veya talebesinden alan başka bir kimse bulunmadığı belirtilmiştir (Makdisî, s. 142-143). Bu kıraatin bir beğeni konusu olarak ileri sürülen önemli bir yanı da diğer imamların üç ile otuz arasında değişen sayıda râvileri ve bu râviler arasında pek çok ihtilâf bulunduğu halde onun kıraatinin sadece Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Kaynaklarda yer alan ihtilâflar da bu kıraati Yahyâ'nın talebeleri Irâk b. Hâlid ve Eyyûb b. Temîm'den alan ve İbn Âmir'in okuyuşu için kıraat kitaplarında ortaklaşa tercih edilen iki râvi Hişâm b. Ammâr ile İbn Zekvân arasındadır.

Ebû Ali el-Ahvâzî, İbn Âmir'in kıraatinin herhangi bir unsurunda rivayet ve habere aykırı bir şey bulunmadığını, diğer bir ifadeyle onun kıraatinin her

bir vechinin sahih bir isnadı olduğunu söylemiş (İbnü'l-Cezerî, I, 425), Enderâbî de İbn Âmir'in Selef yolundan ayrılmadığını, kıraatinde nakle ve rivayete aykırı hiçbir unsur yer almadığını ileri sürmüştür. İbn Cerîr et-Taberî ise İbn Âmir'in kıraatini eleştirmiş, gerekçe olarak da Hz. Osman'dan okuyan veya okuduğunu ileri süren hiç kimse bulunmadığını, ayrıca İbn Âmir'in Mugīre b. Ebû Şihâb'dan okuduğuna dair iddianın da tanınmayan bir kimse olan Irâk b. Hâlid'e ait olduğunu söylemiştir. Ali b. Muhammed es-Sehâvî Taberî'nin bu değerlendirmesine itiraz etmiş, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Zir b. Hubeyş gibi şahsiyetlerin Hz. Osman'dan okuduğunu hatırlatmış, hocası Şâtıbî'nin de Taberî'nin bu yanlış değerlendirmesi konusunda kendisini uyardığını söylemiştir (Cemâlü'l-ḳurrâʾ, II, 432-434; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 192-193). Sehâvî ayrıca Taberî'nin Irâk b. Hâlid için kullandığı "tanınmayan bir kimse" sözü üzerinde durmuş, sika bir râvi olan Hişâm b. Ammâr'ın ondan faydalanması karşısında Taberî'nin tanımamasının ona zarar vermeyeceğini belirtmiştir (Cemâlü'l-ḳurrâʾ, II, 435). Zehebî de Irâk'ın meşhur bir kişi olduğunu, Hişâm b. Ammâr, Rebî' b. Sa'leb'in ondan kıraat okuduğunu, bazı hadis râvilerinin de hadis dinlediğini, Dârekutnî'nin kendisini "lâ be'se bih" (zararı yok) diye nitelendirdiğini zikretmiştir (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 194). Taberî'nin görüşüne uyarak İbn Âmir'i değerlendiren bir âlim de Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ebû Hâşim'dir. Ebû Tâhir, Taberî'nin ve İbn Mücâhid'in İbn Âmir'in kıraatini isnad açısından zayıf gördüklerini ileri sürmüş, bu kıraat İbn Mücâhid tarafından yedili sistem içine alınmasaydı onun yerine A'meş'in kıraatinin daha uygun olacağını söylemiştir (Ali b. Muhammed es-Sehâvî, II, 435).

İbn Âmir'in kıraati üzerinde isnad açısından yapılan bu tartışmalar yanında onun okuyuşundaki bazı vecihler dil açısından da tenkit edilmiştir. İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân adlı eserinde onun bazı okuyuşlarına da yer vermiş; meselâ Âl-i İmrân sûresinin 168. âyetindeki ما قُتِلوا sözünü ما قُتِّلوا, A'râf sûresinin 3. âyetindeki تذكرون kelimesini يتذكرون, yine A'râf sûresinin 111. âyetindeki أرجه kelimesini أرجئه, Müzzemmil sûresinin 20. âyetindeki ثُلُثَيْ kelimesini ثُلْثَيْ şeklinde okumasını şâz olarak nitelendirmiştir (İbn Hâleveyh, s. 29-30, 47, 50, 164). İbn Âmir'in وكذلك زَيَّنَ لكثير من المشركين قتْلَ اولادِهِم شركاؤهم (el-En'âm 6/137) âyetini muzâf ile muzâfun ileyhin arasını ayırarak وكذلك زُيِّنَ لكثير من المشركين قتْلُ اولادَهُم شركائهم şeklinde okuması örneğinde görüldüğü gibi bazı okuyuşları nahivcilerin

şiddetli itirazlarına sebep olmuştur. Ferrâ, zikredilen âyetteki okuyuşun benzerinin Arap dilinde yer almadığını söylemiş, Zemahşerî de muzâf ile muzâfun ileyhin arasının fasledilmesinin zaruret halinde şiirde bile kabul edilemez bir çirkinlik sayıldığını belirterek Kur'an'da böyle bir okuyuşun olamayacağına işaret etmiştir.

Zehebî, bu tartışmaların özellikle isnadla ilgili yanlarını zikrettikten sonra İbn Âmir'in kıraatinin kabulü hususunda kesin bir icmâ bulunduğunu (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 195), bilgisiz bazı kimselerin sözlerine rağmen bunun makbul bir kıraat olduğunu (Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 449) söylemiştir. İbnü'l-Cezerî ise İbn Mücâhid'in, Şam ve Yukarı Mezopotamya bölgeleri halkının onun kıraatinde birleştiğini söylemesinin bu kıraatin gücünün en büyük delili olduğunu, I. (VII.) yüzyıldan itibaren gerek halkın gerekse ilim adamlarının bir esasa dayanmayan bir kıraat üzerinde birleşmelerinin düşünülemeyeceğini ifade etmiştir.

Gerçekten de İbn Âmir'in kıraati ilk asırlarda Şam ve Yukarı Mezopotamya bölgelerinde yayılmış (İbn Mücâhid, s. 87; Dânî, Câmiʿu'l-beyân, vr. 12b), İbnü'l-Cezerî'ye göre Şam bölgesinde V. (XI.) yüzyılın sonuna kadar namazda ve tilâvette hep bu kıraat tercih edilmiştir. Ancak bu tarihlerde Irak'tan gelen bir âlimin Emeviyye Camii'nde Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatini okutması üzerine halk buna yönelmiş ve bu kıraat bölgede yayılmıştır (Ġāyetü'n-nihâye, I, 292, 424). Makdisî, Şam bölgesinde Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatinin daha çok okunduğunu, ancak Dımaşk'ta İbn Âmir'in kıraatinin tercih edildiğini, Emeviyye Camii'nde imamın mutlaka onun kıraatiyle namaz kıldırdığını söylemiş (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 180), Mısır'da ise yedi kıraatin hepsinin kullanıldığını, en az okunanın da İbn Âmir'in kıraati olduğunu belirtmiştir (a.g.e., s. 202).

İbn Âmir'in kıraatinin bazı özellikleri şunlardır: 1. İstisnaları olmakla birlikte İbn Zekvân'ın rivayetine göre aşağıdaki on fiilde imâle yapar: خاب، طاب، ضاق، زاغ، ران، زاد، شاء، جاء، حاق، خاف 2. حيل سيق، سيئت، سىء، قيل، غيض، جىءkelimelerini işmâm ile okur. 3. هزوا kelimesini geçtiği her yerde هزءا diye hemze ile okur. 4. Bazı istisnalar dışında إبراهيم kelimesini إبراهام şeklinde kıraat eder. 5. لبثتve لبثتم kelimelerinde "sâ"yı (ث) "tâ"ya (ت) idgam yaparak okur. 6. اتخذت، اتخذتم، أخذت، أخذتمkelimelerinde "zâl"i (ذ) "tâ"ya (ت) idgam yapar.

İbnü'n-Nedîm, İbn Âmir'in İḫtilâfü meṣâḥifi'ş-Şâm ve'l-Ḥicâz ve'l-ʿIrâḳ ve Kitâb fî maḳṭûʿi'l-Ḳurʾâni ve mevṣûlih adlı iki eserinden söz etmektedir. İbn Âmir'in kıraati yedi, sekiz, on ... kıraate dair hemen bütün eserlerde yer aldığı gibi müstakil çalışmalara da konu olmuştur (bu çalışmalardan bazılarının yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 21, 149, 160, 188).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân, Beyrut 1403/1983, I, 357-358; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 449; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 156; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 262; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 402-403; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 343, 346-347; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, III, 199-203; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 86-87, 101; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 122-123; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 37; İbn Hâleveyh, Muḫtaṣar fî şevâẕ-ẕi'l-Ḳurʾân (nşr. G. Bergsträsser), Beyrut 1934, s. 29-30, 47, 50, 164; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 142-144, 180, 202; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 144-145, 174, 176; Dânî, Câmiʿu'l-beyân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 62, vr. 12b-13a; a.mlf., et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 5-6; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 77-82; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 70; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 103-115; İbn Ebû Meryem, el-Mûḍaḥ fî vücûhi'l-ḳırâʾa ve ʿilelihâ (nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî), Mekke 1414/1993, I, 113-115; Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü'l-iḫtiṣâr (nşr. Eşref M. Fuâd Tal'at), Cidde 1414/1993, I, 29-34; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XIX, 8-12; XXIX, 271-282; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, II, 432-435; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XV, 143-153; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 292-293; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 124, 136, 186-197; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 101-120, s. 339-401; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 449; Safedî, el-Vâfî, XIV, 195; XVII, 227-228; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 292, 423-425; İbn Nâsıruddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr.

M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, VIII, 247; IX, 208-209; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 274-275; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), s. 244; Lebîb es-Saîd, el-Muṣḥafü'l-mürettel, Kahire 1387/1967, s. 176 vd.; Mahmûd Hüsnî, "Ḳırâʾatü İbn ʿÂmir: meṣâdiruhâ ve mevḳıfü'n-nüḥât minhâ", el-Muʾtemerü'd-devliyyü'r-râbiʿ li-târîḫi bilâdi'ş-Şâm, Amman 1989, s. 390-406; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿulûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melikî), Amman 1415/1994, s. 21, 149, 160, 188; "Ibn ʿĀmir", EI² (İng.), III, 704; Ahmed Pâketçî, "İbn ʿÂmir", DMBİ, IV, 175-177.

Tayyar Altıkulaç

İBN AMÎRE

(ابن عميرة)

Ebü'l-Mutarrif Ahmed b. Abdillâh b. Amîre el-Mahzûmî (ö. 658/1260)

Endülüslü âlim ve şair.

582 Ramazanında (Kasım-Aralık 1186) Belensiye'nin (Valencia) güneyinde yer alan Cezîretü Şukr'da (Alcira) doğdu. Nisbesinden Endülüs'e göç eden Benî Mahzûm kabilesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Doğduğu yerde başladığı tahsilini Belensiye'de sürdürdü. Belensiye'de Süleyman b. Sâlim el-Kelâî, Ebü'l-Hattâb Ahmed b. Vâcib ve Muhammed b. Eyyûb el-Gāfikī'den dil, edebiyat, fıkıh, hadis, tarih, kelâm, felsefe ve mantık dersleri aldı. Daha sonra Dâniye'ye (Denia) giderek Ebû Muhammed İbn Havtullah, İşbîliye'de (Sevilla) Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn ve Mürsiye'de (Murcia) Azîz b. Abdülmelik b. Hattâb gibi âlimlerden istifade etti. Edebiyat ve tarihte Süleyman b. Sâlim el-Kelâî'den; kelâm, usûl-i fıkıh, felsefe, mantık, tıp gibi dinî ve aklî ilimlerde Azîz b. Abdülmelik b. Hattâb'dan etkilendi. Bu ilimlerde belli bir seviyeye geldikten sonra çeşitli resmî görevlerde bulundu. 607-637 (1210-1239) yılları arasında Belensiye, İşbîliye ve daha başka şehirlerde Muvahhidî valilerine kâtiplik yaptı. Muvahhidîler'in zayıflaması üzerine Endülüs'te hükümran olan Benî Merdenîş, Hûdîler ve Hattâbîler dönemlerinde de kâtiplik görevine devam etti. Bir süre Şâtıbe (Jevita) ve Uryûle'de (Orihuela) kadılık yaptı. Aragon Kralı I. James'in 627 (1230) yılında Mayurka'yı (Majorka) istilâ ettiği sırada da bu görevine devam etti. I. James Belensiye'yi istilâ edince (636/1238) arkadaşı Hasan b. Halâs el-Belensî'nin vali bulunduğu Sebte'ye (Ceuta) gitti. Burada bir süre kalıp Rabat'a geçti. Rabat'ta tanıştığı Muvahhidî Halifesi Abdülvâhid er-Reşîd'le birlikte başşehir Merakeş'e kadar yolculuk yaptı. Bir süre Reşîd'e kâtiplik yaptıktan sonra Merakeş'in doğusunda bulunan Hîlâne'ye kadı olarak tayin edildi. İlmî bir çevre bulamadığı Hîlâne'de fazla kalmak istemedi ve arkadaşlarının aracılığı ile Rabat'a kadı tayin edildi. 640'ta (1242) Reşîd'in ölümü üzerine yerine geçen Ali b. İdrîs el-Mu'tazıd zamanında (1242-1248) Vezir Yahyâ b.

Atûş'un himayesine girdi ve bu sayede kadılık görevine devam etti. Vezir görevinden azledilince İbn Amîre de Miknâs'e kadı olarak gönderildi. Buradaki memuriyeti döneminde hükümdarlığa daha lâyık gördüğü Hafsîler'e yardım ederek şehri ele geçirmelerinde etkili oldu. Bir süre Hafsî emîri Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Abdülvâhid'e kâtiplik yaptı. Miknâs'in Muvahhidîler tarafından geri alınması üzerine 646'da (1248) Sebte'ye giderek arkadaşı Vali Hasan b. Halâs'a kâtiplik yaptı ve onun için methiyeler kaleme aldı. Aynı yıl Emîr Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Hafsî'nin daveti üzerine Bicâye'ye (Bougie) geçti ve halifeye iki kaside takdim etti. Bicâye'de kaldığı iki yıl içinde öğrenci yetiştirdi, edebî mektuplar ve şiirler yazdı. Yahyâ b. Abdülvâhid'in ölümünden sonra Tunus'ta hâkimiyet kuran oğlu Muhammed el-Müstansır'a

tâziye ve tebrik mektubu göndererek kendisiyle iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Daha sonra da halife ve devlet ricâliyle mektuplaşmayı sürdüren İbn Amîre Müstansır'ın daveti üzerine Tunus'a gitti. Kābis, Ürbüs ve Kostantîne'de kadılık yaptı. Edebî ve ilmî kudretini takdir eden Müstansır onu kendisine nedim ve müsteşar olarak tayin etti. Bu dönemde birçok öğrenci yetiştirdi. Muhammed b. Ebû Bekir el-Berrî, Muhammed b. İbrâhim el-Berâziî, Ahmed b. Şerîf el-Belensî, Ebû Bekir İbn Habîş, Muhammed İbnü'r-Remîmî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Tâhir b. Ali eş-Şükrî ve oğlu Ebü'l-Kāsım İbn Amîre yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır. 20 Zilhicce 658'de (26 Kasım 1260) Tunus'ta vefat etti.

Nesir ve nazımda, özellikle sanatlı nesirde devrinin büyük ediplerinden olan İbn Amîre şiirlerinden çok sanatlı nesirle kaleme aldığı resmî ve oldukça uzun özel mektuplarıyla tanınır. Mektuplarında yoğun olarak kullandığı tarihî telmihler, edebî tazminler, ilmî terimler onun geniş kültüre sahip olduğunu göstermektedir.

Eserleri. Kaynaklarda pek çok eser telif ettiği kaydedilen İbn Amîre'nin günümüze sadece iki eseriyle bazı risâle ve manzumeleri ulaşmıştır. 1. Dîvânü resâʾil. İbn Amîre'nin resmî ve özel mektuplarından meydana gelen eser öğrencisi Ahmed b. Şerîf el-Belensî tarafından derlenmiştir. İbn Abdülmelik el-Merrâküşî, ez̠-Z̠eyl ve't-tekmile adlı eserinde İbn Amîre'nin mektup ve şiirlerinden verdiği örnekleri bu divandan seçmiştir. Mağribli Muhammed b. Ali b. Hânî es-Sebtî tarafından Buġyetü'l-müstaṭrif ve

ġunyetü’l-müteṭarrif min kelâmi imâmi’l-kitâbe Ebi’l-Muṭarrif adıyla da bir araya toplanan nesir ve şiirleri Rabat el-Hizânetü’l-âmme ile (nr. 232-233) Madrid Tarih Akademisi Kütüphanesi’nde (Mektebetü akādîmiyyeti’t-târîhi’l-melikiyye, nr. 3) bulunmaktadır. 2. et-Tenbîhât ʿalâ mâ fi’t-Tibyân mine’t-temvîhât. Kemâleddin Abdülvâhid b. Abdülkerîm ez-Zemelkânî’nin beyân ilmine (belâgat) ve Kur’an’ın i‘câzına dair et-Tibyân fî ʿilmi’l-beyân el-muṭliʿ ʿalâ iʿcâzi’l-Ḳurʾân adlı eserine reddiyedir (Brockelmann, GAL, I, 381). H. Monés’in bu eserin adını et-Tibyân fî ʿilmi’l-kelâm olarak kaydetmesi ve kelâma dair bir eser olarak göstermesi yanlıştır (EI2 [İng.], III, 705). 3. Kitâb fî kâʾineti Mayûrka. Aragon Kralı I. James’in Mayurka adasını işgal ettiği 627 (1230) yılında müslümanlara yaptığı zulümleri anlatan uzun bir mektuptan ibarettir. Makkarî bu mektuptan alıntılar yapmıştır (Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 490-496).

Bunların dışında İbn Amîre’nin, Fahreddin er-Râzî’nin kelâma dair el-Meʿâlim adlı eserine tenkit mahiyetinde bazı fasıllar eklediği nakledilir (Muhammed b. Şerîfe, s. 297-298). İlmî risâleler de kaleme aldığı anlaşılan İbn Amîre’nin kaynaklarda bu tür risâlelerinden bazı parçalar nakledilmektedir (a.g.e., s. 301-304).

Bazı kaynaklarda (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 96; Îżâḥu’l-meknûn, I, 326; Ziriklî, I, 159) et-Tenbîh ʿale’l-muġālaṭât ve’t-temvîh adlı eserin İbn Amîre’ye nisbet edilmesi doğru değildir. Escurial Library’de nüshası bulunan bu eserin İbn Amîre’nin vefatından iki asır önce kaleme alındığı kaydedilmektedir (Brockelmann, GAL, I, 381).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ebbâr, el-Muḳṭedab min kitâbi Tuḥfeti’l-ḳādim (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 197-202; Ebü’l-Abbas el-Gabrînî, ʿUnvânü’d-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 298-302; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 327; IV, 260; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 203; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 319; İbnü’l-Kādî, Cez̠vetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, s. 145-146; Makkarî, Ezhârü’r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A‘râb v.dğr.), Rabat

1398/1978, III, 218; a.mlf., Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 305-321; IV, 490-496; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 96; Îżâḥu’l-meknûn, I, 326; Brockelmann, GAL, I, 381; Suppl., I, 546; Muhammed b. Şerîfe, Ebü’l-Muṭarrif Aḥmed b. ʿAmîre el-Maḫzûmî: ḥayâtühû ve âs̱âruh, Rabat 1386/1966, tür.yer.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 159; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 152-168; H. Monés, “Ibn ʿAmīra”, EI² (İng.), III, 704-705; Mihrân Erzende, “Ebü’l-Muṭarrif”, DMBİ, V, 250-256.

Mustafa Öz

İBN AMMÂR, Fahrülmülk

(فخر الملك ابن عمّار)

Ebû Alî Fahrülmülk Ammâr b. Muhammed b. Ammâr el-Kādî (ö. 514/1120)

Trablusşam’da hüküm süren Ammâroğulları’nın son emîri (1099-1109).

Muhtemelen Mağrib’den Mısır’a göç etmiş Berberî asıllı bir kadı ailesine mensuptur. Kardeşi Celâlülmülk’ün ölümü üzerine Şâban 492’de (Haziran-Temmuz 1099) Ammâroğulları Emirliği’nin başına geçti. Küçük bir orduya sahip olduğu halde komşularına karşı takip ettiği politika sayesinde bağımsızlığını devam ettirdi ve Cebele’den Fâtımîler’in denetimi altında bulunan Beyrut’a kadar bütün sahil yolunu kontrol altına aldı.

Trabluşsam ve Ammâroğulları’nın hâkimiyetindeki diğer yerler İbn Ammâr devrinde devamlı olarak Haçlı saldırılarına mâruz kaldı. Fakat İbn Ammâr Haçlılar’a karşı başarılı bir mücadele verdi. Haçlılar 1104’ten itibaren Trablusşam’ı sürekli biçimde kuşatmalarına rağmen bir sonuç alamıyorlardı. İbn Ammâr ise sahip olduğu büyük servet sayesinde muhteşem bir ticaret filosunu elinde bulunduruyor ve o sırada Mısır limanlarından her türlü ihtiyacını temin ediyordu. Daha sonra deniz yoluyla gelen erzakın yeterli olmaması ve kara yoluyla ikmal yapılamaması üzerine 500 (1106-1107) yılında Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar’a üst üste mektup göndererek âcil yardım istedi. Ancak Selçuklu emîrleri arasındaki çekişmeler yüzünden bu yardım gerçekleşmedi. İbn Ammâr, bu olumsuz gelişmelere rağmen 1106-1107 yıllarında Trablusşam’ı müdafaaya devam etti. 500 yılının Şâban ayında (Nisan 1107) muhasaranın şiddetlenmesi üzerine Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ve Sultan Muhammed Tapar’dan yardım istemek için Bağdat’a gitti. Fakat yine emîrler arasındaki rekabet ve mücadele yüzünden Selçuklular’dan beklediği yardımı alamadı. Bunun üzerine Bağdat’tan ayrılan İbn Ammâr 15 Muharrem 502’de (25 Ağustos 1108) Dımaşk’a döndü. Dımaşk’ta iken Trablusşam’ın Fâtımîler’in eline geçtiğini öğrendi ve Dımaşk askerleriyle beraber Cebele’ye gitti.

6 Mart 1109'da bütün Haçlı liderleri Trablusşam önünde toplanıp şehri karadan ve denizden kuşattılar. Şehir 12 Temmuz 1109 tarihinde işgal edildi. Antakya hâkimi Tancred daha sonra Cebele'yi kuşattı. 23 Temmuz 1109'da Cebele'yi de ele geçiren Haçlılar Ammâroğulları hânedanına son verdiler. Haçlılar şehri teslim almadan oradan kaçmayı başaran İbn Ammâr önce Şeyzer hâkimi Emîr Sultan b. Ali el-Kinânî'nin, ardından Atabeg Tuğtegin'in yanına Dımaşk'a gitti (Muharrem 503/Ağustos 1109). Haçlılar'a karşı başlatılmak istenen cihad harekâtı gerçekleştirilemeyince bir defa daha o sırada Bağdat'ta bulunan Sultan Muhammed Tapar'ı ve Halife Müstazhir-Billâh'ı ziyaret ederek Haçlı tehlikesinin ciddiyetini anlatmaya karar verdi ve Bağdat'a hareket etti. Ancak bu girişiminden bir sonuç elde edemedi.

İbn Ammâr 512'de (1118) Irak Selçukluları'ndan Melik Mes'ûd b. Muhammed Tapar'a vezir oldu. Melik Mes'ûd aynı yıl bazı emîrlerin tahrikiyle Irâk-ı Arab'ı

ele geçirmek üzere Musul'dan Bağdat'a doğru yola çıkınca yanında İbn Ammâr da bulunuyordu. 513 (1119) yılında vezirlikten azledilen İbn Ammâr daha sonra Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın hizmetine girdi. Halife, Haçlılar'a karşı verdiği başarılı mücadelelerden dolayı teşekkürlerini bildirmek üzere Sedîdüddevle Muhammed b. Abdülkerîm el-Enbârî'yi Artuklular'dan Necmeddin İlgazi'ye elçi olarak gönderince İbn Ammâr da onunla beraber İlgazi'nin yanına gitti ve kısa bir süre sonra da vefat etti. Kaynaklar Fahrülmülk İbn Ammâr'dan ileri görüşlü, zeki, cesur ve atılgan bir emîr olarak söz ederler (ayrıca bk. AMMÂROĞULLARI).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 226, 236, 238, 257, 258, 262, 265, 266; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 311-312, 344, 366, 389, 412, 453, 454, 463, 467, 476-477, 539, 563, 568; İbnü'l-Adîm, Buġyetü't-ṭaleb, s. 158-159; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 311-312; İbn Tağrîberdî, en-

Nücûmü’z-zâhire, V, 179-180; Zambaur, Manuel, s. 102; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 198, 208-209; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 16, 18, 34, 38, 65, 81, 83, 87; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 93-100; Yûsuf Dervîş Gavânime, “el-Efdal b. Bedrü’l-Cemâli ve Birinci Haçlı Seferindeki Rolü” (trc. Abdülkerim Özaydın), TED, sy. 13 (1987), s. 149-152; M. Sobernheim, “İbn Ammâr”, İA, V/2, s. 697-698; Faruk Sümer, “Mes’ûd”, a.e., VIII, 135; G. Wiet, “ʿAmmār”, EI^2 (İng.), I, 448.

Abdülkerim Özaydın

İBN AMMÂR el-CEZÂİRÎ

(ابن عمّار الجزائري)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Seyyidî (Sîdî) Ammâr b. Abdirrahmân el-Cezâirî (ö. 1205/1791 [?])

Cezayir müftüsü, muhaddis, şair ve edip.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Talebesi Ahmed el-Gazzâl el-Mağribî'nin hocası için yazdığı kasidenin bir beytinde ilim ve dinde babasını örnek aldığını belirtmesinden (kaside için bk. Hifnâvî, II, 324-325) ve Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini dayısı Muhammed b. Seyyid el-Mâlikî'den okuduğunun kaydedilmesinden onun ilim ehli bir aile muhitinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Ebû Hafs Ömer b. Akīl el-Hüseynî'den hadis, Hifnî'den fıkıh dersleri alan İbn Ammâr, Ebû Abdullah Muhammed Münevver et-Tilimsânî'den Şâzeliyye tarikatının âdâbını öğrendi ve Abdülvehhâb el-Afîfî'den temel tasavvufî bilgiler aldı. 1166 (1753) yılında hacca gitti ve Mekke'de mücâvir olarak kaldı. On iki yıl kadar süren bu ikameti sırasında 1172'de (1758-59) Mısır'ı ziyaret etti. Cezayir'e döndükten sonra fıkıh, hadis ve tefsir dersleri verdi. 1181'de (1767) tayin edildiği Cezayir müftülüğü görevini kısa bir azil dönemiyle birlikte 1184 (1770) yılına kadar sürdürdü. Hüseyin el-Vertelânî, Ebû Re's el-Muaskerî ve İbrâhim b. Abdullah es-Seyyâle et-Tilimsânî onun talebelerinden bazılarıdır.

1195'te (1781) yerleşmek üzere gittiği Tunus'ta uzun süre kalmadan geri döndü. Ömrünün kalan kısmını Mekke ve Medine'de geçirmek üzere ikinci defa Hicaz'a gitti. Bundan sonraki hayatı bilinmeyen İbn Ammâr'ın vefat tarihi kesin olarak tesbit edilememekteyse de talebesi İbrâhim b. Abdullah es-Seyyâle'de bulunan el-Münteḫab'ındaki icâzet kaydının 1204 (1790) tarihini taşıması (Abdülhay el-Kettânî, I, 122), diğer bir öğrencisi olan Muhammed Halîl el-Murâdî'nin icâzetinin 1205'te (1791) verilmesi onun bu yıllarda hayatta olduğunu göstermektedir (Ebü'l-Kāsım Saʿdullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṡ-ṡeḳāfî, II, 236).

Döneminin önde gelen âlimleri arasında sayılan İbn Ammâr manzum ve mensur eserler vermiştir. Feth b. Hâkān el-Kaysî, İbn Zemrek, Şakrâtisî, Harîrî gibi önemli edip ve şairleri örnek aldığı, özellikle mevlid ve ilâhi tarzında başarılı örnekler verdiği, bunların günümüzde Cezayir'deki dinî törenlerde okunduğu belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Niḥletü'l-lebîb bi-aḫbâri'r-riḥle ile'l-ḥabîb. er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye diye de anılan eser (Brockelmann, II, 689) müellifin Hicaz'a yaptığı birinci yolculuğun ardından telif edilmiş olup mukaddime, garaz (maksat) ve hâtime olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. Müellif, eserin basılmış olan mukaddime kısmında (Cezayir 1320/1902) Hz. Peygamber ve Haremeyn'e olan sevgisini konuyla ilgili âyet ve hadisleri derleyip yorumlamak suretiyle ifade etmiş, mevlidi nebî münasebetiyle yapılan törenleri bu törenlerde okunan mevlid, ilâhi ve kasidelerden örnekler vererek anlatmış, Cezayir halkına mahsus bazı âdet ve gelenekler hakkında bilgiler vermiştir (Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîḫi'l-Cezâʾir, I, 183). Halen kayıp olan ikinci kısımda Cezayir'den başlayan yolculuk anlatılmış, yine elde bulunmayan sonuç bölümünde bu seyahatin değerlendirilmesi yapılmıştır (Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri's̱-s̱eḳāfî, II, 406). Muhammed Hâc Sâdık, İbn Ammâr'ın bu eserinde mevlidle ilgili olarak verdiği bilgiler konusunda bir inceleme yapmıştır ("Le Mawlid, d'après le Mufti, poète d'Alger Ibn ʿAmmar", Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, II, 270-292). 2. el-Îcâze li-Muḥammed Ḫalîl el-Murâdî. Dönemin Şam müftüsü Muhammed Halîl el-Murâdî'ye 1205'te (1791) verilen ve İbn Ammâr'ın bazı hocalarının adını kaydetmesi bakımından ayrıca önemli olduğu söylenen bu icâzetnâmenin metni Ebü'l-Kāsım Sa'dullah tarafından yayımlanmıştır (es̱-S̱eḳāfe, [Cezayir 1978], sy. 45). 3. Risâle fî mesʾeleti vaḳf. İsmâil et-Temîmî'nin el-Mineḥu'l-ilâhiyye adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Tunus, ts.). 4. Livâʾü'n-naṣr fî fużalâʾi (ʿulemâʾi)'l-ʿaṣr. Feth b. Hâkān el-Kaysî'nin (ö. 529/1135 [?]) Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân'ı örnek alınarak hazırlanan eser, müellifin kendi döneminden iki asır öncesine kadar edebiyata ilgi duyan Endülüslü emîr, vali, kumandan ve vezirlerle edip ve şairlerin biyografilerini ihtiva etmektedir (Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri's̱-s̱eḳāfî, II, 243). 5. Münteḫabü'l-esânîd (Maḳālîdü'l-esânîd). Müellifin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını ve rivayet tariklerini ihtiva eder. İbn Ammâr'ın

Tunuslu talebesi İbrâhim b. Abdullah es-Seyyâle tarafından 1203'te (1789) iki cüz halinde derlenmiştir. Kettânî, üzerinde bu öğrencisine verilen 1204 (1790) tarihli icâzet kaydının yer aldığı bir nüshanın kendisinde bulunduğunu bildirmektedir (Fihrisü'l-fehâris, II, 590).

İbn Ammâr'ın ayrıca bir divanının olduğu, aralarında Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin de bulunduğu bazı kitaplara hâşiyeler yazdığı, diğer müelliflere ait eserlere takrizler kaleme aldığı ve değişik konularda küçük hacimli risâleler telif ettiği kaydedilmektedir (Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri's̱-s̱eḳāfî, II, 240-241).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1354; Brockelmann, GAL Suppl., II, 689; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 178; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 27; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 97; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri's̱-s̱eḳāfî, Cezayir 1401/1981, I, 273, 284, 356, 438, 460; II, 233-246, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîḫi'l-Cezâʾir, Beyrut 1990, I, 25, 183-185, 228, 235; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi'r-ricâli's-selef, Tunus 1402/1982, II, 89, 324-325; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 121-122, 233; II, 590, 1137; M. Hadj-Sadok, "Ibn ʿAmmār", EI² (İng.), III, 705; Ferâmürz Hâc Minûçihrî, "İbn ʿAmmâr", DMBİ, IV, 338-339.

Mehmet Ali Sönmez

İBN AMMÂR el-ENDELÜSÎ

(ابن عمّار الأندلسيّ)

Ebû Bekr Muhammed b. Ammâr b. el-Hüseyn b. Ammâr eş-Şilbî el-Endelüsî (ö. 479/1086)

Endülüslü vezir ve şair.

422'de (1031) Endülüs'ün güneybatısında Şilb (Silves) yakınlarında Şennebûs (Şentebûs, Estambor) köyünde yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası, fesahatiyle ünlü Yemen asıllı Kuzâa kabilesinin Mehr koluna mensup olduklarını iddia etmiş, ancak kendisi bundan söz etmediği gibi Feth b. Hâkān el-Kaysî ve Merrâküşî gibi Endülüs tarihçileri de bu konuya temas etmemişlerdir.

İbn Ammâr, yetiştirdiği şairlerle tanınan Şilb şehrine giderek ünlü dilci A'lem eş-Şentemerî'nin de aralarında bulunduğu bazı hocalardan edebiyat dersi aldı. İlk tahsilini de burada tamamlamış olan şair daha sonra gittiği Kurtuba'da da (Cordoba) ders halkalarına katıldı. Edebî formasyonunu burada tamamladı. Doğasındaki şairlik yeteneğini geliştirdi. Sanatıyla hayatını kazanmak için Endülüs'ün çeşitli emirlik ve krallıklarını dolaşarak devlet adamlarına, ayrıca yardımlarını umduğu bazı kimselere methiyeler yazdı. Ancak gençlik yıllarında kaleme aldığı bu övgüler, onu ümit ettiği maddî imkânlara kavuşturmadı. Bu sebeple hayatının bu dönemine ait şiirlerini imha ettiği kaydedilir. İşbîliye (Sevilla) Emîri Mu'tazıd-Billâh el-Abbâdî ile karşılaşıncaya kadar söylediği bu şiirlerin hiçbirinin günümüze ulaşmaması, onun edebî hayatının bu dönemiyle ilgili bir hüküm vermeyi güçleştirmektedir. Yaklaşık 445'te (1053) İşbîliye'ye gitti. Burada Mu'tazıd-Billâh ile tanışması, hayatının akışını değiştirmiş, sanatından maddî imkânlar elde etmenin yanında siyaset kapısının da kendisine açılmasına zemin hazırlamıştır. Bu sırada Mu'tazıd-Billâh şöhretinin zirvesindeydi. Kısa bir süre önce Eftasî Emîri Muhammed el-Muzaffer'e karşı kazandığı zaferler ve elde ettiği başarılar dolayısıyla daha çok övülmek istiyordu. İbn Ammâr da bunu fırsat bilip onun kahramanlıklarını

öven, düşmanlarını yeren ve ayrıca kendisinin sahip olduğu edebî yeteneğin ödüllendirilmesi gerektiğini ifade eden ünlü kasidesi “Râiyye”yi yazdı. Kasideyi çok beğenen Mu‘tazıd-Billâh şaire ihsanlarda bulundu ve onu saray şairi olarak tayin etti.

İbn Ammâr, sarayda Mu‘tazıd’ın oğlu ile (Mu‘temid-Alellah) eğlence düşkünlüğü ve aşırı ihtiras gibi ortak huyları sebebiyle kısa sürede kaynaşarak dostluk kurdu. Mu‘temid babası tarafından Şilb’e vali olarak tayin edilince İbn Ammâr’ı da yanında götürdü. Onu kendisine vezir ve nedim yaparak bütün devlet işlerini ona havale etti. Şilb yönetiminin İbn Ammâr’ın eline geçmesinden ve bu yüzden çıkan söylentilerden rahatsız olan Mu‘tazıd 450’de (1058) oğlunu İşbîliye’ye geri çağırdı ve İbn Ammâr’ı da sürgüne gönderdi.

Önce Meriye’de (Almeria), ardından Sehle’de (Albarracin) olmak üzere yaklaşık on yıllık sürgün hayatının büyük bir bölümünü Sarakusta’da (Saragossa) Hûdîler’in yanında geçiren İbn Ammâr, Mu‘tazıd’ın affına mazhar olup tekrar İşbîliye’ye dönebilmek için ona kasideler yazıp çeşitli yolları denediyse de başarılı olamadı. Babasının ölümünden sonra (461/1069) tahta geçen Mu‘temid-Alellah İbn Ammâr’ı İşbîliye’ye çağırdı ve kendi isteği üzerine onu Şilb’e vali olarak tayin etti. Birkaç ay sonra da başveziri yaparak yine bütün işleri ona devretti (462/1070). Mu‘temid, Kurtuba’nın zaptı üzerine sarayını oraya nakledince İbn Ammâr’ı da yanında götürdü. İbn Ammâr’ın haris tabiatı, Mu‘temid’in sarayındaki meslektaşı vezir ve şair İbn Zeydûn’a karşı kıskançlığını alevlendirdi. Muhafız alayı kumandanı İbn Mertîn’in de yardımı ve türlü entrikalarla İbn Zeydûn’u saraydan attırıp İşbîliye’ye geri gönderilmesini sağladı.

İbn Ammâr bu yıllarda Mu‘temid’e sadakatle hizmet etti. Bölgenin genel hâkimi durumunda olan KastilyaLéon Kralı VI. Alfonso ile İşbîliye Krallığı arasında iyi münasebetler kurdu. VI. Alfonso’nun İşbîliye’ye yönelik tehditlerini kolayca savuşturmasını bildi. Mu‘temid’e bağlı toprakların genişlemesine katkıda bulundu. Ancak ordu kumandanı olarak katıldığı Mürsiye (Murcia) seferinden sonra ele geçirdiği Mürsiye’nin idaresini Mu‘temid’e bağlamak yerine orada kendisini bağımsız hükümdar olarak ilân etti (471/1078). Mu‘temid’in adını hutbelerden çıkardı ve daha önce övdüğü Mu‘temid’i bu defa ağır bir dille hicvetti. Daha sonra hâkimiyetinin

sınırlarını genişletmek amacıyla Tuleytula (Toledo) üzerine yürüdüyse de başarılı olamadı. Bu sırada Mürsiye'de kendi kumandanı İbn Reşîḳ el-Kuşeyrî isyan etti. İsyanı bastıramayınca Sarakusta'ya kaçarak Yûsuf el-Mü'temen'e sığındı. Mü'temen'e karşı başlatılan ayaklanmayı bastırdıktan sonra Süheylîler'in isyan ettiği Şekūre (Segura) Kalesi'ni ele geçirip Mü'temen'e bağlama görevini üstlendi. Ancak başarılı olamadı ve kale kumandanı İbn Mübârek tarafından esir alındı (477/1084). Bunun üzerine Mu'temid kendisini satın alarak İşbîliye sarayının zindanına attırdı. İbn Ammâr, Mu'temid'e hitaben af dileyen şiirler yazdıysa da bunlar onu yumuşatmaya yetmedi ve bazılarının kışkırtması sonucunda Mu'temid onu öldürttü.

Tarihçiler, İbn Ammâr'ı Mu'temid'e karşı hareketinden dolayı hıyanetle suçlamalarına rağmen onun güçlü bir şair olduğunu kabul etmişlerdir. İbnü'l-Ebbâr, İbn Ammâr'ın Mu'tazıd-Billâh ile karşılaşıncaya kadar söylediği şiirleri bizzat kendisinin yok ettiğini söyler (el-Ḥulletü's-siyerâ', II, 133). Onun menfaat umduğu bazı kimseler için nazmettiği bu şiirleri, Şilb valisi olduktan sonra eski durumunu açığa vurduğu için bizzat kendisinin imha etmesi mâkul görünmektedir. Ancak hayatta iken şiirlerini bir araya getirmediği için bu ilk dönem şiirlerine ulaşılamamış olması da mümkündür.

İbn Ammâr'ın şiirleri ilk olarak Ebü't-Tâhir Muhammed b. Yûsuf el-Eşterkûnî (ö. 538/1143) tarafından derlenmiştir. Merrâküşî'nin, "İbn Ammâr'ın divanı Endülüs'te elden ele dolaşıyordu" derken (el-Muʿcib, s. 77) kastettiği divan bu olmalıdır. İbn Bessâm eş-Şenterînî'nin günümüze ulaşmayan bu divandan seçerek meydana getirdiği Nuḫbetü'l-iḫtiyâr min eşʿâri Ẕi'l-vizâreteyn İbn ʿAmmâr adlı eser de kayıptır. Son zamanlarda Salâh Hâlis, çeşitli eserleri taramak suretiyle yetmiş altı kasideden meydana gelen bir divan oluşturarak Muḥammed b. ʿAmmâr el-Endelüsî adlı eserinin sonuna eklemiştir. Çoğunun girizgâhı Doğu kaside geleneğine uygun, lafzı fasih, nazmı ve mânası muhkem, sunîlik ve tekellüften uzak manzumelerden meydana gelen bu divan, daha çok Mu'tazıd-Billâh ile Mu'temid-Alellah için söylenmiş methiye, hicviye, fahriye, ıtâb, tasvir, i'tizâr ve isti'tâf şiirleriyle kısmen müstehcen gazellerden oluşur.

İbn Ammâr'ın hayatı ve şiirleri hakkında şu çalışmalar yapılmıştır: Servet

Abâza, İbn ʿAmmâr (Mısır 1954); İbn ʿAmmâr: hârib mine'l-eyyâm (Kahire 1975); Salâh Hâlis, Muḥammed b. ʿAmmâr el-Endelüsî (Bağdat 1957); J. D. Garcia Domingues, İbn ʿAmmâr de Silves: Biografia e Antologia (Silves 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, Kahire 1283, s. 83-99; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, II, 368-433; İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 169-174; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. R. Dozy), Leyden 1881, s. 77-90; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 62-63, 131-158; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 425-429; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 389-391; Safedî, el-Vâfî, IV, 229-234; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, Kahire 1279, II, 1100-1101; a.mlf., The History of the Mohammedan Dynasties in Spain: Extracted from the Nafhu't-tib (trc. Pascual de Gayangos), London 1840-43, I, 38, 62, 131, 211, 341, 370; II, 29; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 356-357; R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne (nşr. E. L. Provençal), Leide 1932, III, 83-117; a.mlf., Spanish Islam, s. 662-669; Ahmed Dayf, Belâġatü'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Kahire 1342/1924; Emîr Şekîb Arslân, el-Ḥulelü's-sündüsiyye, Kahire 1939, III, 423-424; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 154-163; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 89-94; Ali M. Hammûde, Târîḫu'l-Endelüs, Kahire 1957, s. 258-264; Salâh Hâlis, Muḥammed b. ʿAmmâr el-Endelüsî, Bağdad 1957; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 310-311; Abdülvehhâb Azzâm, el-Muʿtemid b. ʿAbbâd, Kahire 1959, s. 24, 27-30; J. T. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, London 1974, s. 21-23, 188-193; Hitti, İslâm Tarihi, III, 852; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 638-646; M. T. Mascari, Studi Arabo-Islamici, Napoli 1985, II, 429-442; Muḫtârât mine'ş-şiʿri'l-Maġribî ve'l-Endelüsî (haz. İbrâhim b. Murâd), Beyrut 1986, s. 63-66; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, VI, 184-186; Rahmi Er, "İki Endülüs Şairi: İbn Ammâr ve İbn Hafâce", DTCFD, XXXV/2 (1991), s. 87-110; Bustânî, DM, III, 393; A. Cour, "İbn

Ammâr”, İA, V/2, s. 697; Ch. Pellat, “Ibn ʿAmmār”, EI² (İng.), III, 705-706; J. F. P. Hopkins, “Ibn Ras̲h̲ik”, EI² (Fr.), III, 928-929; Mihrân Erzende, “İbn ʿAmmâr”, DMBİ, IV, 331-337; Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâdîler”, DİA, I, 16.

Rahmi er

İBN ARABŞAH, Şehâbeddin

(شهاب الدين ابن عربشاه)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. İbrâhîm b. Arabşâh el-Ensârî ed-Dımaşkī el-Hanefî (ö. 854/1450)

Tarihçi, edip ve şair.

25 Zilkade 791'de (15 Kasım 1389) Dımaşk'ta doğdu. Henüz çocuk yaşlarında ayrıldığı ülkesine yıllar sonra bir yabancı gibi döndüğü için "Acemî", Çelebi Sultan Mehmed zamanında Edirne'de Osmanlı Devleti'nin hizmetinde bulunduğundan dolayı "Rûmî" nisbeleriyle de anılır. Timur, Yakındoğu seferinde zaptettiği şehirlerin âlim ve sanatkârlarını devlet merkezi Semerkant'ta toplarken İbn Arabşah'ı da ailesiyle birlikte oraya gönderdi (802/1400). Timur'un uyguladığı bu politika sayesinde dönemin önemli bir kültür merkezi özelliği kazanan Semerkant'a on iki yaşında giden İbn Arabşah Türkçe ve Farsça öğrendiği gibi devrin en meşhur ulemâsı çevresinde yetişme imkânı buldu. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'den tecvid, onun talebesi Mevlânâ Hacı'dan sarf ve nahiv, Şemseddin İbnü'l-Cezerî'den hadis ve kıraat dersleri aldı. Daha sonra Türkistan'ın önemli merkezlerindeki medreselerde öğrenim görmek arzusuyla seyahate çıkarak Moğolistan'a ve Çin sınırına kadar gitti. Bu yolculuğu esnasında Hoca Abdülevvel, onun amcazadesi Hoca İsâmüddin, Ahmed Tirmizî, Ahmed Kasîr, Vâiz Hüsâmeddin, Muhammed el-Buhârî ve Şeyhü'l-Uryân el-Edhemî, Şeyh Burhâneddin Endügânî (Endicânî), Celâleddin es-Seyrâmî, Mevlânâ Hacı gibi tanınmış kimselerle birlikte olma ve dolayısıyla onlardan ilim ve dil öğrenme fırsatı elde etti. Daha sonra Hârizm'e dönen İbn Arabşah burada Mevlânâ Nûrullah, Vâiz Ahmed ve Serâî b. Şemsüleimme'nin talebesi oldu. Böylece Türkçe ve Farsça yanında Moğolca'yı da öğrendi. Ardından devrin bir başka ilim merkezi olan Altın Orda Hanlığı'nın merkezi Saray'a ve Astarhan şehrine gitti. Saray'da bulunduğu sırada Hâfızüddin el-Bezzâzî'den fıkıh dersleri aldı. Burada dört yıl kaldıktan sonra Kırım'a geçerek ulemâdan Ahmed Buyruk, Mevlânâ Şerefeddin, Mevlânâ Mahmûd el-Bulgarî, edip ve şair Abdülmecid Kırîmî

ile görüştü.

815’te (1412) Karadeniz yoluyla Edirne’ye giden İbn Arabşah, bir süre sonra Çelebi Sultan Mehmed’in sır kâtibi ve şehzadelerinin hocası oldu. Bu arada Dîvân-ı Hümâyun’da görevlendirilerek Çelebi Mehmed’in emriyle Arapça ve Farsça’dan tercümeler yaptı. Edirne’de bulunduğu sırada Molla Fenârî, Burhâneddin Haydere el-Hâfî eş-Şîrâzî gibi âlimlerle tanıştı ve onlardan ders aldı. Çelebi Sultan Mehmed’in ölümü üzerine Edirne’den ayrıldı, Halep üzerinden Dımaşk’a gitti (Rebîülâhir 825/Nisan 1422). Ancak yirmi yıldan fazla ayrı kaldığı memleketinde bir yabancı gibi karşılandı. Dımaşk’ta bulunduğu sırada bir mescid odasında kalan İbn Arabşah eserlerinin çoğunu bu sırada yazdı. 831’de (1428) Ebû Abdullah Muhammed el-Buhârî’den hadis, fıkıh, usul ve meânî dersleri aldı. Bir yıl sonra hacca gitti. 841 (1438) yılına kadar Dımaşk’ta kaldıktan sonra Mısır’a giderek Kahire’ye yerleşti. Burada dönemin âlim ve şairleriyle yakınlık kurdu. Felsefe ile meşgul oldu. Yakın dostu olan ünlü tarihçi İbn Tağrîberdî ile sık sık görüştü, yazdığı mensur ve manzum yazılarını kendisine okudu. Dönemin Memlük sultanı el-Melikü’z-Zâhir Seyfeddin Çakmak’ın yakın adamlarından biri oldu ve onun adına birkaç kitap yazdı. Zamanın şairlerini ve ulemâsını hicvedince iftiraya uğradı ve sultanın emriyle hapse atıldı. Bu haksızlığı hazmedemeyen İbn Arabşah beş gün kaldığı hapishaneden çıkarıldıktan on iki gün sonra 15 Receb 854 (24 Ağustos 1450) tarihinde vefat etti.

İbn Arabşah’ın iki oğlu olmuştur. Bunlardan biri mensur bir eser bırakan Tâceddin Abdülvehhâb, diğeri ise Nablus hâkimi İbrâhim’in Şam’daki valiliği sırasında yaptığı haksızlıkları konu alan Îżâḥu’ẓ-ẓulm adlı eserin müellifi Hasan’dır.

Eserleri. İbn Arabşah dil, tarih, edebiyat ve din konusunda eserler yazmış, tercümeler yapmıştır. Üç dilde (Arapça, Farsça, Türkçe) yazı yazması sebebiyle “melikü’l-kelâm fi’l-lugāti’s-selâs” diye anılan İbn Arabşah asıl şöhretini tarihçilik alanında kazanmış ve tarih literatürüne Timurlu tarihçisi olarak geçmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. ʿAcâʾibü’l-maḳdûr* fî nevâʾibi (aḫbâri) Tîmûr. Timur ve dönemi için önemli bir kaynak olan bu Arapça eserde Timur’un faaliyetleri ele alınmakta ve ölümünden sonraki dönem hakkında bilgi verilmektedir. Çeşitli dillere çevrilen eser birçok defa

yayımlanmıştır (İstanbul 1142, 1277; Kalküta 1812, 1818, 1842, 1868; Kahire 1285, 1305; Lahor 1868). 2. ʿUḳūdü'n-naṣîḥa. Kâtib Çelebi'nin ʿUnḳūdü'n-naṣîḥa şeklinde kaydettiği bu eser (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1174) müellifin hayatı hakkında bilgi veren manzum bir biyografi kitabıdır. İbn Tağrîberdî el-Menhelü'ṣ-ṣâfî'de, İbnü'l-İmâd Şeẕerâtü'ẕ-ẕeheb'de eserden yapılmış iktibaslara yer vermişlerdir. eş-Şeḳāʾiḳ mütercimi Mecdî tarafından da kaynak olarak kullanılan eserin (Şekāik Tercümesi, s. 53, 71) bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Pertsch, I, 171). 3. Ḫiṭâbü'l-ihâbi'n-nâḳıb ve cevâbü'ş-şihâbi'ṡ-ṡâḳıb. İbn Arabşah'ın Mısır'da bulunduğu sırada şairlerle yaptığı şiir yarışmaları, onlara verdiği hicivli cevaplarını topladığı bir eserdir. 4. Fâkihetü'l-ḫulefâʾ ve müfâkehetü'ẓ-ẓurefâʾ. Kelîle ve Dimne tarzında bir eser olan Merzübânnâme'nin Sa'deddin el-Verâvînî versiyonu VIII. (XIV.) yüzyılda Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa

tarafından Türkçe'ye çevrilmişti. İbn Arabşah, bu çeviriyi genişleterek Fâkihetü'l-ḫulefâʾ adıyla 852'de (1448) Arapça olarak yeniden kaleme almış ve Sultan Çakmak'a ithaf etmiştir. On bölümden oluşan eserde İbn Arabşah secili üslûbuyla Arap, Acem ve Türk hükümdarlarından bahsetmekte, İslâm büyüklerinden nakillerde bulunmakta, “kâfir” diye nitelediği Cengiz Han'la ilgili geniş bilgi vermekte, Moğol istilâsından, teşkilâtından, örf ve âdetlerinden bahsetmektedir. Eser George Wilhelm Freytag tarafından Latince tercüme ve şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (I-II, Bonn 1832, 1851-1852) daha sonra çeşitli baskı ve neşirleri yapılmıştır (Bulak 1276, 1290; Kahire 1300, 1303, 1307; nşr. Yûsuf Dâvûd, Musul 1869, 1876; nşr. Muhammed Receb en-Neccâr, Küveyt 1997). İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 3040) ve Nuruosmaniye (nr. 3730) kütüphanelerinde iki nüshası bulunan eser, XVI. yüzyıl müderris ve kadılarından Dukakinzâde Osman Bey tarafından kısmen Türkçe'ye çevrilmiştir. Cengiz Han'a dair onuncu bölümü Şerefettin Yaltkaya tercüme etmiş ve Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayımlamıştır ([1925], IV/1, s. 13-44). 5. et-Teʾlîfü'ṭ-ṭâhir fî sîreti (şiyemi)'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir. Memlük Sultanı Çakmak ve dönemiyle ilgili bir eserdir. İbn Arabşah, klasik tarih telifinden farklı bir anlayışla kaleme aldığı bu kitabında uzun bir mukaddimeden sonra nefis, iyi ahlâk, tevazu, hilim, afv, şefkat, şükür ve kerem gibi ahlâkî konulardan bahsetmekte, bu arada hâmisi Sultan Çakmak'ı da övmektedir. Eserinde Timur'un zulümlerini yeren müellif Mısır ulemâsı hakkında da bilgiler vermektedir. Küçük bir bölümü S. A.

Strong tarafından yayımlanan (JRAS [1907], s. 395-396) eserin bir nüshası Topkapı Sara-yı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 2992). 6. Mirʾâtü'l-edeb. Meânî ve beyâna dair 2000 beyitlik edebî bir manzumedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1646). 7. Cilvetü'l-emdâḥi'l-cemâliyye fî ḥulleteyi'l-ʿarûżi'l-ʿArabiyye. Aruz ve nahiv hakkında yazılmış 183 beyitlik bir eserdir (Brockelmann, GAL, II, 37). 8. Tercüme-i Câmiu'l-hikâyât. Avfî'nin Cevâmiʿu'l-ḥikâyât adıyla da anılan eserinin Şehzade Murad adına yapılmış Türkçe tercümesidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 540). 9. Tercüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin tercümesidir. Edirne'de bulunduğu sırada yaptığı bu tercümenin nüshasına henüz rastlanmamıştır. 10. Ta'bîrü'l-Kādirî Tercümesi. Nasr b. Ya'kūb ed-Dîneverî (ö. 410/1020 [?]) tarafından Abbâsî halifelerinden Kādir-Billâh adına yazılan eserin Türkçe manzum tercümesidir. 11. Tercümânü'l-mütercem bi-müntehi'l-ereb fî lugāti't-Türk ve'l-Acem ve'l-Arab. XV. yüzyıl Türkçesi'ne dair bu eserin I. cildinin yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de (Brockelmann, GAL Suppl., II, 25), fiiller kısmına dair II. cildinin nüshası ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 88) kayıtlıdır.

İbn Arabşah'ın bunlardan başka kaynaklarda ʿİḳdü'l-ferîd fî ʿilmi't-tevḥîd adında kelâma dair manzum bir risâlesiyle (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1152) gazel tarzında yazılmış 200 beyitlik Muḳaddime fi'n-naḥv adlı bir eserinden ve Ġurretü's-siyer fî düveli't-Türk ve't-Tatar adında bir tarihinden (a.g.e., II, 1198) söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 131-145; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I/2, s. 126-131; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 53, 71, 73-74; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 540; II, 1128, 1152, 1174, 1198, 1646; Pertsch, Gotha, I, 171; Browne, LHP, III, 355-356; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 373-377; Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1340/1924, s. 4; Brockelmann, GAL, II, 36-37; Suppl., II, 24-25; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 122; Abbas Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn, Bağdad 1376/1957, s. 229-231; Leylâ Hasan

Sa‘deddin, Kelîle ve Dimne fi’l-edebi’l-ʿArabî, Amman, ts., s. 335-337; Zeynep Korkmaz, Sadru’d-din Şeyhoğlu Marzubân-nâme Tercümesi: İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkı Basım, Ankara 1973, s. 69 vd.; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 242-244; Babinger (Üçok), s. 22-25; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 228; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 106-107, 139-140; Hüsnü, “İbni Arabşah”, TM, III (1935), s. 157-182; İbrahim Kafesoğlu, “İbn Arabşah”, İA, V/2, s. 698-701; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, V, 329-330; J. H. Kramers - J. T. P. de Bruijn, “Marzbān-nāma”, EI² (İng.), VI, 632; J. Pedersen, “Ibn ʿArabs̲h̲āh”, EI² (Fr.), III, 734; John E. Woods, “Ebn ʿArabšāh”, EIr., VII, 670; Ali Ekber Diyânet, “İbn ʿArabşâh”, DMBİ, IV, 221-223.

Abdülkadir Yuvalı

İBN ARABŞAH, Tâceddin

(تاج الدين ابن عربشاه)

Ebü'l-Fazl Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Muhammed et-Tarhânî ed-Dımaşkī (ö. 901/1496)

Hanefî fakihi.

28 Şevval 813 (23 Şubat 1411) tarihinde Hazar denizinin kuzey sahilindeki Deştikıpçak bölgesinde yer alan Astrahan şehrinde doğdu. O sıralarda bölgeye hâkim olan Altın Orda Devleti parçalanma sürecine girmişti. Babası Şehâbeddin İbn Arabşah, muhtemelen bu sebeple 815 (1412) yılında bölgeden ayrılarak Kırım'a, oradan da Osmanlı Devleti'nin saltanat merkezi Edirne'ye gitti. Tâceddin Abdülvehhâb'ın çocukluk yılları burada geçti. Himayesine girdiği Çelebi Sultan Mehmed'in ölümü üzerine anayurdu olan Dımaşk'a dönmeye karar veren babasıyla birlikte Edirne'den ayrılıp 824'te (1421) Halep'e, bir yıl sonra da Dımaşk'a göç etti. Babasından hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili dersler aldı. Dımaşk'ta

Şehâbeddin Ahmed el-Hımsî'den ferâiz okudu, Şeref b. Emîrâ'dan hüsn-i hat öğrendi. 850 (1446) yılında hacca gitti. Bir müddet Dımaşk ve Kahire kadılığına niyâbet eden İbn Arabşah, 18 Receb 884'te (5 Ekim 1479) Dımaşk kadılığına getirildiyse de ertesi yılın şevvalinde bu görevden alındı. Daha sonra Kahire'ye giderek (886/1481) Sargatmışiyye Medresesi'nde fıkıh dersleri vermeye başladı. Bu görevini ömrünün sonuna kadar sürdüren İbn Arabşah 15 Receb 901 (30 Mart 1496) tarihinde vefat etti.

Eserleri. İbn Arabşah'ın çoğu günümüze intikal etmemiş olan başlıca eserleri şunlardır: Mürşidü'n-nâsik li-edâʾi'l-menâsik (hacla ilgili yaklaşık 1200 beyitlik manzum bir eserdir); Lâmiyye fi't-tevḥîd (Tenzîhü'l-muvaḥḥid); Şürbü riyâżi't-taʿbîd zülâli müzni't-tevḥîd (tevhid ilmine dair manzum bir eserdir); Şifâʾü'l-kelîm bi-medḥi'n-nebiyyi'l-kerîm (bedîiyye türünde bir eserdir); Eşrefü'l-ensâb nesebü efḍali'l-enbiyâʾ ve aʿẓami'l-aḥbâb (888 [1483] yılında kaleme alınan elli beyitlik bir recezdir); Eşrefü'r-

resâʾil ve aẓrafü’l-mesâʾil (müellifin 892’de [1487] hazırladığı bir recez olup Hz. Peygamber’in hanımları, çocukları ve akrabalarına dairdir); Risâletü’l-encâb fî ẕikri’l-ḫilâfe li-efḍali’l-aṣḥâb (Hulefâ-yi Râşidîn’le ilgili bir recezdir); el-Cevheretü’l-vaḍiyye taḫmîsü’l - ḳaṣîdeti’ş-Şerîfiyyeti’l-ʿAleviyye (Zilkade 900’de [Ağustos 1495] tamamlanan bir eser olup Münâcâtü ʿAlî olarak da bilinen eserin tahmîsidir); Vaṣıyye (tasavvufî bir eserdir); Keşfü’l-kürûb ẕikru evliyâʾillâhi ʿallâmi’l-ġuyûb (tasavvufa dair olup kısmen manzumdur); Letâʾifü’l-ḥikem; Tercemetü vâlidihî ṣâḥibi Fâkiheti’l-ḫulefâʾ (Brockelmann’ın bu şekilde kaydettiği risâle babasının biyografisini ihtiva eder); el-Burhânü’l-fârıż li-ḳavli’l-muʿârıż (müellifin, dönemin Kahire Kadısı İbnü’l-Mağribî el-Gazzî’nin bir meseledeki görüşüne reddiye olarak kaleme aldığı bir risâledir; Âtıf Efendi Ktp., nr. 838).

Müellifin ayrıca Taḥrîru tenḳīḥi’l-beyân fî taḳrîri tavẓîḥi mesâʾili ḫâmisi’l-erkân, el-İrşâdü’l-müfîd li-ḫâliṣi’t-tevḥîd (el-İrşâd fi’l-iʿtiḳād), el-Celâliyyetü’l-ʿuẓmâ fi’t-tevḥîd ve’l-esnâ, Tażarruʿu’l-ʿabdi’ẕ-ẕelîl li-rabbihi’l-mevle’l-celîl, Ravżatü’r-râʾiz fî ʿilmi’l-ferâʾiż, Müferricü’ş-şidde, Nûniyye fi’t-tevḥîd (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 22-23; Suppl., II, 13; Sezgin, II, 281; DMBİ, IV, 220), el-Minaḥu’l-muʿaẓẓama fî naẓmi’l-mesâʾili’l-Muḳaddime, Delâʾilü’l-inṣâf naẓmü mesâʾili ṭarîḳati’l-ḫilâf, el-Cevherü’l-münaḍḍad fî ʿilmi’l-Ḫalîl bin Aḥmed, Kitâbü’t-Taʿbîr gibi eserleri olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, V, 97-98; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 641, 645; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, IV, 407-408; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 257-258; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 67, 620, 759, 925; II, 1056, 1405, 1796; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 5; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 640; Brockelmann, GAL, II, 22-23; Suppl., II, 13; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 331; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 219-220; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 453; Sezgin, GAS, II, 281; C. Zeydân, Âdâb, III, 133; İ. Kafesoğlu, “İbn Arabşah”, İA, V/2, s. 701; J.

Pedersen, “Ibn ʿArabs̲h̲āh”, EI² (İng.), III, 711-712; Muhammed Hâdî Müezzin Câmî, “İbn ʿArabşâh”, DMBİ, IV, 220-221.

Cengiz Kallek

İBN ARAFE

(ابن عرفة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî et-Tûnisî (ö. 803/1401)

Mâlikî fakihi.

27 Receb 716 (15 Ekim 1316) tarihinde Tunus şehrinde doğdu. Araplaşmış Berberî kabilesi Vergamme'ye mensuptur. İlk eğitimini babasından ve Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd el-Ensârî'den aldı. Daha sonra Tunus Kadısı İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'den tefsir, fıkıh ve usûl-i fıkıh, muhaddis Vâdîâşî'den hadis, Ebû Abdullah Muhammed el-Âbüllî ve Ebû Abdullah İbnü'l-Habbâb'dan aklî ilimleri okudu. Ayrıca İbn Selâme, İbn Hârûn el-Kinânî, Ömer b. Kaddâh, İbnü'l-Cebbâb, İbn Enderâs gibi âlimlerden İslâmî ilimlerle nahiv, beyân, mantık, aritmetik ve tıp gibi alanlarda öğrenim gördü. İlim tahsili için Tilimsân ve Trablus şehirlerine gitti.

İbn Arafe fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, kıraat, hadis ve kelâm sahalarındaki bilgisiyle, VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında baş gösteren veba salgınında hayatlarını kaybeden İbn Abdüsselâm, Vâdîâşî ve İbnü'l-Habbâb gibi ilim adamlarının bıraktığı boşluğu doldurdu. 750 (1349) yılında Zeytûne Camii'nin imamlığına ve 772'de (1370) hatipliğine getirildi; bir yıl sonra da başmüftülükle görevlendirildi. 792 (1390) yılında hacca gitti. Hac yolculuğu sırasında bir süre kaldığı Mısır'da Sultan Berkuk'la görüştü.

Kendisine yapılan kadılık görevi tekliflerini geri çeviren İbn Arafe, başta Zeytûne Camii ve Tevfîk Medresesi olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında özellikle tefsir ve fıkıh dersleri verdi; şöhreti Tunus dışında da yayılınca çeşitli bölgelerden birçok kişi fetva sormak ve ders almak üzere yanına gelmeye başladı. İbnü'l-Cezerî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Nâcî, Mecârî, Burzülî, Ebû Hâmid İbn Zahîre, Übbî, İbn Merzûk el-Hafîd, Burhâneddin İbn Ferhûn ve İbn Kunfüz onun en tanınmış talebeleridir. İbn Arafe 24 Cemâziyelâhir 803 (9 Şubat 1401) tarihinde Tunus'ta vefat etti ve

Cilâz Kabristanı'nda Şerîf Hüseyin Türbesi yakınlarına defnedildi.

Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebinin önde gelen simalarından olan ve fetvaları, eserleri, talebeleri vasıtasıyla İslâm dünyasında ve özellikle Kuzey Afrika'da İslâmî tefekkürün gelişmesine önemli katkısı bulunan İbn Arafe itikadî konularda Eş'ariyye'nin görüşlerini savunurdu. Zühd ve takvâ sahibi bir insan olup namaz ve ders halkası dışında halk içinde pek görünmezdi. Zaman zaman devlet görevlerine yapılan tayinler ve bazı ilmî meselelerle ilgili olarak görüşlerine başvurulması için aldığı davetler dışında devlet adamlarıyla da görüşmezdi. Hayır işleri ve köle âzadı için vakıflar kurmuş, başta talebeleri olmak üzere birçok kişiye maddî destek sağlamıştır.

Eserleri. 1. el-Muḫtaṣar fi'l-fıḳh (el-Muḫtaṣarü'l-kebîr, el-Muḫtaṣarü'l-fıḳhî). Mâlikî fıkhına dair olup İbn Arafe'nin şöhretini sağlayan en önemli eseridir. Beş büyük ciltten meydana gelen ve 772-786 (1370-1384) yılları arasında telif edilen eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Fas, Karaviyyîn Ktp., nr. 375, 376, 377; Merakeş, Hizânetü İbn Yûsuf, nr. 835-839). Eserin hacla ilgili bölümü Sa'd Gurâb tarafından neşre hazırlanmıştır. 2. Ḥudûdü İbn ʿArafe (Kitâbü'l-Ḥudûd, el-Ḥudûdü'l-fıḳhiyye). el-Muḫtaṣar'daki fıkhî terimlere ait tariflerin derlenmesiyle meydana gelmiştir. Muhammed b. Kāsım er-Rassâ' tarafından yazılan el-Hidâyetü'l-kâfiyetü'ş-şâfiye li-beyâni ḥaḳāʾiḳi İbn ʿArafeti'l-vâfiye adlı şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Fas 1316; Tunus 1350/1931; Muhammediye 1412/1992; nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1993). Serkîs ve Brockelmann eseri Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkī'ye nisbet etmişlerdir

(Muʿcem, I, 876; GAL Suppl., II, 737). 3. el-Muḫtaṣar fî uṣûli'l-fıḳh. Müellifin, İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ını tamamlamak amacıyla ve bilhassa Âmidî'nin el-İḥkâm'ından istifadeyle kaleme aldığı yaklaşık 500 sayfalık bir eser olup 799 (1397) yılında tamamlanmıştır. 4. Muḫtaṣarü'l-Ḥavfî fi'l-ferâʾiż. Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed b. Halef el-Havfî'nin el-Ferâʾiż'inin yer yer ihtisar ve şerhedildiği bir eserdir. 5. el-Muḫtaṣarü'ş-şâmil fî uṣûli'd-dîn (el-Muḫtaṣar fi't-tevḥîd, Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-kelâm). Beyzâvî'nin Ṭavâliʿu'l-envâr'ının tertibiyle kelâm meselelerinin ele alındığı eser 27 Ramazan 789 (11 Ekim 1387) tarihinde tamamlanmıştır (Fas, Karaviyyîn Ktp., nr. 742; Tunus, el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 7895,

9498, 16509; eserin muhteva ve metoduyla ilgili bir değerlendirme için bk. Abdülmecîd Ömer en-Neccâr, s. 46-61). Kitabın imâmete dair son kısmını Sa'd Gurâb neşretmiştir (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 12 [Tunus 1975], s. 177-234). 6. el-Muḫtaṣar fi'l-manṭıḳ. 789 (1387) yılından önce tamamlanmış olup hacminin küçüklüğüne rağmen mantıkla ilgili çeşitli kurallar ve faydalı bilgiler ihtiva eden önemli bir eserdir. Sa'd Gurâb tarafından Huncî'nin aynı konudaki el-Cümel'i ile beraber Risâletân fi'l-manṭıḳ adıyla yayımlanmıştır (Tunus 1976). 7. Tefsîru İbn ʿArafe. Müellifin tefsirle ilgili derslerinde talebeleri tarafından tutulan bazı notlardan ibarettir. Bunlardan en meşhuru Ebû Abdullah el-Übbî'ninki olup bir bölümünü Muhammed el-Mennâî Tunus'ta el-Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîa ve usûli'd-dîn'de doktora tezi olarak hazırlayıp neşretmiştir (Tunus 1987, 1990). Ebü'l-Abbas Ahmed el-Besîlî'nin rivayetinin çeşitli bölümleri ise Tunus'ta Külliyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye'de Muhammed el-Ahvel (1983) ve Ahmed el-Buhârî eş-Şüteyvî (1987) tarafından lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (İbn Arafe'nin yazma eserleri için bk. Brockelmann, GAL, I, 480; II, 319; Suppl., II, 347).

Sa'd Gurâb, İbn Arafe'nin fetvalarını kendi eserlerinden ve özellikle Burzülî'nin en-Nevâzil'i ve Venşerîsî'nin el-Miʿyâr'ı gibi talebelerine ait koleksiyonlardan derleyerek neşre hazırlamıştır. Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Mebsûṭ fi'l-fıḳh, Naẓmü Tekmileti'l-Ḳaṣîd (Ḳaṣd), Manẓûme fî ḳırâʾati Yaʿḳūb, Tüsâʿiyyât fi'l-ḥadîs̱, ʿUşâriyyât fi'l-ḥadîs̱.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 193; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 331-333; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 243; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, IV, 336-338; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 379-380; Mücârî, Bernâmec (nşr. M. Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 138-147; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire

1970, II, 127-128; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 240-242; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 229-230; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 235-237; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 251-255; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 280-283; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-İbtihâc, Trablus 1398/1989, II, 463-471; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 403, 438-439; II, 1140, 1246, 1582, 1626, 1867; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 561-577; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 332; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 255-256; Pertsch, Gotha, II, 338; Serkîs, Muʿcem, I, 876; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 227; Brockelmann, GAL, I, 480; II, 319; Suppl., II, 347, 737; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 249-250; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 363-371; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, I, 369-372, 442, 455; II, 372-373; Abdülmecîd Ömer en-Neccâr, Füṣûl fi'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Maġrib, Beyrut 1992, s. 36-63, 107-139; Saâd Ghrab, Ibn Arafa et le Malikisme au VIIIe/XIVe siècle, Tunus 1992-93, I-II; a.mlf., İbn ʿArafe ve'l-menzeʿu'l-ʿaḳlî, Tunus 1993; Sıddîk b. Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994, s. 235-236; R. H. Idris, "Ibn ʿArafe", EI² (Fr.), III, 734; Ali Refîî, "İbn ʿArafe", DMBİ, IV, 284-285.

Sa'd Gurâb

İBN ARDÛN

(ابن عرضون)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf ez-Zecelî (ö. 992/1584)

Mâlikî fakihi.

Tahminen 948'de (1541) Fas'ta Şefşâven şehrinin 60 km. doğusundaki Edeldâl köyünde doğdu. Gumâre kabilesinin kollarından Benî Zecel'e mensuptur. Vattâsîler ve özellikle Sa'dîler döneminde yetiştirdiği âlimlerle meşhur olan Benî Ardûn ailesinin en tanınmış simalarındandır. Nahiv, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, tefsir ve matematiğe dair ilk bilgileri bölgenin ileri gelen âlimlerinden olan babasından, amcası Ebû Hafs İbn Ardûn'dan ve Abdullah b. Muhammed el-Hebtî ile Ebü'r-Rebî' Süleyman el-Melevî'den aldı. Daha sonra tahsil için Fas'a gitti. Burada aralarında Rıdvân b. Abdullah el-Cenevî, Kassâr el-Kaysî diye meşhur Muhammed b. Kāsım, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed es-Serrâc ve Ahmed b. Ali el-Mencûr'un da yer aldığı âlimlerden fıkıh, Arap dili, tasavvuf, tefsir, hadis, kelâm, usul, matematik, mantık, astronomi ve tıp tahsil etti. Ardından memleketine dönerek öğretim ve fetva ile meşgul oldu. Yetiştirdiği öğrenciler arasında oğlu Ebû Abdullah Muhammed, Ebû Sâlim İbrâhim el-Cellâlî ve Mûsâ b. Ali el-Vezzânî sayılabilir. Yaklaşık on yıl süreyle Şefşâven'de kadılık ve başkadılık görevlerinde bulunan İbn Ardûn 10 Receb 992 (18 Temmuz 1584) tarihinde vefat etti. Bazı kaynaklarda Fas'ta öldüğü kaydediliyorsa da memleketinde vefat ettiğine dair bilgiler gerçeğe daha yakın olmalıdır (Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, s. 104).

Mezhep taassubuna ve bid'atlara karşı olan İbn Ardûn döneminin ileri gelen âlimleriyle fikrî tartışmalar yapmış ve zaman zaman mensubu olduğu Mâlikî mezhebi imamlarının görüşlerine aykırı fetvalar vermiştir (bazı örnekler için bk. a.g.e., s. 157-162). Onun dikkat çeken fetvalarından biri evde, bağ ve tarlada kocası ile birlikte çalışan kadınların elde edilen servete ortak olacaklarına dairdir (Abdülkādir el-Âfiye, s. 222-223; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, s. 193 vd.). İbn Ardûn'un önemli hizmetlerinden biri

de Şefşâven ve civarındaki vakıfları tesbit ettirip resmî defterlere kaydettirmesidir; Kuzey Afrika'da bu uygulamayı onun başlattığı söylenmektedir (Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, s. 186). Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr İbn Ardûn'a saygı gösterir, birçok konuda görüşüne başvururdu.

Eserleri. 1. el-Lâʾiḳ li-muʿallimi'l-ves̱âʾiḳ. Daha çok yargılama hukukuyla ilgili olup noterlik kurumuna (ilmü'l-vesâik) dair hükümleri ihtiva etmektedir. On bölümden meydana gelen eserde noterliğin hükmü ve değeri, noterde aranacak vasıflar üzerinde durulmakta ve belli başlı akid türlerine yer verilmektedir (Fas 1316; I-II, Tıtvân 1355/1936). 2. Muḳniʿu'l-muḥtâc fî âdâbi'l-ezvâc. Münyetü'l-muḥtâc fî âdâbi'l-ezvâc adıyla da anılan (Brockelmann, II, 693) ve üç bölümden oluşan eserde evliliğin önemi, eş-lerde bulunması gereken nitelikler, düğün töreni, evlilik hayatı ve çocuk eğitimiyle ilgili bilgiler yer almaktadır. Bazı nüshaları günümüze ulaşan eser (el-Hizânetü'l-melekiyye [Rabat], nr. 449, 3100, 4659; el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 1026) müellifi tarafından Muḫtaṣarü'l-Muḳniʿ (Âdâbü'z-zevâc ve terbiyetü'l-vildân) adıyla ihtisar edilmiştir (Fas 1319).

3. Ḥadâʾiḳu'l-envâr ve cilâʾü'l-ḳulûb ve'l-ebṣâr fi'ṣ-ṣalâti ve's-selâm ʿale'n-nebiyyi ve ʿalâ âlihî ve ṣaḥbihi'l-aḫyâr. Sekiz bölümden meydana gelmektedir (el-Hizânetü'l-melekiyye [Rabat], nr. 942). 4. Risâletü't-teveddüd ve't-teḥâbüb (Âdâbü'ṣ-ṣoḥbe). Bir mukaddime, iki bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmekte olup (Dârülbeyzâ 1408/1987) birinci bölüm "ülfet ve kardeşliğin fazileti, faydaları ve şartları", ikinci bölüm "sohbet hukuku" başlığını taşımaktadır.

İbn Ardûn'un günümüze ulaşan diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (el-Hizânetü'l-melekiyye [Rabat], nr. 5696); Şerḥu Manẓûmeti'l-ʿidde (Hocası Hebtî'nin bir manzumesinin şerhidir; el-Mektebetü'l-âmme [Tıtvân], nr. 654); Manẓûme fî âdâbi'l-cimâʿ (el-Mektebetü'l-âmme [Tıtvân], nr. 126); Ecvibe fi'l-fıḳh (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 1698 D); Kitâb fîmâ lâ büdde li'l-ʿibâdeti min iʿtiḳādih (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 1026 K); müellifin diğer eserleri için bk. Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, s. 214-218).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ardûn, Âdâbü’ṣ-ṣoḥbe (nşr. Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî), Dârülbeyzâ 1408/1987, neşredenin girişi, s. 7-25; İbnü’l-Kādî, Ceẕvetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 160; Serkîs, Muʿcem, I, 180; Brockelmann, GAL Suppl., II, 693; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 286; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 108; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 199; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 271; Abdülkādir el-Âfiye, el-Ḥayâtü’s-siyâsiyye, Muhammediye 1402/1982, s. 222-223, 335-338; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 89; Ömer b. Abdülkerîm el-Cîdî, İbn ʿArḍûn el-Kebîr: ḥayâtühû ve âs̱ârüh, Dârülbeyzâ 1407/1987, tür.yer.

M. Kâmil Yaşaroğlu

İBN ARRÂK, Ebü’l-Hasan

(أبو الحسن ابن عرّاق)

Ebü’l-Hasen Nûruddîn (Sa‘düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkī (ö. 963/1556)

Tenzîhü’ş-şerî῾a adlı eseriyle tanınan muhaddis, fakih ve kıraat âlimi.

7 Zilhicce 907’de (13 Haziran 1502) Beyrut’ta doğdu. Büyük dedesine nisbetle İbn Arrâk diye tanındı. Bu künyenin İbn Irâk şeklinde söylenişi doğru değildir. Çerkez emîrlerinin soyundan gelen babasının Şâzeliyye tarikatının Arrâkıyye kolunun pîri olması ve İbn Arrâk diye tanınması da bunu göstermektedir. İbn Arrâk Dımaşk’ta büyüdü. Kur’an’ı ezberledikten sonra çeşitli ilimlere dair pek çok kitap okudu ve bunların da bir kısmını ezberledi. Kıraat ilimlerini babasının talebeleri olan Ahmed b. Abdülvehhâb ve Mahmûd b. Humeydân el-Medenî’den öğrendi. Şemseddin b. Muhammed b. Zeyneddin el-Kattân’dan aşere okudu. 924’te (1518) babasıyla birlikte hac vazifesini yerine getirdikten sonra Medine’ye yerleşti; Mescidi Nebevî’nin imam ve hatipliğiyle görevlendirildi ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. Çeşitli ülkelere seyahatler yaptı. Anadolu’ya gittiği sırada Dımaşk’a ve Halep’e de uğradı. Dönüşünde bir müddet Dımaşk’ta kaldı ve bu arada Kudüs’ü ziyaret etti (947/1540). Ardından Mısır’a gitti. Anadolu’da bulunduğu esnada işitme duyusunu kaybetti. Bazıları onun müzik dinlemeye son derece düşkün olduğunu, babası müzik dinlemesini yasakladığı halde buna aldırmadığı için Allah tarafından bu şekilde cezalandırıldığını ileri sürmüşlerdir.

İbn Arrâk hadis, fıkıh ve kıraat ilimlerinde söz sahibi bir âlim olduğu gibi ferâiz, matematik, astronomi ve edebiyatla da meşgul olmuş, ayrıca şiir yazmış ve güçlü bir şiir tenkitçisi olarak tanınmıştır. Tasavvufta babasına intisap etmiş olup Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye hayranlık duyduğu, Dımaşk’ta bulunduğu sırada onun kabrini ziyaret ettiği bilinmektedir.

Son derece zeki, vazifesine düşkün, mütevazi bir insan olarak bilinen İbn

Arrâk’ın Dımaşk’ta kahve içme âdetini yaygınlaştırdığı, babasının ise kahve içmenin uygun olmadığı görüşünü savunduğu belirtilmektedir. Halep’e geldiği zaman Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî kendisinden kahve içmenin meşrû olup olmadığı konusunda fetva istemiş, o da ölçüyü kaçırmamak şartıyla bunun meşrû olduğunu bir şiirle bildirmiştir. İbn Arrâk Medine’de vefat etti.

Eserleri. 1. Tenzîhü’ş-şerîa*ti’l-merfûʿa ʿani’l-aḫbâri’ş-şenîʿati’l-mevżûʿa. Müellif, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-Mevżûʿât’ı ile Süyûtî’nin el-Leʿâli’l-maṣnûʿa’sını ihtisar edip onlarda bulunmayan birçok mevzû hadisi de ilâve etmek suretiyle meydana getirdiği bu eserini Kanûnî Sultan Süleyman’a takdim etmiştir. Kitapta uydurma hadisler konularına göre sıralanmış, baş tarafa da hadis uyduran râvilerin isimleri alfabetik olarak kaydedilmiştir. Eser, Abdülvehhâb Abdüllatîf ve Abdullah Muhammed es-Sıddîk’in tahkikiyle iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1375, 1383). 2. et-Teẕkiretü’ṣ-ṣuġrâ. Edebî ve tarihî birtakım bilgiler ihtiva eden eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1226). 3. eṣ-Ṣırâṭü’l-müstaḳīm ilâ meʿânî bismillâhirraḥmânirraḥîm. Eser Aydınlı Muhammed b. Bilâl tarafından Rüstem Paşa adına Türkçe’ye çevrilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1077). 4. Neşrü’l-leṭâʾif fî ḳuṭri’ṭ-Ṭâʾif. Üç bölümden meydana gelen eserde Tâif’in önemi, Hz. Peygamber’in Tâif’e gidişi, Vec vadisi ve orada yaşayan Abdullah b. Abbas ile Muhammed b. Hanefiyye’nin fazileti ve Tâif’in önemli yerleri hakkında bilgi verilmektedir. Eseri Osman Mahmûd es-Sînî yayımlamıştır (baskı yeri yok, 1406/1986). 5. Şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim. Kastallânî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhine benzeyen bir çalışma olduğu belirtilmektedir. 6. Şerḥu’l-ʿUbâb. Ahmed b. Nâsır el-Bâûnî tarafından yazılan Şâfiî fıkhına dair el-ʿUbâb adlı eserin (a.g.e., II, 1122; Brockelmann, GAL Suppl., II, 12) şerhi olup tamamlanmamıştır.

İbn Arrâk’ın Tehẕîbü’l-aḳvâl ve’l-aʿmâl ve Muḫtaṣaru Riḥleti İbn Rüşeyd adlı iki eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, Abdülvehhâb Abdüllatîf'in girişi, s. s-k; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 174-179; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 197-199; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 337-338; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 494, 514; II, 1077, 1122; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 746; Îżâḥu'l-meknûn, II, 648; Brockelmann, GAL, II, 513; Suppl., II, 12, 534; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 12, 165; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 218; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 113; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 988-989; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 213-216.

Selman Başaran

İBN ARRÂK, Muhammed b. Ali

(ابن عرّاق، محمد بن عليّ)

Ebû Alî Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Arrâk ed-Dımaşkī (ö. 933/1526)

Şâzeliyye tarikatının Arrâkıyye kolunun kurucusu.

878'de (1473) Dımaşk'ta doğdu. Bir Çerkez emîrinin oğludur (Taşköprizâde, s. 353). Bazı çağdaş kaynaklarda (Ziriklî, VI, 290; DMBİ, IV, 218) lakabı İbn Irâk şeklinde kaydedilmiştir. Ömer ed-Dârânî, İbrâhim el-Kudsî gibi hocalardan Kur'an ve tecvid, Zeyneddin el-Arafe adlı bir âlimden matematik dersleri alan İbn Arrâk, üç yıl yanında kaldığı Ömer es-Sayhûnî'den hat sanatını öğrendi. 895'te (1490) babası ölünce onun bazı işlerini takip etmek için Beyrut'a gitti. Burada Allah'ın velî kullarından olduğunu duyduğu Şeyh Muhammed er-Râiķ ile tanıştı. Bu zat kendisine Beyrut'ta Şeyh Affân, Trablus'ta Şeyh Yâsir, Sayda'da Şeyh Ömer ile de görüşmesini tavsiye etti. Daha sonra Dımaşk'a dönerek avcılık, binicilik, satranç gibi sporlarla meşgul olmaya ve eğlencelerle dolu bir hayat sürmeye başladı. Bir süre sonra dinî hayata yönelen İbn Arrâk dinî ilimleri öğrenmeye girişti. 904 (1499) yılında Şâzelî şeyhi Ali b. Meymûn'a intisap etti. Ağır riyâzet ve mücâhedelerle dolu bir seyrü sülûk dönemi yaşadı. Ertesi yıl Mısır'a giderek Celâleddin es-Süyûtî, Şeyh Abdülkādir ed-Deştûtî, Ebü'l-Mekârim el-Heytî, İbn Habîb es-Safedî gibi âlim ve şeyhlerle tanıştı, onların meclislerine katıldı. Ardından Dımaşk'a döndü. Şeyhi Ali b. Meymûn'un Bursa'dan Hama'ya geldiği 911 (1505) yılına kadar Hama'da ikamet eden İbn Arrâk bir yıl daha burada kaldıktan sonra şeyhinin izniyle Beyrut'a dönerek irşad faaliyetine başladı. Kısa sürede yirmi dört kitap kaleme aldığını öğrenen şeyhi Ali b. Meymûn bir mektup göndererek onu Dımaşk'a çağırdı ve çok kitap yazmamasını tavsiye etti (913/1507). Birkaç yıl Dımaşk civarındaki Sâlihiyye'de ikamet ettikten sonra Ali b. Meymûn'un bulunduğu Mecdelmaûş'a gitti ve onun vefatına kadar (917/1511) burada kaldı. 923 (1517) yılında Beyrut'a bir tekke açan İbn Arrâk ertesi yıl hacca gitti. Bir daha Beyrut'a dönmeyip Medine'ye yerleşti

ve irşad faaliyetini burada sürdürdü. 24 Safer 933 (30 Kasım 1526) tarihinde Mekke'de vefat etti.

Şâzeliyye tarikatının Suriye bölgesindeki en büyük temsilcilerinden biri olan İbn Arrâk, bu tarikatın kendi adına nisbet edilen Arrâkıyye kolunun kurucusudur. Tarikat XVII. yüzyılda Hicaz bölgesinde de yaygınlık kazanmıştır. İbn Arrâk'ın oğlu Ebü'l-Hasan Ali (ö. 963/1556), mevzû hadisler konusunda Tenzîhü'ş-şerîʿa başlıklı önemli bir eser telif etmiştir.

Eserleri. İbn Arrâk'ın nüshaları tesbit edilen belli başlı eserleri şunlardır: el-Evrâd (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 246); Hidâyetü'ṡ-ṡeḳaleyn fî fażli'l-Ḥaremeyn (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 941/3); Keşfü'l-ḥicâb (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 232; Brockelmann, GAL, II, 437); Mevâhibü'r-raḥmân fî keşfi ʿavrâti'ş-şeyṭân (Brockelmann, GAL, II, 437); Teʾdîbü'l-aḳvâl ve tehẕîbü'l-aʿmâl (Fuâd Seyyid, I, 117); Risâle fî ehli'ṭ-ṭarîḳ (a.g.e., I, 371), Risâletü İbn ʿArrâḳ ile'ṣ-ṣûfiyye (M. Riyâd el-Mâlih, III, 615-616); Vaṣıyyetü'l-muntaẓar (a.g.e., III, 165; Fuâd Seyyid, III, 200); el-Ḳavâʿidü'ş-şerʿiyye li-sâliki'ṭ-ṭarîḳati'l-Muḥammediyye (a.g.e., II, 221); Cevheretü'l-ġavvâṣ ve tuḥfetü ehli'l-iḫtiṣâṣ (Ahlwardt, I, 161); ʿAḳīdetü İbn ʿArrâḳ (Îżâḥu'l-meknûn, II, 116). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: es-Sefînetü'l-ʿArrâḳıyye fî libâsi'l-ḫırḳati'ṣ-ṣûfiyye, Sefînetü'n-necât, Risâle fî ṣıfâti evliyâʾillâh, el-Mineḥu'l-ʿâmmiyye ve'n-nefeḥâtü'l-Mekkiyye.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 353-354; Mecdî, Şekāik Tercümesi, II, 358; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 59-68; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 174-179; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1358; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 196-199; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 301; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 161; Îżâḥu'l-meknûn, II, 17, 18, 116, 719; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 232; Brockelmann, GAL, II, 332, 436, 437; Suppl., II, 461; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 21; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1375/1956, I, 117, 371; II, 221; III, 200; J. S.

Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 89-90; M. Riyâd el-Mâlih, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: eṭ-ṭasavvuf, Dımaşk 1398/1978, I, 615-616; III, 165; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 290; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi’l-müslimîn fî târîḫi Lübnâne’l-İslâmî: el-ḳısmü’s̱-s̱ânî, Beyrut 1411/1990, IV, 91-97; Nihat Azamat, “Ali b. Meymûn”, DİA, II, 411-412; “İbn ʿIrâḳ”, DMBİ, IV, 218-219.

Mehmet Demirci

İBN ASÂKİR, Ebû Mansûr

(أبو منصور ابن عساكر)

Ebû Mansûr Fahrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Hasen ed-Dımaşkī (ö. 620/1223)

Şâfiî fakihi ve hadis âlimi.

550 Recebinde (Eylül 1155) doğdu. Amcaları Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve Sâinüddin İbn Asâkir ile İbn Ebû Asrûn, Abdurrahman b. Ebü'l-Hasan ed-Dârânî,

Ebü'n-Nedâ Hassân b. Temîm ez-Zeyyât, Ebü'l-Mekârim Abdülvâhid b. Hilâl el-Ezdî, Dâvûd b. Muhammed el-Hâlidî, Muhammed b. Es'ad el-Irâkī gibi âlimlerden hadis dinledi. Kutbüddin Mes'ûd b. Urve en-Nîsâbûrî'den Şâfiî fıkhını öğrendi ve onun kızıyla evlendi. Dımaşk'ta Şâfiî fıkhının otoriteleri arasına giren, meclisi fetva soranlarla dolup taşan İbn Asâkir'den Ziyâeddin el-Makdisî, Zekiyyüddin el-Birzâlî ve Tâceddin Abdülvehhâb b. Zeynülümenâ gibi bazı şahsiyetler hadis rivayet etti. Fıkıh dersi verdiği talebeler arasında ise İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ebû Şâme el-Makdisî ve Şehâbeddin İsmâil b. Hâmid el-Kûsî sayılabilir.

Hocası Nîsâbûrî'nin ölümünden sonra Dımaşk'ta Cârûhiyye Medresesi'nde onun yerine müderris olan İbn Asâkir 593 (1197) yılından itibaren buradaki Azrâviyye, bir müddet sonra da Kudüs'teki Salâhiyye Medresesi'nde fıkıh, hadis ve akaid dersleri vermeye başladı; ayrıca Eyyûbî Sultanı I. el-Melikü'l-Âdil tarafından Dımaşk'taki Takaviyye Medresesi'ne müderris tayin edildi, bir süre de Azîziyye Medresesi'nde ders verdi.

el-Melikü'l-Âdil, zühd ve takvâsıyla tanınan İbn Asâkir'i Dımaşk kadılığına getirmek istediyse de İbn Asâkir bu teklifi kabul etmedi. Fakat sultan bu mesele üzerinde ısrar ettiğinden şehri terketmek zorunda kaldıysa da daha sonra bağışlanarak geri getirildi. Yerine bir başkasını tavsiye etmesi istenince de İbnü'l-Harestânî'yi teklif etti. el-Melikü'l-Âdil'den sonra tahta

geçen el-Melikü'l-Muazzam selefinin yasaklamış olduğu işret meclislerini yeniden serbest bırakınca bu icraatı gayri meşrû görüp karşı çıkan İbn Asâkir ile yeni sultanın arası açıldı. el-Melikü'l-Muazzam bu sebeple İbn Asâkir'in Takaviyye ve Salâhiyye'deki görevlerine son verdi. Sadece Cârûhiyye'deki vazifesine devam eden İbn Asâkir, Urviyye ve Nûriyye dârülhadislerinde hadis dersleri vermeye başladı. Ayrıca haftada iki gün, amcası Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in ders verdiği yer olan Emeviyye Camii'ndeki Kubbetü'n-nesr'in altında ve Maksûretü's-sahâbe adıyla bilinen kısımda hadis okutuyordu. Hayatının sonuna kadar öğretim faaliyetleriyle meşgul olan İbn Asâkir 10 Receb 620 (9 Ağustos 1223) tarihinde Dımaşk'ta öldü ve Sûfiyye Kabristanı'na defnedildi.

İbn Asâkir'in fıkıh ve hadis alanında eser verdiğini kaydeden kaynaklar, sadece Kitâbü'l-Erbaʿîn fî menâḳıbi ümmihâti'l-müʾminîn raḥmetullāhi ʿaleyhim ecmaʿîn adlı eserinin ismini zikretmektedir. Günümüze ulaştığı tesbit edilen yegâne eseri de budur. Müellif, Hz. Peygamber'in hanımlarının menkıbeleriyle ilgili olan bu eserini hazırlarken Buhârî ve Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'leri, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin es-Sünen'leri, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, amcası İbn Asâkir'in Târîḫu Dımaşḳ'ı, İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sı, Beyhakī'nin Delâʾilü'n-nübüvve'si gibi çeşitli kaynakların yanında şeyhlerinden bizzat işittiği bazı rivayetlerden de faydalanmıştır. Kitâbü'l-Erbaʿîn Muhammed Mutî' el-Hâfız ve Gazve Büdeyr ile (Dımaşk 1406/1986) Muhammed Ahmed Abdülazîz (Kahire 1410/1989) ve Muhammed İbrâhim ed-Desûkī (Bulak 1992) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Kitâbü'l-Erbâʿîn fî menâḳıbi ümmihâti'l-müʾminîn (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1406/1986, neşredenin girişi, s. 7-25; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 418; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 135; Münzirî, et-Tekmile, III, 102-103; Zehebî, el-ʿİber, III, 181-182; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 187-190; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 611-620, s. 451-454; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 235; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 261; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 177-

178; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 219-220; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 101; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 47; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 54-55; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VI, 256; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 82-86; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, el-Medâris fî Beyti’l-Maḳdis, Amman 1981, I, 205-209; N. Elisséeff, “Ibn ʿAsākir”, EI^{2} (İng.), III, 714.

Cengiz Kallek

İBN ASÂKİR, Ebû Muhammed

(أبو محمد ابن عساكر)

Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kāsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkī (ö. 600/1203)

Ünlü tarihçi Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in oğlu, muhaddis ve tarihçi.

15 Cemâziyelevvel 527'de (24 Mart 1133) Dımaşk'ta doğdu. Babası gibi İbn Asâkir diye meşhur oldu. İlk eğitimini babası, amcası ve dedelerinden aldı. Babası kendi hocalarından onun da ders almasını sağlamış, Hibetullah b. Sehl el-Bistâmî gibi Bağdatlı, ayrıca Horasanlı birçok muhaddisten onun adına icâzet almıştır. Hocaları arasında Cemâlülislâm Ebü'l-Hasan Ali b. Müsellem es-Sülemî, Ebû Sa'd b. Semmân ve Nasrullah b. Muhammed el-Mıssîsî gibi âlimler de vardır. Olgunluk çağına kadar babası hayatta olduğu için ondan çok faydalandı ve eserlerinin telifine yardım etti. Nitekim babasının Târîẖu medîneti Dımaşḳ'ını iki defa temize çekti. Zehebî, babasından çok hadis rivayet eden âlimler arasında onun gibi birini duymadığını söylemektedir. Kendisinden de oğlu Ali b. Kāsım ile İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ruhâvî ve İbnü'l-Enmâtî diye bilinen İsmâil b. Abdullah gibi şahsiyetler ders aldı. Şam, Kudüs, Hicaz ve Mısır'a ilmî amaçlarla kısa süreli seyahatler yaptı. Rivayet ve semâının çokluğu, dinî hayatının mükemmelliği bakımından Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'den daha üstün sayılmakla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin hem ricâl ve hadis metinlerine hem de diğer ilimlere vukufu bakımından ondan ileride olduğu kabul edilmektedir.

Hadis hâfızı ve tarihçi olarak bilinen Ebû Muhammed İbn Asâkir, İbn Nukta tarafından sika olarak değerlendirilmiştir. Çeşitli eserler kaleme almasına, pek çok bilgi toplamasına karşılık yazısının kötü olduğu belirtilmektedir. Bunun sebebi muhtemelen çok hızlı yazmasıdır. Babasının ölümünden sonra Şam'da Emeviyye Camii'nde hadis okutmaya başlayan İbn Asâkir, Nûreddin Mahmûd Zengî'nin yaptırdığı Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye'ye müderris olmuş, ölünceye kadar bu görevde kalmıştır.

İbn Asâkir amelde Şâfiî, itikadda koyu bir Eş‘arî idi. Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn’i çok okuduğu rivayet edilir. Ayrıca dindarlığı, fazileti, sünneti müdafaa edip bid‘atlara karşı çıkması ile tanınmıştır. Zarif, şakacı ve nüktedan bir kişiliğe sahip olan İbn Asâkir’in dârülhadis müderrisliği görevini fahrî olarak sürdürdüğü, medresenin suyundan içmediği gibi oradan abdest bile almayacak derecede takvâ sahibi olduğu, hadis tahsili için gelen öğrencilere bütün imkânlarıyla yardımda bulunduğu rivayet edilir. 9 Safer 600’de (18 Ekim 1203) Dımaşk’ta vefat eden İbn Asâkir Bâbüssagīr Kabristanı’nda babasının yanına defnedildi.

Eserleri. 1. el-Câmiʿu’l-müstaḳṣâ fî feżâʾili’l-Mescidi’l-aḳṣâ. Feżâʾilü’l-Ḳuds, Feżâʾilü Beyti’l-maḳdis ve Feżâʾilü’l-Mescidi’l-aḳṣâ gibi isimlerle de anılan eserin (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 574) bir nüshası Bağdat’ta (Hizânetü’l-evkāfi’l-âmme, nr. 783),

aslından seçmeler ihtiva eden bir nüshası da British Museum’da (nr. 1250) bulunmaktadır. İbn Asâkir’in Fażlu ziyâreti’l-Ḫalîl ʿaleyhi’s-selâm ve mevḍıʿi ḳabrihî ve ḳubûri ebnâʾihi’l-kirâm adlı eserinin de bu kitabın bazı kısımlarından ibaret olduğu belirtilmektedir. 2. Münteḫabât min Târîḫi Dımaşḳ. Babasının Târîḫu medîneti Dımaşḳ’ından seçmeler yaparak telif ettiği bu eserin bazı kısımları Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (M. Nâsırüddin el-Elbânî, s. 84). 3. Cüzʾ fî aḫbâri’l-Ḥâfıẓ İbn ʿAsâkir. Babasının hayatı ve eserlerine dair olup Yâkūt ve Zehebî’nin görüp faydalandığı, ancak daha sonra kaybolduğu zannedilen eser (EI2 [İng.], III, 714) Selâhaddin el-Müneccid tarafından bulunarak yayımlanmıştır (Beyrut 1980). 4. Kitâbü’l-Cihâd (Fażlü’l-cihâd). Müellif, halkı Haçlılar’a karşı savaşmaya teşvik etmek amacıyla kaleme aldığı bu eserini 576 (1180) yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî’ye takdim etmiştir. Eserinin başında ve sonunda Kudüs’ün geri alınması için Allah’a dua ettiğini, duasının kabul edildiğini ve 583’te (1187) gerçekleşen fethe kendisinin de katıldığını söylemektedir. İki ciltten meydana gelen eserdeki rivayetlerin isnadı çok uzun tutulduğundan hacmi oldukça kabarmıştır. Bu sebeple kitap, yine müellifi tarafından el-Münteḳā min Kitâbi Fażli’l-cihâd ve mâ eʿaddallāhü li’l-ʿibâd adıyla ihtisar edilmiş olup bunun bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndedir (nr. 1044). 5. Ẕeyl ʿalâ Târîḫi Dımaşḳ. Babasının eserine yaptığı bir zeyil olup tamamlanmamıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 294). 6. Taʿziyetü’l-müslim ʿan aḫîhi (Kitâbü Taʿziyeti’l-müslim). Mecdî Fethî es-

Seyyid tarafından yayımlanan eser (bk. bibl.) iç kapakta yanlışlıkla müellifin babasına nisbet edilmiştir. 7. el-Ebdâlü'l-ʿâliye. Genellikle babasının eserlerinden yaptığı seçmelerden ibarettir. Müellifin Kitâbü'l-Ebdâli'l-muḫrace mine'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ḥisân ve'l-ʿavâlî (Rûdânî, s. 137) adıyla anılan eseri de muhtemelen bu kitaptır.

İbn Asâkir'in ayrıca Feżâʾilü'l-Medîne (el-Enbâʾü'l-mübîne fî fażli'l-Medîne, Fażlü'l-Medîne), Kitâbü'l-Menâsik, el-Muvâfaḳāt, el-Emâlî (Mecâlis), es-Sübâʿiyyât, Fażlü (Feżâʾilü)'l-Ḥarem, Kitâb fîmen ḥaddes̱e bi-medâʾini'ş-Şâm ve ḳurâhâ adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, el-Münteḳā min Kitâbi Fażli'l-cihâd ve mâ eʿaddallāhü li'l-ʿibâd, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1044, vr. 1a-39b; a.mlf., Taʿziyetü'l-müslim ʿan aḫîhi (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid İbrâhim), Cidde 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-11; Münzirî, et-Tekmile, II, 8-9; Ebû Şâme, ez̠-Z̠eyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 47; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 331; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 142-144; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 405-411; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1367-1369; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 319; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 209, 296, 352-353; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 218-219; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 38; Fâsî, Z̠eylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 268; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 186; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 263, 274; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 484-485; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 101-103; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 294, 574; II, 1275, 1278; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, IV, 347; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Hacî), Beyrut 1988, s. 83-87, 137, 453; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 828; Îżâḥu'l-meknûn, I, 358; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 49; Brockelmann, GAL, I, 331; Suppl., I, 567-568; a.mlf., "İbn Asâkir", İA, V/2, s. 701-702; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 106; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1408/1988, s. 553; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 84; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut

1398/1978, s. 170-171; a.mlf., “el-Müʾerriḫûne’d-Dımaşḳıyyûn ve âşâruhümü’l-maḫṭûṭa”, MMMA (Kahire), II/1 (1376/1956), s. 88; Yâsin Muhammed es-Sevvâs, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātühâ, Dımaşk 1403/1983, s. 129-130; a.e.: el-Mecâmîʿ, Dımaşk 1403/1983, s. 232; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 299; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 178; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü’l-aʿlâm, Limasol 1407/1987, s. 603; N. Elisséeff, “Ibn ʿAsākir”, EI² (İng.), III, 713-715; Nûrullah Kisâî, “İbn Asâkir”, DMBİ, IV, 294-296.

Kemal Sandıkçı

İBN ASÂKİR, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم ابن عساكر)

Ebü’l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (ö. 571/1176)

Hadis hâfızı ve Târîpu medîneti Dımaşḳ adlı eseriyle tanınan tarihçi.

499 Muharreminde (Eylül 1105) Dımaşk’ta doğdu. Babası Hasan b. Hibetullah gibi Kureyş soyundan gelen anne tarafı da ilim ve mârifetiyle tanınıyordu; annesinin babası Ebü’l-Fazl Yahyâ b. Ali el-Kureşî Dımaşk kadılığı yapmıştı. Ebü’l-Kāsım Ali b. Hasan’dan önce sülâlesinde İbn Asâkir lakabıyla anılan kimse bulunmamakta, ona da ölümünden sonraki yıllarda ilk defa Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî tarafından tesbit edilen bu lakabın (el-Muntaẓam, X, 261) neden verildiği bilinmemektedir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 555); Sıbt İbnü’l-Cevzî ise lakabın İbn Asâkir’in anne tarafından geldiğini kaydeder (Mirʾâtü’z-zamân, VIII, 336). Daha sonra onun Kur’an ilimleri, nahiv ve fıkıh alanlarında yetiştirdiği âlimlerle temayüz eden, Dımaşk’ın idarî ve kültürel tarihinde, özellikle Dımaşk Şâfiî ekolünün ortaya çıkmasında önemli roller üstlenen ahfadına da Benî Asâkir denilmiştir.

İbn Asâkir ilk bilgilerini ailesinden aldı. Dedesi Ebü’l-Fazl Yahyâ’dan Arap dili ve belâgatı, Ebü’l-Hasan Ali es-Sülemî’den fıkıh okudu. İbn Asâkir’in fıkha ilgi duymasında Dımaşk kadısı olan Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Yahyâ ile Ebü’l-Mekârim Sultan b. Yahyâ adlı dayılarının da rolü vardır. Kur’an, hadis, fıkıh ve usul dersleri aldığı hocaları arasında

Ebû Tâhir Muhammed b. Hüseyin el-Hınnâî, İbn Sa‘dûn el-Kurtubî, İbn Ebû Ya‘lâ, Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan el-Muvâzînî, Ebû Ali İbn Nebhân, Ebü’l-Kāsım Ali b. İbrâhim en-Nesîb, İbn Kīrât diye bilinen Sübey‘ b. Müsellem ile Ebû Muhammed Hibetullah İbnü’l-Ekfânî de bulunmaktadır. İbn Asâkir’in yetiştiği dönemde yeteri kadar hadis öğrenmeyen kimsenin fıkıh tahsiline başlamasına izin verilmediği için onun erken yaşlardan

itibaren hadis ilmiyle uğraşmış olması gerekir. Hadis rivayet ettiği kişilerden bazıları şöyle sıralanabilir: Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî, Haydere b. Ali, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Kubeys, Ebû Muhammed Hibetullah İbnü'l-Ekfânî, Zâhir b. Tâhir ve Tâhir b. Sehl el-İsferâyînî. İbn Asâkir'in eğitim ve öğretim hayatında Emeviyye Camii'nin önemli bir yeri vardır. Hocalarının evlerine ve Şâfiî fıkhının okutulduğu Gazzâliyye Zâviyesi ile Emîniyye Medresesi dahil şehirdeki diğer eğitim müesseselerine de giden İbn Asâkir Emeviyye Camii'nde kurulan her ders halkasına devam etmeye özen gösteriyor ve burada dışarıdan gelen âlimlerle tanışarak onlardan da faydalanıyordu.

520 (1126) yılı, yirmi bir yaşına gelen ve artık şöhreti çevresinde yavaş yavaş yayılan İbn Asâkir'in hayatında yeni bir dönemin başlangıcıdır. Bir yıl önce babasını kaybeden müellif, Dımaşk'taki Bâtınî hareketlerinin artmasından da rahatsızlık duyarak hadis âlimlerinden hadis öğrenmek, ezberlediği hadisleri kendilerine okumak ve icâzet almak amacıyla diğer ilim merkezlerini dolaşmaya karar verdi ve ilk önce ağabeyi Sâinüddin ile birlikte, VI. (XII.) yüzyılda hâlâ İslâm dünyasının önemli kültür merkezlerinden biri olan, Selçuklular'ın Büveyhî hâkimiyetine son vermelerinden (Ramazan 447/Aralık 1055) sonra Sünnî tedrîsatın tekrar yaygınlaştığı Bağdat'a gitti. Ertesi yıl da buradan ayrılarak Hicaz'a geçti ve İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden hacca gelen âlimlerle Mekke ve Medine'de temas kurarak bilgi alışverişinde bulundu; özellikle Gazâl diye bilinen Abdullah b. Muhammed el-Mısrî ve Abdülhallâk b. Abdülvâsi‘ el-Herevî'den hadis dinledi. Hac dönüşü Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi başta olmak üzere eğitim ve öğretim faaliyeti yapılan yerlerde fıkıh, hadis, usul ve nahiv derslerine katıldı. Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülvâhid ed-Dîneverî, Hibetullah b. Abdullah eş-Şürûtî, Karategin b. Es‘ad, Ebû Gālib İbnü'l-Bennâ ve Ebû Sa‘d el-Bağdâdî'den hadis, Ebû Sa‘d İsmâil b. Ahmed el-Kirmânî'den ilm-i hilâf dersleri aldı (Yâkūt, XIII, 76). Derslerde gösterdiği basiret ve konulara yaptığı katkılar Bağdat'ta kısa sürede şöhretinin yayılmasına sebep oldu. Bu sırada Irak'ın kuzeyindeki Musul, Rahbe, Cizre (Cezîretü İbn Ömer), Diyarbekir ve Mardin şehirlerine ilmî seyahatler yaptı. 525'te (1131) Dımaşk'a dönerek evlendi ve iki yıl sonra oğlu Kāsım dünyaya geldi (Târîḫu Dımaşḳ: Terâcimü'n-nisâʾ, s. 321).

İbn Asâkir, 529'da (1135) son büyük ilmî seyahatini hadisçilik açısından

önemli bir merkez olan Horasan bölgesine yaptı ve İsfahan, Merv, Nîşâbur, Herat gibi ilim merkezlerini dolaştı. Bu sırada Kitâbü'l-Ensâb müellifi Abdülkerîm es-Sem'ânî ile tanıştı ve seyahatinin bir bölümünü onunla beraber gerçekleştirdi. Sem'ânî birlikte hadis dinlediklerini, onun vasıtasıyla icâzet aldığını ve el-Muʿcemü'l-müştemil'inden faydalandığını yazar (et-Taḥbîr, I, 291, 321, 383). İbn Asâkir, bu seyahatinde Horasan ve çevresindeki otuz dört şehri ziyaret ederek (Yâkūt, XIII, 75) İslâm dünyasının doğusundaki âlimlerle tanışmış ve bilgi alışverişinde bulunmuştu. Bu yolculuklar sırasında erkek kadın ayırımı yapmaksızın pek çok âlimden hadis aldığı ve 1300 erkek, seksen kadından hadis dinlediği rivayet edilmektedir (a.g.e., XIII, 76). Onun, Kitâbü'l-Erbaʿîne'l-büldâniyye ve el-İşrâf ʿalâ maʿrifeti'l-eṭrâf gibi bazı kitaplarını da bu günlerde tasnif veya telif ettiği görülür (el-İşrâf, vr. 2a-6b; İbn Hallikân, III, 309).

533'te (1139) Horasan seyahatini tamamlayan İbn Asâkir Bağdat'ta iki yıl daha kaldıktan sonra Dımaşk'a döndü ve ömrünün geri kalan kısmını burada eserlerini yazıp öğrencilerini yetiştirmekle geçirdi. Derslerini 566'dan (1171) itibaren, 549'da (1154) Dımaşk'ı ele geçiren Nûreddin Mahmud Zengî'nin kendisi için yaptırdığı Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye'de verdi (Ebû Şâme, I, 23; Makrîzî, II, 375; Nuaymî, I, 98-100). Taḳviyetü'l-münne ʿalâ inşâʾi Dâri's-sünne adlı eseri, muhtemelen bu medresede okutmuş olduğu ders notlarının bir araya gelmiş şeklidir. Dârü'l-hadîs'in kurulması ve İbn Asâkir'in ders vermesiyle birlikte şehirde kültür hayatı yeniden canlandı ve İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden buraya ilim yolculukları başladı. VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda onun soyundan gelenler bu müessesede ders vermeyi sürdürdüler. İbn Asâkir, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Dımaşk'a girişinden bir müddet sonra 11 Receb 571'de (25 Ocak 1176) vefat etti ve sultanın da katıldığı cenaze namazının ardından Bâbüssagīr Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi (İbn Hallikân, III, 311).

Ağır başlı ve mütevazi kişiliğiyle tanınan İbn Asâkir boşa vakit geçirmez ve namazlarında da cemaatten hiç geri kalmazdı. Ailesinin zenginliği sebebiyle maddî sıkıntı çekmemiş ve ömrü boyunca ilim dışında hiçbir işle meşgul olmamıştır. Nûreddin Zengî âlimlere yakınlık gösterirken özellikle onu her meclisinde hazır bulundurmuş, o da bundan duyduğu memnuniyeti eserlerinde yer yer dile getirmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin de Dımaşk'a

girmesinden itibaren tutumu aynı olmuş ve İbn Asâkir onun meclislerinde yine başköşeye oturtulmuştu. Her iki hükümdarın da onunla ilmî sohbetlere girdiği ve İbn Asâkir'in gerektiğinde kendilerini tenkit ettiği bilinmektedir.

İbn Asâkir keskin zekâsı, geniş hadis bilgisi, zühd ve takvâsı ile tanınır. Kültürlü ve yüksek seviyeli bir aileden gelmesinin sağladığı geniş imkânlar sebebiyle dönemin en seçkin hocalarının yanında çok iyi bir tahsil görmüş, dinî ilimlerin hemen hemen tamamına ilgi duymakla birlikte hadis ve tarih sahasında yazdıklarıyla meşhur olmuştur. Hadisleri anlama, ezberleme, rivayetlerdeki gizli kusurları (ilel) tanıma, sahih, garîb, ferd ve münker rivayetleri bilme konusunda dönemin önde gelen hadis hâfızlarından biriydi. Diğer meslektaşlarından ayrıldığı en önemli nokta ezberlediği hadisleri tasnif etmiş olmasıdır. Hadislerin hem metinlerini hem de senedlerini iyi bilen İbn Asâkir bu sahada çeşitli eserleri bir araya getirmiştir; bundan dolayı ilimde hadisçilik tarafı daima öne çıkmıştır. İbn Asâkir, eserlerinde verdiği her bilgiyi muhaddislerin metoduna uyarak senediyle birlikte nakletmiştir. Onun başlıca özelliği, faydalandığı eserleri birbirleriyle karşılaştırması ve lafızlarını tashih etmesidir. Yaptığı ilim yolculukları yetişmesinde ve ilmini geliştirmesinde etkili olmuş, bilhassa Horasan seyahati sırasında pek çok hadis âliminden icâzet almıştır. Ancak onun bu seyahatinden önce de hadis topladığı bilinmektedir; Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ında babasından rivayet ettiği hadislere yer vermesi bu işe ne kadar erken başladığını gösterir. İbn Asâkir, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin İbnü'l-Arâbî ile birlikte

iki önemli râvisinden biridir. İslâm dünyasının pek çok bölgesinden hadisçiler ondan hadis almak için Dımaşk'a gelmişlerdir. Kendisinden hadis alanlar arasında oğlu Kāsım, yeğeni Ebû Mansûr İbn Asâkir, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ruhâvî, Tâceddin İbn Hameveyh Mekkî b. Müsellem, Ebü'l-Mevâhib Hasan b. Hibetullah b. Sasrâ, Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Hibetullah b. Sasrâ, Emîr Seyfüddevle Ebû Abdullah Muhammed b. Gassân ve Ömer b. Abdülvehhâb b. Berâziî bulunmaktadır (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 556-557). Hocalarından Hatîb Ebü'l-Fazl et-Tûsî hadis hâfızı lakabına ondan daha lâyık kimsenin olmadığını söyler. Bunun dışında İbn Asâkir'e ilmî şahsiyetine uygun olarak "sikatü'd-dîn, sadrü'l-huffâz" gibi pek çok lakap verilmiştir (Târîḫu Dımaşḳ, neşredenin girişi, I, 26-27).

İbn Asâkir hadisin yanı sıra fıkıh, tarih, ahbâr ve edebiyat konularını da ele almış, fakat genel anlamda rivayet vermeyi tercih ederek şahsî görüşlerini az açıklamıştır; zaman zaman kendi mezhebinin dışından görüş belirttiği de olmuştur. Onun en seçkin sıfatı tarihçiliğinde güvenilir, hadisçiliğinde doğru olmasıdır. İbn Asâkir mahallî tarihçilik alanında temayüz etmiş bir şahsiyettir ve bu şöhretini Târîḫu medîneti Dımaşḳ adlı eseriyle kazanmıştır. Bu alanda yapılmış en kapsamlı çalışmalardan olan ve kendi dönemine kadar yazılmış ensâb, tabakat ve tarih kitaplarındaki bilgileri bir araya getiren bu eserde Dımaşk şehrinin coğrafî ve topografik özelliklerinin yanında şehirle doğrudan veya dolaylı ilgisi olan 9000 civarında kişinin biyografisini kaydetmiştir. Nazım ve şiir müellifin yaşadığı çağda popüler edebiyat türlerinin başında geliyordu. İbn Asâkir'in ilmî seyahatlerinde faydalandığı âlimlerin kırk altısının edebî yönünün bulunduğu kaydedilir. Eserlerinde gerek kendisine gerekse başkalarına ait şiirlere yer vermesi onun şiir zevkini ve Arap edebiyatına vukufunu göstermektedir. İmâdüddin el-İsfahânî Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'da İbn Asâkir'i Dımaşk şairleri arasına almıştır (I, 274). Döneminde revaç bulan bu tarza uyması müellifin tenkit edilmesine de sebep olmuş, Yâkūt onun şiirde zayıf olduğunu belirtirken Sem'ânî bu konuyla ilgilenmesini gereksiz görmüştür; Ebü'l-Yümn el-Kindî ise onun şairliğiyle alay etmiştir (Yâkūt, XIII, 86).

İlmî şahsiyetinde hadisçiliği ağır basmakla birlikte İbn Asâkir kelâma dair Tebyînü keẕibi'l-müfterî, eṣ-Ṣıfât, Ẕemmü'r-Râfıża, Nefyü't-teşbîh adlı eserleri de telif etmiş ve Eş'ariyye'yi hararetle savunmuştur. Ona göre Allah peygamberleri ve onların sonuncusu olan Hz. Muhammed'i dünyaya hidayet önderi, Sünnî âlimleri de İslâm dinini isabetli bir şekilde anlayıp açıklayan imamlar olarak göndermiştir. Bu âlimler sayesinde müslümanlar arasında ortaya çıkan teşbih ve ta'tîl görüşlerinin yayılması önlenmiş, böylece taraftarlarının sayıları azalmıştır. Eş'arî bu âlimlerin başında gelir; çünkü Eş'arî hem Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmış, hem de kelâm yöntemini kullanarak İslâm akaidini aklî delillerle kanıtlamayı başarmıştır. Eş'arî, Müşebbihe ve Mücessime'yi eleştirip inkıraza uğrattığından bu zümrelerin mensuplarınca çeşitli iftira ve tenkitlere mâruz bırakılmıştır (Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 25-28). Onun kendi zamanına kadar gelen Eş'ariyye'ye mensup âlimler hakkında verdiği bilgiler kelâm tarihi açısından çok önemlidir; zira bu konuda başka kaynak yoktur. Bununla

birlikte İbn Asâkir, Eş‘arî âlimlerini savunması sebebiyle İbnü’l-Cevzî ve Sem‘ânî tarafından eleştirilmiştir (el-Muntaẓam, XIII, 224-225). İbn Asâkir’in en önemli vasfı derlemeciliği olup Eş‘arîliği savunmak amacıyla yazdıklarının dışındaki bütün eserleri kendi görüşlerinden ziyade, zamanımıza ulaşmayan ve döneminde müellifi bilinmeyen bazı kitaplardan da istifade ederek o güne kadar topladığı rivayetlerin bir araya getirilmiş şeklidir (Târîḫu Dımaşḳ, neşredenin girişi, I, 30).

Eserleri. İbn Asâkir İslâm dünyasında tasnif ve telifinin çokluğu ile tanınmış bir şahsiyettir. Babasının hayatı ve eserleri hakkında Cüzʾ fî aḫbâri’l-Ḥâfıẓ İbn ʿAsâkir’i (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1980) kaleme alan oğlu Kāsım babasının altmış adet kitap yazdığını kaydederken Yâkūt bunların sayısını 134 olarak vermekte, bu sayıyı 200’e kadar çıkaranlara da rastlanmaktadır (et-Tevbe ve siʿatü raḥmetillâh, neşredenin girişi, s. 38). Bu fark, bir arada bulunan çalışmalarının ayrı ayrı düşünülmesinden ve kaynaklarda 400’ün üzerinde olduğu kaydedilen emâlîlerinden kaynaklanmaktadır. 1. Târîḫu medîneti Dımaşḳ*. Müellifin en hacimli eseridir. Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Baġdâd’ı örnek alınarak yazılan kitap Dımaşk’a dair en geniş kaynaktır; ayrıca Halep, Ba‘lebek, Sayda gibi Suriye şehirlerinde yaşamış bazı önemli şahsiyetler hakkında da bilgi ihtiva eder. Hadisçi metoduyla kaleme alınan eserin son cildi kadın muhaddis ve şairlere ayrılmıştır. Dımaşk Zâhiriyye nüshalarının Kahire, Merakeş ve İstanbul’dakilerle eksikleri giderilerek eserin tıpkıbasımı yapılmıştır (I-XIX, Amman 1407/1987; yazmaları için bk. Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, s. 38-51). Pek çok muhtasarı, zeyli ve kısmî neşirleri olan eser yayımlanmıştır (I-LXX, Beyrut 1979-1998). 2. Kitâbü’l-Erbaʿîne’l-büldâniyye (Erbaʿûne ḥadîs̱en li-erbaʿîne şeyḫan minerbaʿîne beldeten ʿan erbaʿîn min er-baʿîn li-erbaʿîn fî erbaʿîn). Abdullah b. Mübârek ile (ö. 181/797) başlayan kırk hadis (erbaîniyyât) geleneği, İbn Asâkir’in hocalarından Ebû Tâhir es-Silefî tarafından kırk ayrı yere mensup kırk hocadan rivayet edilen kırk hadis şeklinde geliştirilmiş, İbn Asâkir de buna kırk sahâbîden kırk ayrı konuda rivayet edilme durumunu ekleyerek bu eserini meydana getirmiştir. Müellif çalışmasında gezdiği coğrafyayı ve hadis aldığı hocalarını da tanıtır. Rivayetlerine Mekke’den başlar ve kırkıncı şehir olarak el-Cezîre bölgesindeki Rakka’da bitirir; bu şehirlere gidiş tarihlerini ve hadisleri ne zaman aldığını da ayrıca kaydeder. Eseri yayımlayan Selâhaddin el-

Müneccid de İbn Asâkir'in hadisleri aldığı hocalarıyla dolaştığı şehirlerin adlarını ve buralarda bulunduğu tarihleri bir liste halinde kitaba eklemiştir (ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye, VI/3-4 [1965], s. 209-233). Eser Mustafa Âşûr (Kahire 1409/1989) ve Muhammed Mutî' el-Hâfız (Beyrut-Dımaşk 1413/1992) tarafından da neşredilmiştir. 3. el-Erbaʿûn fi'l-ḥas̱s̱i ʿale'l-cihâd. Müslümanları Haçlılar'a karşı savaşa teşvik amacıyla derlenmiş cihadın faziletiyle ilgili kırk hadisi içerir. Abdullah b. Yûsuf tarafından tahkikli neşri yapılmış (Küveyt 1404/1984), ayrıca Ahmed Abdülkerîm Halevânî de eseri bir çalışmasıyla birlikte yayımlamıştır (İbn ʿAsâkir ve devruhû fi'l-cihâd żıdde'ṣ-Ṣalîbiyyîn, Dımaşk 1991). 4. Tebyînü ke×ibi'l-müfterî* fîmâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî. Hasan Ali b. Ahvâzî'nin (ö. 446/1055) Mesâlibü İbn Ebî Bişr el-Eşʿarî'sine karşı Eş'arî'yi savunmak ve hakkında ileri sürülen iddiaları reddetmek için kaleme alınmıştır. Eserin Hüsâmeddin el-Kudsî (Dımaşk 1347/1928), Zâhid Kevserî (Kahire 1399/1979; Beyrut 1984, 1991) ve Abdülbâkī el-Kudsî (Beyrut 1983) tarafından yapılmış üç ayrı neşri mevcuttur. 5. Keşfü'l-muġaṭṭâ fî fażli'l-Muvaṭṭaʾ.

Mâlik b. Enes'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinin kıymetini ortaya koymak amacıyla yazılmış, İzzet Attâr Hüseynî (Kahire 1373/1954) ve Muhammed Mutî' el-Hâfız (Beyrut-Dımaşk 1992) tarafından yayımlanmıştır. 6. el-Muʿcemü'l-müştemil ʿalâ ẕikri es-mâʾi şüyûḫi'l-eʾimmeti'n-nübel. İbn Asâkir bu çalışmasında kendilerinden hadis almış olduğu hocalarını bir araya toplamış ve bunlara günümüze ulaşmayan pek çok eserden faydalanarak Buhârî ve Müslim'in hocalarını da ilâve etmiştir. Zehebî kitabı özetlerken bazı eklemeler de yapmıştır. Eser Sekîne eş-Şihâbî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1981). 7. Tertîbü esmâʾi'ṣ-ṣaḥâbe elleẕîne aḫrece ḥadîs̱ehüm Aḥmed b. Ḥanbel fi'l-Müsned. Kitapta Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inin ilmî kıymeti, tertip ve tanzimi hakkında bilgi verildikten sonra sahâbî râviler alfabetik düzenle sıralanmakta ve rivayetlerinin el-Müsned'in hangi bölümlerinde geçtiği kaydedilmektedir. Eseri Âmir Hasan Sabrî yayımlamış (Beyrut 1409/1989) ve bu bölümlerin el-Müsned'in altı ciltlik baskısının (Kahire 1313) nerelerinde bulunduğunu belirtmiştir. 8. el-İşrâf ʿalâ maʿrifeti'l-eṭrâf. Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenleri üzerine yapılmış ve sahâbî râvilere göre alfabetik sırayla düzenlenmiş bir etrâf* kitabıdır. Mukaddimesinde kısaca sünenler, etrâf kitaplarının tarihi ve yazılış sebepleriyle eserin özelliklerinden bahsedilir. Müellif, Horasan

seyahati sırasında yazdığı müsveddeyi Dımaşk'a döndükten sonra İbn Mâce'yi de ekleyerek temize çekmiştir. Eserin iki ciltlik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 455, 456). 9. Emâlî. İbn Asâkir'in Dımaşk Emeviyye Camii'ndeki meclislerinde okuttuğu hadislerin bir araya toplanmasından meydana gelmiştir. 408 adet olduğu rivayet edilen bu meclislerin her biri ayrı bir konuya ayrılmıştı ve sadece hadisle sınırlı değildi; aralarında yahudilerin zemmine, halife ve sahâbîlerin faziletlerine dair olanlar da vardı (Yâkūt, XIII, 81, 83). Müellifin Ẕemmü men lâ yaʿmelü bi-ʿilmihî ve Ẕemmü ḳurenâʾi's-sûʾ adlı meclisleri, Meclisân min mecâlisi'l-Ḥâfıẓ İbn ʿAsâkir fî mescidi Dımaşḳ adıyla Muhammed Mutîʿ el-Hâfız tarafından bir arada (Dımaşk 1403/1983) ve bunlardan Ẕemmü men lâ yaʿmelü bi-ʿilmihî Ali Hasan Ali Abdülhamîd (Amman 1988) ve Ahmed el-Bezre tarafından (Dımaşk 1410/1990) yayımlanmıştır. Fażlü ʿAbdillâh b. Mesʿûd'u Sekîne eş-Şihâbî (MMLADm., LVIII/4 [1983], s. 753-771), Ẕemmü ẕi'l-vecheyn ve lisâneyn'i Vefâ Takıyyüddin (a.g.e., LXI/3 [1986], s. 554-577), Fażlü Saʿd b. Ebî Vaḳḳās'ı Sekîne eş-Şihâbî (Mecelletü't-Türâs̱i'l-ʿArabî, sy. 11-12 [1403/1983], s. 187-196), Medḥu't-tevâżuʿ ve ẕemmü'l-kibr'i Abdurrahman Nablusî (Dımaşk 1413) ve et-Tevbe ve siʿatü raḥmeti'llâh'ı A. Muhammed Mansûr (Beyrut 1417/1996) yayımlamıştır (meclislerin yazma nüshaları için bk. Târîḫu Dımaşḳ: Terâcimü'n-nisâʾ, neşredenin girişi, s. 5-53; et-Tevbe ve siʿatü raḥmeti'llâh, neşredenin girişi, s. 39-44). 10. Tebyînü'l-imtinân bi'l-emr bi'l-iḫtitân. M. Fethî es-Seyyid tarafından yayımlanmıştır (Tanta 1410/1989). 11. Aḫbâr li-ḥıfẓi'l-Ḳurʾân. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından el-Câmiʿ fi'l-ḥas̱s̱i ʿalâ ḥıfẓi'l-ʿilm adlı eser içerisinde neşredilmiştir (Kahire 1412, s. 209 vd.). 12. el-Erbaʿûne'l-ebdâl. Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki (nr. 17) mecmua içerisinde bir nüshası mevcuttur.

Bunun dışında İbn Asâkir'e nisbet edilen çok sayıda eserden bazıları şunlardır: Taḳviyetü'l-münne ʿalâ inşâʾi Dâri's-sünne, el-Muvâfaḳāt ʿalâ şüyûḫi'l-eʾimmeti's̱-s̱iḳāt, Tehẕîbü'l-mütelemmis min ʿavâlî Mâlik b. Enes, et-Tâlî li-ḥadîs̱i Mâliki'l-ʿâlî, Mecmûʿu'r-reġāʾib mimmâ vaḳaʿa min eḥâdîs̱i Mâliki'l-ġarâʾib, el-Muʿcem li-men semiʿa minhü ev ecâze lehû, Men semiʿa minhü mine'n-nisvân, Fażlü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Müs̱els̱elât, el-Müstefîd fi'l-eḥâdîs̱i's-sübâʿiyyeti'l-esânîd, Men vâfaḳat künyetühû künyete zevcetih, Kitâbü'l-Erbaʿîne'ṭ-ṭıvâl, Kitâbü'l-Cevâhir

ve’l-leʾâlî fî ebdâli’l-ʿavâlî, Kitâbü’l-Maḳāleti’l-fâẓıḥâ li’r-risâleti’l vâziḥa, el-Ḳavlü fî cümleti’l-esânîd fî ḥâdiṣi’l-müʾeyyed, Ẕikrü’l-beyân ʿan fażli kitâbeti’l-Ḳurʾân, el-İnẕâr bi-ḥudûṣi’z-zelâzil (İbn Asâkir’e nisbet edilen diğer eserler için bk. Yâkūt, XIII, 76-83; Zehebî, Aʿlâmü’l-nübelâʾ, XX, 558-562; Târîḫu Dımaşḳ: Terâcimü’n-nisâʾ, neşredenin girişi, s. 25-27).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Müneccid), neşredenin girişi, I, 4-41; a.e.: Terâcimü’n-nisâʾ (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Dımaşk 1986, s. 321; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-53; a.e.: es-Sîretü’n-nebeviyye (nşr. Neşât Gazzâvî), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi; a.mlf., et-Tevbe ve siʿatü raḥmeti’llâh (nşr. Abdülhâdî M. Mansûr), Beyrut 1417/1996, neşredenin girişi, s. 5-44; a.mlf., La description de Damas d’Ibn Asakir (trc. N. Elisséeff), Damas 1959, s. XV-XXIX; a.mlf., Tebyînü keẕibi’l-müfterî, s. 25-28; a.mlf., eş-İşrâf ʿalâ maʿrifeti’l-eṭrâf, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 455, vr. 2a-6b; Sem‘ânî, et-Taḥbîr, I, 259, 262, 291, 321, 383; II, 34; ayrıca bk. İndeks; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1955, I, 274-280; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 261; XIII, 224-225; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIII, 73-87; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII, 336-337; Ebû Şâme, er-Ravżateyn, I, 23; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 309-311; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 139; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 554-571; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1328-1334; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah), Haydarâbâd 1399/1978, s. 186-189; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 393-396; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VI, 215-223; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 216; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 375; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1992, VI, 70; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 98-100; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 54, 55, 57, 103, 162, 294, 340, 342, 526, 574; II, 974, 1736, 1737, 1836; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 239-240; Îżâḥu’l-meknûn, I, 224; Brockelmann, GAL, I, 403-404; Suppl., I, 566-567; a.mlf., “İbn Asâkir”, İA, V/2, s. 701-702; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 427-428; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt),

London 1962, s.114-115; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, III, 762-765; a.mlf., “Ibn ʿAsākir”, EI[2] (İng.), III, 713-715; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 38-51; a.mlf., “Erbaʿîniyyâtü İbn ʿAsâkir ve riḥletühû ilâ bilâdi Fâris ve Ḫorasân ve Mâverâʾünnehr”, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye, VI/3-4, Beyrut 1965, s. 209-233; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1979, II, 240-243; Melike Ebyaz, et-Terbiye ve’s̱-s̱eḳāfetü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye fi’ş-Şâm ve’l-Cezîre, Beyrut 1980, s. 40-49; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 293-300; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 273-274; Coşkun Alptekin, Dımaşk Atabegliği, İstanbul 1985, s. 158-160, 177; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 355-358; Hasan Şümeysânî, el-Ḥâfıẓ İbn ʿAsâkir ʿAlî İbn Ḥasan İbn Hibetillâh eş-Şâfiʿî ed-Dımaşḳī, Beyrut 1411/1990; Bahattin Kök, Nûruddin Mahmud bin Zengî ve İslam Kurumlar Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992, s. 187-188; James E. Lindsay, Professors, Prophets and Politicians: ‘Ali Ibn ‘Asakir’s Ta’rikh Madinat Dımaşq (doktora tezi, 1994), University of Wisconsin-Madison, s. 8-45; a.mlf., “Damascene Scholars During the Fatimid Period: An Examination of Ali b. Asākir’s Tarikh Madinat Dımaşk”, al-Masāq, VII, Leeds 1994, s. 35-75; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, 117-118; Recep Şentürk, Narrative Social Structure-Anatomy of the Hadith Transmission Network CE 610-1515 (doktora tezi, 1998), Columbia University, s. 421-424; Louis Pouzet, “La descendance de l’historien ‘Alī Ibn ‘Asākir et ses alliances à Damas au VIe/XIIIe siècle”, MUSJ, L/2 (1984), s. 517-524; Mahmûd Mâzî, “el-İmâm el-Ḥâfıẓ İbn ʿAsâkir”, ʿÂlemü’l-kütüb, XV/4, Riyad 1994, s. 369-372; Nûrullah Kisâî, “İbn ʿAsâkir”, DMBİ, IV, 291-294.

Mustafa S. Küçükaşçı - Cengiz Tomar

İBN ASÂKİR, Ebü’l-Yümn

(أبو اليمن ابن عساكر)

Ebü’l-Yümn Abdüssamed b. Abdilvehhâb b. el-Hasen ed-Dımaşkī (ö. 686/1287)

Hadis âlimi, şair.

19 Rebîülevvel 614’te (26 Haziran 1217) Dımaşk’ta doğdu. Târîḫu medîneti Dımaşḳ müellifi İbn Asâkir’in yeğeninin torunu olup ilk öğreniminden sonra özellikle hadise ağırlık verdi. İlmi ve dindarlığı dolayısıyla “Emînüddin”, devlet ricâlinin kendisine güveni sebebiyle “Emînüddevle” lakapları ile anıldı. İbn Kesîr’e göre otuz, diğer bazı müelliflere göre ise kırk yıl kadar Mekke’de yaşadı. Bunun için Mekkî nisbesiyle de bilinir. Babası Abdülvehhâb, dedesi Zeynülümenâ Hasan b. Muhammed, Kādî Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Benî Sasrâ’dan Ebü’l-Kāsım İbn Sasrâ, İbnü’z-Zebîdî diye bilinen fakih ve muhaddis Hüseyin b. Mübârek, İbn Müsdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Gassân gibi pek çok âlimden hadis dersi aldı. Ayrıca Abdüsselâm İbnü’s-Sem‘ânî, Ebü’l-Hasan Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî, Ebû Ravh Abdülmuiz b. Muhammed el-Herevî, Kāsım b. Abdullah İbnü’s-Saffâr, Zeyneb bint Abdurrahman eş-Şa‘riyye gibi âlimler ona icâzet verdiler. Kendisinden de kitâbet yoluyla icâzet verdiği Zehebî (Muʿcemü’ş-şüyûḫ, s. 394-395), Radî b. Halîl el-Mekkî, Alâeddin İbnü’l-Attâr, Hâlis el-Behâî, birçok eserin rivayet icâzetini verdiği, ayrıca bazı şiirlerini nakleden İbn Rüşeyd el-Fihrî (Milʾü’l-ʿaybe, V, 147-231), İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin rivayet icâzetini verdiği Sirâcüddin Ömer b. Ahmed el-Ensârî başta olmak üzere birçok âlim istifade etti. Şâfiî mezhebine mensup sika bir muhaddis olan İbn Asâkir, Haremeyn’de hadis rivayet ettiği için kendisinden faydalananların sayısı oldukça fazladır. Dımaşk, Kahire, İskenderiye ve Bağdat gibi ilim merkezlerini dolaştı. 635 (1238) yılında hac dönüşü gittiği Şam ve Mısır bölgesinde 647’ye (1249) kadar kaldı; âlimler, halk ve sultan nezdinde önemli bir mevki kazandı. Haçlı ordusu ile yapılan Dimyat savaşının devam ettiği günlerde bizzat savaşa katıldı ve yaralandı (Safer

647/Mayıs 1249). Daha sonra Mekke'ye gidip yerleşti; burada hadis rivayetiyle meşgul oldu.

İbn Asâkir Cemâziyelevvel 686'da (Haziran 1287) Medine'de vefat etti ve Bakī Mezarlığı'nda Kubbetü'l-Abbâs'ın arka tarafına defnedildi. Vefat tarihi konusunda genel kanaatin aksine sadece Kütübî 687 (1288) yılını, bazıları da Cemâziyelâhir (Temmuz) ve Receb (Ağustos) aylarını zikretmişlerdir.

Çeşitli ilimlere vukufu, zühdü, ahlâkı ve fazileti sebebiyle "Şeyhü'l-Hicâz" olarak da anılan İbn Asâkir aynı zamanda şairdi (bazı şiirleri için bk. Fâsî, V, 434-439). Nevevî, talebesi Alâeddin İbnü'l-Attâr vasıtasıyla İbn Asâkir'e bir mektup göndermiş, o da kendisiyle görüşme arzusunu dile getiren güzel bir beyitle karşılık vermiştir.

Eserleri. İbn Asâkir'in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱ü's-sefer olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (nr. 25.577B). Müellifin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: İtḥâfü'z-zâʾir ve iṭrâfü'l-muḳīmi's-sâʾir (el-Ḫalḳu'd-dâs̱ir ve'l-muḳīmü's-sâʾir ile [Takıyyüddin İbn Fehd, s. 82] aynı kitap olmalıdır), Tims̱âlü naʿli'n-nebî, Kitâb fî ġazveti Dimyâṭ, Feżâʾilü ümmi'l-müʾminîn Ḫadîce, Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱i ʿîdi'l-fıṭr, Cüzʾ fî fażli şehri ramażân, Cüzʾ fî feżâʾili'ṣ-ṣalât ʿale'r-Resûl, Cüzʾ fî cebeli Ḥirâ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüşeyd, Milʾü'l-ʿaybe bimâ cümiʿa bi-ṭûli'l-ġaybe fi'l-vicheti'l-vecîhe (nşr. M. Habîb b. el-Hoca), Beyrut 1408/1988, V, 145-231; Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1988, I, 394-395; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în (nşr. Hemmân Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 219; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 145-146; Kütübî, Fevâtü'l-vefeyât, II, 328; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 447; İbn Râfi' es-Selâmî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd (nşr. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1357/1938, s. 96-98; İbn Kesîr, el-

Bidâye, XIII, 311; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, V, 432-439; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde), Dımaşk 1347, s. 81-83; İbn Tağrîberdî, Delîlü'ş-Şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), I, 413; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 106; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 395-396; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 574; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 133; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 236; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 274; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 49-51.

Nuri Topaloğlu

İBN ASBAĞ

(bk. İBNÜ'l-MÜNÂSIF).

İBN A‘SEM el-KÛFÎ

(ابن أعثم الكوفيّ)

Ebû Muhammed Ahmed b. A‘sem el-Kûfî el-Ahbârî (ö. 320/932’den sonra)

Kitâbü’l-Fütûh adlı eseriyle tanınan Şiî tarihçi.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmediği gibi isminde de ihtilâf vardır. Kitabının Arapça aslında Ahmed b. Muhammed b. A‘sem, Farsça tercümesinde Ahmed b. Ali A‘sem şeklinde geçen isim, hakkında bilgi veren iki kaynaktan Yâkūt’un Muʿcemü’l-üdebâʾında Ahmed b. A‘sem (I, 379), Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’unda ise bir defa Muhammed b. Ali, bir defa da Ahmed b. Ali (II, 1239) şeklinde yazılmıştır. Kaynaklar onun kabilesini de zikretmemişlerdir. Her ne kadar kitabının müstensihlerinden Muhammed b. Ali et-Tanbezî (ö. 873/1469) İbn A‘sem’in nisbesini Kindî şeklinde vermekteyse de onun hayatını müstakil bir çalışmasında inceleyen Muhammed Cebr Ebû Sa‘de, eserdeki tarafgir ifadelerine dayanarak müellifin Kinde değil Ezd kabilesine mensup olduğunu ve müstensih kaydının “Kûfî” yerine yanlışlıkla “Kindî” şeklinde yazıldığını ileri sürmektedir (İbn Aʿs̱em el-Kûfî, s. 41-43); nisbesinin Kûfî olduğunda ittifak vardır. Yâkūt el-Hamevî’nin, “Onun Hârûnürreşîd zamanına kadar gelen meşhur Kitâbü’l-Fütûḥ’u ile Me’mûn döneminden Muktedir-Billâh’ın hayatının sonuna kadarki dönemi içine alan ve birinci kitabın zeyli gibi olan Kitâbü’t-Târîḫ’i vardır; ben bu iki eseri de gördüm” (Muʿcemü’l-üdebâʾ, I, 379) şeklindeki ifadesinden, İbn A‘sem’in Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh’ın ölüm yılına (320/932) kadar hayatta kaldığı anlaşılmaktadır. Buna göre onun 314 (926) yılında vefat ettiğine dair bilgi (İA, V/2, s. 702) doğru değildir. Öte yandan M. A. Shaban’ın, Kitâbü’l-Fütûḥ’ta yer alan Medâinî’den (ö. 228/843) naklen bazı bölgelerin fetihleriyle ilgili rivayetlerine bakarak İbn A‘sem’i Medâinî’nin çağdaşı sayması ve kitabını, Farsça tercümesinin mukaddimesinde görülen bir ifadeden hareketle 204 (819) yılında yazdığını ileri sürmesi ve onu Belâzürî’nin selefi kabul etmesi de doğru değildir (The ʿAbbāsid Revolution, s. XVIII; EI² [Fr.], III, 745). Çünkü İbn A‘sem çalışmasında isnad usulüne riayet etmediği gibi birçok

râvi ve sahâbî adı da uydurmuştur; dolayısıyla sadece kitabının başında sanki bizzat kendisinden

hadis aldığını belirten “haddesenî” ifadesini kullanmasına dayanarak onun Medâinî ile çağdaş olduğunu iddia etmek hatalı bir görüştür. 204 (819) yılında eserini yazmaya başladığı görüşü de (Kitâbü’l-Fütûḥ [nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd], tercüme edenin önsözü, s. 54) yanlıştır; çünkü Yâkūt el-Hamevî onun 320’de (932) hayatta olduğunu açıkça ifade etmiştir. Nitekim Farsça tercümenin tahkikli neşrinde, mütercimin eserin telifine 204 (819) yılında başladığı ifadesindeki “204 yılı” Muhakkik Gulâm Rızâ tarafından metne alınmayıp dipnotunda yalnızca bir yazma eserde geçtiği gösterilmek suretiyle bu yanlış düzeltilmiştir. M. A. Shaban’ın bu yanlış kanaate varmasının sebebi, hiç şüphe yok ki fikirlerini Kitâbü’l-Fütûḥ’un henüz Arapça orijinal metninin basılmadığı bir dönemde açıklamış olmasıdır. İbn A‘sem hakkında bilgi veren Yâkūt el-Hamevî onun Şiî bir tarihçi şair olduğunu ve hadisçiler nezdinde zayıf kabul edildiğini söylemekle yetinmiştir (Muʿcemü’l-üdebâʾ, I, 379). III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda yaşayan diğer İslâm âlimlerinin aksine İbn A‘sem’le ilgili bundan başka bilgi bulunmamasının, hatta zayıf ve metrûk râvileri konu edinen biyografik eserlerde dahi adına rastlanmamasının sebebi muhtemelen, kendisinden sonra gelen tarih ve tabakat yazarlarının ondan -adını anarak-hiç faydalanmamış olmalarıdır.

İbn A‘sem’in Kitâbü’l-Fütûḥ adıyla bilinen tek eserinin Arapça aslı ile Farsça tercümesi bulunmakta ve bunun Yâkūt’un bahsettiği Kitâbü’t-Târîḫ’i de içine aldığı görülmektedir. Eser Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle başlar. Ele alınan ilk konu Sakīfetü Benî Sâide’de Hz. Ebû Bekir’in halife oluşudur; ardından irtidad savaşları ile Sâsânî ve Bizans cephelerinde gerçekleştirilen fetihlere ve bu dönemdeki diğer olaylara geçilir. Hz. Osman’ın şehâdetiyle ortaya çıkan fitneye ve Cemel, Sıffîn, Nehrevan savaşlarına kitabın dörtte birini işgal edecek genişlikte yer verildiği, ayrıca Kerbelâ Vak‘ası’nın ve Hâricî isyanlarının anlatıldığı, bu arada metne hayalî kıssaların eklendiği ve yer yer meşhur veya adı hiç bilinmeyen bazı şairlere nisbet edilen, fakat hemen tamamı İbn A‘sem’in kendisine ait olan şiirlerin serpiştirildiği görülür. VIII. cildin 145. sayfasında Emevî dönemi bitirilir ve 146. sayfadan kitabın sonunu teşkil eden 354. sayfaya kadar Müstaîn-Billâh (ö. 252/866) dönemiyle sona eren Abbâsî tarihi anlatılır. Hârûnürreşîd’in

ölümüne ayrılan 244. sayfada, Yâkūt el-Hamevî'nin sözlerini doğrulayan "Fütûḥ sona erdi" kaydının bulunmasından, son cildin 244-354. sayfaları arasında yer alan metnin Kitâbü't-Târîḫ'in bir kısmı olduğu anlaşılmaktadır. Fütûḥ, Abbâsî döneminin çok kısa yazılmasına karşılık ilmî üslûbu ve özellikle isnadı yaygın bir şekilde kullanmasıyla dikkat çeker. Eseri metot, üslûp ve muhteva bakımından Taberî'nin Târîḫ'i ile mukayese etmeye imkân yoktur. İbn A'sem kitabını, Hz. Ali başta olmak üzere Şiî imamlarını ve onları destekleyenleri övmek, Muâviye ve oğlu Yezîd ile diğer Emevîler'i ve arkasından da Abbâsîler'i yermek, ayrıca genelde Yemenliler'i, özelde Ezd kabilesi mensuplarını yüceltmek için kaleme almıştır (eserin tenkidi için bk. M. Cebr Ebû Sa'de, tür. yer.).

Tarihçilerin Kitâbü'l-Fütûḥ'un Arapça aslından faydalanmaları ancak XX. yüzyılın ortalarına doğru gerçekleşmişken Farsça tercümesinin daha çok Şiî çevrelerinde ve eserlerini Farsça yazanlar arasında olmak üzere XIII. yüzyıldan itibaren yaygınlaştığı görülmektedir (Kurat, VII/2 [1949], s. 256-257). 596'da (1199), adı verilmeyen fakat "Hârizm ve Horasan'da yüksek bir mevki işgal eden" gibi övücü sözlerle tanıtılan bir devlet adamının teşvikiyle Muhammed b. Ahmed el-Müstevfî el-Herevî eseri Farsça'ya tercüme etmeye başlamış ve bu çalışma Muhammed b. Ahmed b. Ali Bekir el-Kâtib el-Mâberrâbâdî tarafından tamamlanmıştır (Hz. Hüseyin'in şehâdetinin sonuna kadarki kısım). Ancak bu tercümenin yapılmasından önce de Sâmânî Veziri Ebû Ali Bel'amî'nin (ö. 992-997 arası), Taberî'nin Târîḫ'ini Farsça'ya muhtasar olarak çevirirken çalışmasında yer verdiği Taberî'nin eserinde bulunmayan bazı bilgilerin Kitâbü'l-Fütûḥ'taki bilgilerle benzerlik ve yer yer aynîlik arzetmesi bu kitaptan faydalandığını göstermektedir (a.g.e., s. 262, 264). Şarkiyatçıların bir kısmı eseri Farsça tercümesi vasıtasıyla tanımışlar ve ilgilerini çeken bölümlerini Batı dillerine yaptıkları tercümeleriyle birlikte neşretmişlerdir (a.g.e., s. 257-258). Kitâbü'l-Fütûḥ'un Farsça tercümesi Bombay'da üç defa (1270, 1300, 1305) ve Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd tarafından tahkik edilerek Tahran'da iki defa (1372, 1374) el-Fütûḥ adıyla basılmıştır; ayrıca eser bu tercümeden Urduca'ya çevrilip Târîḫ-i Aʿs̱em adıyla da yayımlanmıştır (Ziriklî, I, 96).

Eserin Arapça aslının üç cilt halindeki yazma nüshalarından ilk defa Zeki Velidi Togan faydalanmış, II ve III. ciltlerin (TSMK, III. Ahmed, nr. 2956) Emevî Halifesi Mervân b. Hakem'in Hazarlar'a ve Slavlar'a (Sakālibe)

karşı yaptığı seferlere ait kısımlarını neşretmiştir (İbn Fazlan’s Reisebericht, Leipzig 1939, s. 295-302). Daha sonra Akdes Nimet Kurat kitabın Kuteybe b. Müslim’in Hârizm ve Semerkant’ı zaptına dair kısmını yayımlamış (VI/5 [1948], s. 385-430), M. A. Shaban, Taberî’nin eserinde bulunmayan Medâinî’nin Horasan’a ait malî tarihi ilgilendiren rivayetlerinden (The ʿAbbāsid Revolution, s. XVII-XIX) ve Fâruk Ömer de Abbâsîler’in tarih sahnesine çıkışlarına dair bilgilerinden (Ṭabîʿatü’d-daʿveti’l-ʿAbbâsiyye, s. 30-33) faydalanmışlardır. Arapça metin ilk defa sekiz cilt halinde Haydarâbâd-Dekken’de basılmış (1388-1395/1968-1975) ve arkasından aynı baskı Beyrut’ta Dârünnedve el-Cedîde tarafından ofset olarak tekrarlanmıştır (ts.). Daha sonra yine Beyrut’ta Naîm Zerzûr’un yazdığı bir mukaddime ile dört cilt (1406/1986) ve Süheyl Zekkâr’ın tahkikiyle üç cilt (1412/1992) halinde iki ayrı baskısı yapılmıştır.

Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü’l-üdebâʾda (I, 379), İbn A‘sem’in Kitâbü’l-Melûf adında bir eserinin daha bulunduğunu yazmaktaysa da bazı araştırmacıları yanıltan bu bilgi aynı eserin Kahire neşrinde yer almamaktadır. Bugüne kadar ne kitabın aslı ele geçmiş ne de herhangi bir klasik kaynakta adına rastlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn A‘sem el-Kûfî, Kitâbü’l-Fütûḥ, I-VIII, Haydarâbâd-Dekken 1388-95/1968-75; a.e., Beyrut 1406/1986, Naîm Zerzûr’un girişi, I, elif-he; a.e. (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, I, 12-15; a.e. (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî el-Herevî, nşr. Gulâm Rızâ Tabâtabâî Mecd), Tahran 1374 hş., neşredenin girişi, s. 11-50; tercüme edenin önsözü, s. 51-55; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, II, 230-231; a.e., Delhi 1982, I, 379; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 138; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1239; Storey, Persian Literature, I, 207-209; M. A. Shaban, The ʿAbbāsid Revolution, Cambridge 1970, s. XVII-XIX; a.mlf., “Ibn Aʿt̲h̲am al-Kūfī”, EI² (Fr.), III, 745-746; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 96; Fâruk Ömer, Ṭabîʿatü’d-daʿveti’l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1389/1970, s. 30-33; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 169-170; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 55-56; a.mlf., “İbn Aʿşem el-Kûfî”, DMİ, I,

215; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVI, 119; XIX, 26-27; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 481; M. Cebr Ebû Sa'de, İbn Aʿs̱em el-Kûfî ve menhecühü't-târîḫî fî Kitâbi'l-Fütûḥ, Kahire 1408/1987; Abdullah Muhlis, "Târîḫu İbn Aʿşem el-Kûfî", MMİADm., VI/3 (1344/1926), s. 142-143; Akdes Nimet Kurat, "Kuteybe bin Müslim'in Ḫvarizm ve Semerkand'ı Zabtı", DTCFD, VI/ 5 (1948), s. 385-430; a.mlf., "Abū Muḥammad Aḥmad b. Aʿşam al-Kūfī'nin Kitāb al-Futūḥ'u", a.e., VII/2 (1949), s. 255-282; Zeki Velidi Togan, "İbn A'semülkûfî", İA, V/2, s. 702; M. Hüseyin Rûhânî, "Târîḫu İbn Aʿşem", DMT, II, 28; Ali Refîî, "İbn Aʿşem-i Kûfî", DMBİ, III, 26.

Mustafa Fayda

İBN ÂSIM, Ebû Bekir

(أبو بكر ابن عاصم)

Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî el-Gırnâtî el-Kaysî (ö. 829/1426)

Mâlikî fakihi, şair ve edip.

12 Cemâziyelevvel 760’ta (11 Nisan 1359) Gırnata’da (Granada) doğdu. Dedesinin dedesi olan Âsım’a nisbetle İbn Âsım diye tanınmıştır. Aralarında, Ebü’l-Kāsım İbn Cüzey’in oğulları olan dayıları Kādî Ebû Bekir İbn Cüzey ve Ebû Muhammed İbn Cüzey ile İbnü’l-Hâc en-Nümeyrî, Ebû Saîd İbn Lüb el-Gırnâtî, Ebû İshak eş-Şâtıbî, Ebû Muhammed Abdullah b. Şerîf et-Tilimsânî, Ebû Abdullah İbn Allâk, Ebü’l-Hasan Ali b. Mansûr el-Eşheb ve Ebû Abdullah el-Belensî’nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Fıkıh yanında kıraat, edebiyat, nahiv, mantık, usûl-i fıkıh, matematik ve ferâiz alanındaki bilgisi, ayrıca şairliğiyle tanındı. Oğlu Ebû Yahyâ İbn Âsım da Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerindendir.

Öğrenimi sırasında ciltçilik ve kitapçılıkla da meşgul olan İbn Âsım ayrıca iyi bir hattat ve müzehhipti. 794’te (1392) bir yıl süreyle divan kâtipliği yaptı. 811 (1408) yılında Gırnata’da Nasrî Hükümdarı III. Yûsuf’un vezirliğine getirildi; 814’te (1411) bilinmeyen bir sebepten dolayı hapse atıldı. Daha sonra Vâdîâş’ta (Guadix) kadılık (820/1417), 824 (1421) yılından vefatına kadar da Kurtuba’da (Cordoba) başkadılık görevinde bulundu. Bazı kaynaklarda II. Yûsuf (1391-1392) ve oğlu VII. Muhammed (1392-1408) zamanında bir süre vezirlik yaptığı kaydedilir. İbn Âsım 11 Şevval 829’da (16 Ağustos 1426) Gırnata’da vefat etti.

Eserleri. 1. Tuḥfetü’l-ḥükkâm fî nüketi’l-ʿuḳūd ve’l-aḥkâm (el-Âṣımiyye, Tuḥfetü İbn ʿÂṣım). En meşhur eseri olup İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin er-Risâle’si ve Halîl b. İshak’ın el-Muḫtaṣar’ı ile birlikte Mâlikî mezhebinin el kitapları arasında yer alır. Manzum olarak recez vezniyle telif edilen ve on yedi bab, 109 fasıldan meydana gelen 1698 beyitlik eserde yargılama,

aile, borçlar, şahıs, ceza ve miras hukukuna dair hükümlere yer verilmiştir. İbn Âsım, eserini telif ederken Mâlikî fakihlerinden Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdullah el-Ezdî'nin el-Müfîd li'l-ḥükkâm fîmâ yuʿraḍu lehüm min nevâzili'l-aḥkâm, İbn Ebû Zemenîn'in el-Muḳarrib ve el-Münteḫab fi'l-aḥkâm ve İbnü'l-Kāsım el-Cezîrî'nin el-Maḳṣadü'l-maḥmûd fî telḫîṣi'l-ʿuḳūd adlı eserlerinden faydalanmıştır. Birçok defa basılan kitabın (Fas 1289, 1300, 1317; Cezayir 1882, 1323, 1327; Kahire 1309, 1322, 1327, 1368) O. Houdas ve F. Martel ile (Traité de droit musulman, la Tohfat d'Ebn Acem, Alger [Cezayir]-Paris 1883-1893) L. Bercher (Alger 1958) tarafından Arapça metin neşriyle birlikte yapılan iki ayrı Fransızca tercümesi mevcuttur. Eserin ilk 600 beyti, Zekkāk'ın Mâlikî fıkhına dair Lâmiyye'si ile beraber Bello Muhammed Daura tarafından İngilizce'ye de çevrilmiştir (Zaria 1989).

Tuḥfetü'l-ḥükkâm üzerine pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Ebû Yahyâ İbn Âsım babasının eserine yazdığı Şerḥu Tuḥfeti'l-aḥkâm'da (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 341; Suppl., II, 375; M. Âbid el-Fâsî, I, 451-454) fıkhî meseleleri ele alırken Gırnata ulemâsı tarafından verilen fetvaları da zikretmiştir. Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî'nin el-Behce fî şerḥi't-Tuḥfe (el-Behiyye) (Bulak 1256; Fas 1294, 1304, 1305; Kahire 1305, 1318; Beyrut 1397/1977, 1412/1991) adlı şerhi, yargılama hukuku alanında hâkimlerin başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Tuḥfetü'l-ḥükkâm'ın önemli şerhleri arasında Meyyâre lakabıyla tanınan Muhammed b. Ahmed el-Fâsî'nin el-İtḳān ve'l-iḥkâm fî şerḥi Tuḥfeti'l-aḥkâm (I-II, Fas 1294, 1299; Kahire 1301, 1305, 1306, 1315), İbn Sûde et-Tâvüdî'nin Ḥalyü'l-maʿâṣım (Fas 1293, 1308-1310; Kahire 1304; Beyrut 1412/1991, Tesûlî'nin el-Behce'sinin kenarında), Osman b. Mekkî et-Tevzerî'nin Tavżîḥu'l-aḥkâm (Tunus 1339) ve Muhammed b. Yûsuf el-Kâfî'nin İḥkâmü'l-aḥkâm ʿalâ Tuḥfeti'l-aḥkâm (Tunus 1370/1950; Beyrut 1415/1994) adlı eserlerini de anmak gerekir (diğer şerhleri için bk. Brockelmann, GAL, II, 341; Abdülazîz Binabdullah, s. 85-86). 2. Ḥadâʾiḳu'l-ezâhir fî müstaḥseni'l-ecvibe ve'l-muḍḥikât ve'l-ḥikem ve'l-ems̱âl ve'l-ḥikâyât ve'n-nevâdir. Halk arasında yaygın olan hikâyeler, atasözleri, şiirler, nükteler ve hikmetli sözleri ihtiva eden eser "hadîka" adı verilen altı bölümden meydana gelmektedir (Fas, ts.; nşr. Afîf Abdurrahman, Beyrut 1407/1987; nşr. Ebû Hemmâm Abdüllatîf Abdülhalîm, Beyrut 1413/1992). Eserin kaynakları arasında İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i, Câhiz'in el-Beyân ve't-

tebyîn, el-Buḫalâʾ ve el-Ḥayevân'ı ile Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Aḫbârü'l-ḥamḳā ve'l-muġaffelîn'i yer almaktadır. Ḥadâʾiḳ'in beşinci bölümü M. Marugán Güémez tarafından İspanyolca'ya çevrilerek incelenmiştir (El refranero andalusí de Ibn Âsim al-Garnātī: estudio lingüistico, trancripción, traducción y glosario, Madrid 1994). 3. Murtaḳa'l-vüṣûl ilâ (maʿrifeti) ʿilmi'l-uṣûl. Fıkıh usulüne dair recez vezniyle yazılmış bir eserdir (Fas 1327).

İbn Âsım'ın kaynaklarda adı geçen ve hepsi manzum olan diğer eserleri şunlardır: el-Emelü'l-merḳūb fî ḳırâʾâti Yaʿḳūb, Îżâḥu'l-meʿânî fi'l-ḳırâʾâti's-s̱emânî (fî ḳırâʾati'd-Dânî) Neylü'l-münâ fi'ḫtiṣâri'l-Muvafaḳāt, Mehye (Menbe)ʿu'l-vüṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl, el-Mûcez fi'n-naḥv, Kenzü'l-müfâviż fî ʿilmi'l-ferâʾiż, Îżâḥu'l-ġavâmiż fî ʿilmi'l-ferâʾiż.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbn Âsım, Ḥadâʾiḳu'l-ezâhir (nşr. Ebû Hemmâm Abdüllatîf Abdülhalîm), Beyrut 1413/1992, neşredenin girişi, s. 36-38; Ebû Yahyâ İbn Âsım, Cennetü'r-rıżâʾ fi't-teslîm limâ ḳaddera'llāhu ve ḳażâʾ (nşr. Salâh Cerrâr), Amman 1410/1989, neşredenin girişi, I, 40-43; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 126-127; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-İbtihâc, Trablus 1408/1989, II, 491-493; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 19-22; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 365; Serkîs, Muʿcem, I, 156; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, II, 247; Brockelmann, GAL, II, 341; Suppl., II, 375; Îżâḥu'l-meknûn, I, 127, 155, 157; II, 610; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 429-430; Sarton, Introduction, III/2, s. 1453; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the Britsh Museum, London 1967, II, 213; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 253; Niscolas P. Aghnides, An Introduction to Mohammadan Law and a Bibliography, Lahore 1981, s. 193; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 77, 84-86; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 411-413; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 625-633; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, I,

451-454; M. Abdullah İnân, Nihâyetü’l-Endelüs, Kahire 1408/1987, s. 488-489; Muhammed Binşerîfe, “Nevâzilü Ġırnâṭıyye li’bn ʿÂṣımi’l-İbn”, et-Türâs̱ü’l-ḥaḍâriyyü’l-müşterek beyne İsbânyâ ve’l-Maġrib, Rabat 1412/1992, s. 215-236; Moh. Ben Cheneb, “İbn Âsım”, İA, V/2, s. 702-703; J. Schacht, “Ibn ʿĀṣım”, EI² (İng.), III, 720-721; Muhammed Âsâf Fikret, “İbn ʿÂṣım”, DMBİ, IV, 172; Ahmet Özel, “Fıkıh”, DİA, XIII, 17.

M. Kâmil Yaşaroğlu

İBN ÂSIM, Ebû Yahyâ

(أبو يحيى ابن عاصم)

Ebû Yahyâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Endelüsî el-Gırnâtî (ö. 857/1453'ten sonra)

Mâlikî fakihi, şair ve edip.

Büyük dedelerinden Âsım'a nisbetle İbn Âsım diye tanınmıştır. Babası Ebû Bekir İbn Âsım'ın hapse atıldığı sırada (814/1411) genç yaşta olmasından hareketle

(Cennetü'r-rıżâ˒, II, 203-204) VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında doğduğu söylenebilir. Babası ve amcası (veya babasının amcasının oğlu) Ebû Yahyâ İbn Âsım'dan başka Ebü'l-Hasan İbn Sem'a, Ebû Abdullah el-Mintûrî, Ebü'l-Kāsım İbnü's-Serrâc, Ebû Abdullah el-Beyyânî, Ebû Ca'fer İbn Ebü'l-Kāsım es-Sebtî gibi âlimlerden ders aldı. Yetiştirdiği talebeler arasında Ebû Abdullah İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, Ebû Abdullah İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî gibi âlimler bulunmaktadır.

Nasrîler Sultanı Gālib-Billâh IX. Muhammed'in teveccühüne mazhar olan İbn Âsım babasının ölümünün ardından divan kâtipliğine getirildi (829/1426). Daha sonra sır kâtipliği yaptı, 838 (1434-35) yılında kādılkudâtlığa tayin edildi. Gırnata'daki iç karışıklıklar sebebiyle birkaç defa tahttan uzaklaştırılan Gālib-Billâh'ın diğer yakın adamlarıyla birlikte İbn Âsım da çeşitli sıkıntılara uğradı. Nitekim 849'da (1445) kız kardeşinin oğlu Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Ahmed ile yaptığı mücadelede mağlûp olarak tahtını tekrar kaybeden Gālib-Billâh ile birlikte Mâleka'ya kaçmak zorunda kaldı. Ancak kısa bir süre sonra aralarında bir anlaşma sağlamak üzere yeni sultana elçi sıfatı ile gönderildi. Adını bir yerde Ebü'l-Haccâc (Cennetü'r-rıżâ˒, I, 180), başka bir yerde Müstain-Billâh (a.g.e., II, 65) olarak verdiği bu sultanla Mağrib hükümdarı arasında da elçilik yapan İbn Âsım, iki yıl sonra tekrar tahta geçen Gālib-Billâh'ın hizmetinde önemli görevlerde

bulundu. 852’de (1448) İspanyollar’a karşı kazanılan zafer münasebetiyle kaleme aldığı, içinde bulunulan olumsuz şartları ve bunların sebeplerini açıklayarak cihad ve birliğin önemini vurguladığı beyannâme de bu mevkiini göstermektedir (a.g.e., II, 289-311). Safer 857 (Şubat 1453) tarihli bir menşurla (Makkarî, Ezhârü’r-riyâż, I, 172-179) kādılkudâtlık görevi yanında öğretim ve imam-hatiplikle ilgili işlerin yönetimi de kendisine verilen İbn Âsım’ın, aynı yılın sonunda tahtı ele geçiren Nasrî Hükümdarı Ebû Nasr Sa‘d el-Müstain-Billâh’ın emriyle sultan Gālib-Billâh ve diğer yakınlarıyla birlikte öldürüldüğü tahmin edilmektedir.

Kaynaklarda İbn Âsım’ın çeşitli unvanlar yanında vezirlik rütbesi de elde ettiği belirtilmektedir. Tayin edildiği görevler içinde vezirlik açıkça anılmasa da bazı devletlerde sır kâtipliğinin vezirlikle aynı anlamda kullanıldığı ve hayatı boyunca Gālib-Billâh’ın en yakın adamı ve geniş yetkilere sahip bir yönetici olduğu göz önüne alınırsa bu bilgi doğru kabul edilebilir. İbn Âsım, kadılık görevinde Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in halefi olması, ilmî çalışmalarında onun izinden gitmesi, genelde Endülüs ve özellikle de Gırnata tarihinin kaleme alınmasına selefi gibi önemli katkılarda bulunması sebebiyle İbnü’l-Hatîb es-Sânî lakabıyla anılmıştır.

Bir fıkıh âlimi ve dirayetli bir yönetici olan İbn Âsım aynı zamanda babası gibi edip ve şairdi. Makkarî’nin naklettiği bir kasidesinde lafzî ve mânevî sanatlardan örnekler sergilemektedir. Bu kasidede kırmızı ve yeşil mürekkeple tefrik ettiği kelimeler ayrı ayrı yanyana getirildiğinde iki müstakil kaside ortaya çıkmaktadır. Bu ikisinde de bazı kelimeler yine farklı renklerle ayrılmış olup bunlar ardarda sıralandığında birer müveşşah* çıkmaktadır (bunlar ve şiirlerinden diğer bazı örnekler için bk. Cennetü’r-rıżâ˒, I, 143-155; Makkarî, Ezhârü’r-riyâż, I, 147-157, 179-185; III, 323).

Eserleri. 1. Şerḥu Tuḥfeti’l-ḥükkâm (yazma nüshaları için bk. GAL, II, 341; Suppl., II, 375; Muhammed Âbid el-Fâsî, I, 451-455). Babasının fıkha dair eserinin şerhi olup nazarî bilgilerden başka Gırnata ulemâsının o günkü içtimaî ve iktisadî hayatı yansıtan fetvalarına da yer vermesi bakımından önem taşımaktadır (bazı örnekler ve eserin bu açıdan bir değerlendirmesi için bk. Muhammed Benşerîfe, s. 227-236). Daha sonraki âlimler de İbn Âsım’ın ve ondan naklen diğer âlimlerin fetvalarına eserlerinde yer vermişlerdir (meselâ bk. Venşerîsî, III, 25, 28, 138, 220, 224; V, 200). 2.

Cennetü’r-rıżâ᾿ fi’t-teslîm limâ ḳadderallāhu ve ḳażâ᾿. Endülüs’ün İslâm hâkimiyetinden çıkmaya başladığı bir dönemde müslümanların mâruz kaldığı musibetlerin sebeplerini, bu güçlükleri aşmanın yollarını ve ilâhî takdire rızâ göstermenin önemini konu alan eser, Gırnata’da hüküm süren Nasrîler’in siyasî tarihi için ilk elden bir kaynak olduğu gibi o günkü içtimaî, iktisadî ve kültürel hayatı yansıtması bakımından da büyük öneme sahiptir (bir değerlendirme için bk. Sa‘d Abdullah el-Bişrî, XVII/6 [1417/1996], s. 485-498). Eser Salâh Cerrâr tarafından neşredilmiştir (I-III, Amman 1410/1989). 3. er-Ravżü’l-erîż fî terâcimi ẕevi’s-süyûf ve’l-aḳlâm ve’l-ḳarîż. Nasrîler döneminin yönetici, ulemâ, şair ve ediplerinin biyografisine dair olup Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in el-İḥâṭa fî aḫbâri Ġırnâṭa adlı eserinin zeyli mahiyetindedir. Makkarî’nin Nefḥu’ṭ-ṭîb ve Ezhârü’r-riyâż’ında nakilde bulunduğu eserden bir varak Escurial Library’de kayıtlı bir mecmuada (nr. 1879/5) mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yahyâ İbn Âsım, Cennetü’r-rıżâ᾿ fi’t-teslîm limâ ḳaddera’llāhu ve ḳażâ᾿ (nşr. Salâh Cerrâr), Amman 1410/1989, I, 143-155, 180; II, 65, 203-204, 289-311, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 35-85; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib, Fas 1315, III, 25, 28, 138, 220, 224; V, 200; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1398/1989, II, 537; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 507-510; VI, 146-162; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 50-60, 116, 145-186; III, 310-312, 320-322, 323; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 248-249; Brockelmann, GAL, II, 341; Suppl., II, 375; Îżâḥu’l-meknûn, I, 369; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 199-200; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 277; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü᾿ellifîn, XI, 293; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 580; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1983, s. 86; Muhammed Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, I, 451-455; Muhammed Benşerîfe, “Nevâzilü Ġırnâtiyye li’bn ʿÂṣımi’l-İbn”, et-Türâs̱ü’l-ḥaḍariyyü’l-müşterek beyne İsbânyâ ve’l-Maġrib, Rabat 1993, s. 215-236; Mustafa el-Gadîrî, “Cennetü’r-rıżâ᾿ fi’t-teslîm li-mâ ḳaddera’llāhu ve ḳażâ᾿”, ʿÂlemü’l-kütüb,

XV/1, Riyad 1414/1994, s. 74-77; Sa‘d Abdullah el-Bişrî, “Kitâbü Cenneti’r-rıżâ˒ fi’t-teslîm li-mâ ḳaddera’llāhu ve ḳażâ˒”, a.e., XVII/6 (1417/1996), s. 483-501; Kāmûsü’l-a‘lâm, I, 768; Ḳāmûsü’l-İslâmî, V, 23; Abbas Hüccet Celâlî, “İbn ˓Âṣım, Ebû Yahyâ”, DMBİ, IV, 172-173.

Cengiz Kallek

İBN ASKER el-GASSÂNÎ

(ابن عسكر الغسّانيّ)

Ebû Abdillâh İbn Asker Muhammed b. Alî b. Hıdır el-Gassânî el-Mâlekī (ö. 636/1239)

Mâlikî fakihi.

Endülüs'ün güneyindeki Mâleka (Malaga) şehrinin bir köyünde doğdu. İbnü'l-Ebbâr'ın tahminen 584 (1188) yılında doğduğunu kaydetmesine karşılık (et-Tekmile, I, 349) Zehebî altmış küsur yaşında vefat ettiğini belirtmektedir (Târîḫu'l-İslâm, s. 286). Buna göre anılan tarihten on yıl kadar önce doğmuş olmalıdır. Öğrenimini Mâleka'da tamamladı ve buraya yerleşti. Tahsil maksadıyla seyahat edip etmediği bilinmemekle birlikte hocalarının değişik bölgelere mensup olması seyahat ettiği ihtimalini güçlendirmektedir. Hocaları arasında Ebü'l-Haccâc İbnü'ş-Şeyh, Ebü'l-Kāsım İbn Semecûn, Kādî Ebü'l-Hattâb İbn Vâcib el-Kaysî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali el-Havlânî, Ebû Mûsâ Îsâ b. Süleyman er-Ruaynî, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Abdülvâhid el-Mellâhî, Kādî Ebû Muhammed İbn Havtullah ve Ebû Muhammed İbnü'l-Kurtubî gibi âlimler bulunmaktadır.

Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Mâlekī, İbnü'l-Ebbâr, kız kardeşinin oğlu Ebû Bekir İbn Hamîs, İbn Bekir el-İlbîrî ise talebelerinden bazılarıdır.

Mâleka'da önce Kādî Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan'ın nâibi olarak bir süre görev yapan İbn Asker, 635 (1238) yılında Nasrî Emîri Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr'ın ısrarı üzerine kadı tayin edildi ve 4 Cemâziyelâhir 636 (12 Ocak 1239) tarihinde vefatına kadar bu görevini sürdürdü.

İbn Asker, Muvahhidîler'in en parlak döneminde yaşamış ve bu olumlu gelişmelerden etkilenmiştir. Birçok ilim dalında büyük ve üstün yeteneği olan İbn Asker aynı zamanda bir şairdi. Ancak şiirlerini değerlendirenler didaktik özelliğinin yanı sıra tasannuun bulunduğuna da işaret etmişlerdir.

Eserleri. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Asker'in tefsir, hadis, tarih, siyer, nahiv ve eğitim gibi çeşitli ilim dallarında çok sayıda eser telif ettiğini bildirmişse de bunlardan yalnızca ikisi günümüze ulaşmıştır. 1. el-İkmâl ve'l-itmâm fî ṣılati'l-İʿlâm bi-meḥâsini (mecâlisi)'l-aʿlâm min ehli Mâleḳati'l-kirâm (Maṭlaʿu'l-envâr ve nüzhetü'l-ebṣâr fîmâ iḥtevet ʿaleyhi Mâleḳa mine'r-rüʾesâ ve'l-aʿlâm ve'l-aḫbâr ve taḳyîdü mâ lehüm mine'l-menâḳıb ve'l-âs̱âr). Asbağ b. Ali b. Ebü'l-Abbas'ın zamanımıza kadar gelmeyen el-İʿlâm bi-meḥâsini (mecâlisi)'l-aʿlâm min ehli Mâleḳati'l-kirâm adlı eserinin zeyli olup o döneme ait içtimaî hayatla tarihî olaylara dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ancak İbn Asker bu kitabını tamamlayamadan vefat etmiş, geri kalan bölümlerini talebesi ve kız kardeşinin oğlu Ebû Bekir İbn Hamîs yazmıştır. Eserin Merakeş'te özel bir kütüphanede bir nüshası bulunmaktadır (DMBİ, IV, 299). Lisânüddin İbnü'l-Hatîb el-İḥâṭa'da, Ebü'l-Hasan en-Nübâhî Târîḫu Ḳuḍâti'l-Endelüs'te bu kitaptan çokça nakilde bulunmuşlardır. 2. et-Tekmîl (et-Tekmile) ve'l-itmâm li-Kitâbi't-Taʿrîf ve'l-iʿlâm. Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin et-Taʿrîf ve'l-iʿlâm fîmâ übhime mine'l-esmâʾi ve'l-aʿlâm fi'l-Ḳurʾân (Kahire 1356/1938; Beyrut 1407/1987) adlı eserinin zeyli olup Kur'ân-ı Kerîm'de haklarında âyet nâzil olan kişileri tanıtmak amacıyla kaleme alınmıştır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 519; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 185, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 93; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 526), Riyad Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'nin Usûlü'd-dîn Fakültesi'nde Hüseyin Abdülhâdî Muhammed tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmış (1404/1984), ayrıca Hasan İsmâil Merve tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1418/1997). Muhammed b. Ali el-Belensî, bu iki eseri Ṣılatü'l-cemʿ ve ʿâʾidü (ʿavâʾidü)'t-tez̠yîl li-mevṣûli kitâbeyi'l-İʿlâm ve't-Tekmîl adıyla birleştirmiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 19956, 24441; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 377).

İbn Asker'in kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Erbaʿûne ḥadîs̱en (Müellif bu eserde hadisi aldığı şeyhinin adıyla o hadisi rivayet eden sahâbînin adının aynı olmasına dikkat etmiştir; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in de belirttiğine göre eser, daha önce benzeri telif edilmeyen ve müellifinin hadis ilmindeki vukufunu ortaya koyan bir çalışmadır), Nüzhetü'n-nâẓır fî menâḳıbi ʿAmmâr b. Yâsir, el-Ḫaberü(el-Cüzʾü)'l-

muḫtaṣar fi’s-sülüv ʿan ẕehâbi’l-baṣar, Şifâʾü’l-ʿille fî semti’l-ḳıble, el-Meşreʿu’r-revî fi’z-ziyâdeti ʿalâ Ġarîbeyi’l-Herevî, er-Risâle fi’d-diḫâri’ṣ-ṣabr ve’ftiḫâri’l-ḳaṣr ve’l-ḳabr.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, I, 348-349; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 65-66; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 631-640, s. 285-286; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 172-175; ayrıca bk. I, 83, 410, 416, 435, 465, 467, 471; II, 172, 343, 444, 484; III, 305, 406; IV, 109; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 123, ayrıca bk. s. 82, 94, 101, 109, 113, 114, 116, 118; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 179-180; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 351-352; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 302, 421-422; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 113; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 181-194; Brockelmann, GAL, I, 526; Suppl., I, 734; II, 377; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 170; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 7; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Dımaşk 1404/1984, II, 88-89; Meryem Sâdıkī, “İbn ʿAsker”, DMBİ, IV, 298-299; J. D. Latham, “Ibn ʿAskar”, EI² Suppl. (İng.), s. 381-382.

Hüseyin Abdülhâdî Muhammed

İBN ASKER el-MAĞRİBÎ

(ابن عسكر المغربيّ)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer el-Mağribî eş-Şefşâvenî (ö. 986/1578)

Fıkıh âlimi ve mutasavvıf.

936 (1530) yılında Şefşâven’de doğdu. Burada ve bölgedeki diğer merkezlerde Abdullah b. Muhammed el-Hebtî, Ebü’l-Kāsım İbn Haccû, Ali b. Hârûn el-Matgarî, Abdülvâris b. Abdullah el-Yaslûtî, Yûsuf b. Îsâ el-Fecîcî gibi âlimlerden ders aldı. Şâzeliyye şeyhi olan hocası Hebtî vasıtasıyla Şâzeliyye tarikatına intisap etti. Babasının Şefşâven’de hâkim olan Râşidîler Emîri Muhammed b. Ali b. Râşid tarafından kadılıktan azledilmesi üzerine ailenin emîr ile arası açıldı; bunun üzerine İbn Asker Şefşâven’den ayrılarak küçük bir kasaba olan Kasrülkebîr’e yerleşti. Râşidîler’in tâbi oldukları Sa‘dîler’le münasebetleri bozulunca İbn Asker yeni Sa‘dî Sultanı Gālib-Billâh ile ilişki kurdu; onun tarafından Kasrülkebîr ile çevresine kadı ve müftü tayin edildi (967/1560).

İbn Asker, Şefşâven’de Râşidîler’in hâkimiyetine son verildiği 969 (1562) yılında Fas’ın güney bölgesine ve özellikle Merakeş’e uzun bir seyahat yaptı. Bu seyahati sırasında daha çok tasavvufla ilgilendi. 975’te (1567) Şefşâven’e kadı tayin edildi. Sa‘dî Sultanı Gālib-Billâh’ın vefatından (981/1574) sonra oğlu Muhammed el-Mütevekkil’e bağlılığı devam etti ve onun tarafından kadılara müfettiş tayin edildi. Mütevekkil, amcası Abdülmelik ile giriştiği taht kavgasında mağlûp olup (983/1576) İber yarımadasına sığınınca İbn Asker de onunla birlikte gitti. Daha sonra Mütevekkil Portekiz Kralı Don Sebastian ile birlikte geri dönerek amcası ile mücadeleye girişti. Vâdilmehâzin’de yapılan savaşta bu üç hükümdarla birlikte İbn Asker de öldürüldü (30 Cemâziyelevvel 986/4 Ağustos 1578).

Eserleri. İbn Asker’in bilinen tek eseri, ders aldığı veya herhangi bir şekilde görüşüp faydalandığı hocalarının biyografilerine dair yazdığı Devḥatü’n-

nâşir li-meḥâsini men kâne bi’l-Maġrib min meşâyiḫi’l-ḳarni’l-ʿâşirʾdir. Müellifin hocalarıyla birlikte haklarında bilgi sahibi olduğu başka âlimlerin biyografilerine de yer vermesi, eseri X. (XVI.) yüzyıl Fas ulemâsı ve mutasavvıfları için önemli bir kaynak haline getirmiştir. Diğer bazı eserlerle birlikte bir mecmua içinde (Serkîs, II, 1969) 1309’da (1891) Fas’ta basılan Devḥatü’n-nâşir’i T. H. Weir İngilizce’ye (The Shaikhs of Morocco in the XVIth Century, Edinburg 1904), A. Graulle Fransızca’ya (“Daouhat en Nâchir de Ibn Askar”, Archives marocaines, XIX [1913], s. 1-342) tercüme etmiş, Muhammed Haccî de çeşitli yazma nüshalarına dayanarak tenkitli neşrini yapmıştır (Rabat 1396/1976, 1397/1977). İfrenî’nin (Vefrânî) Ṣafvetü men inteşer min aḫbâri ṣuleḥâʾi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer ve Muhammed b. Tayyib el-Kādirî’nin Neşrü’l-mes̱ânî li-ehli’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer ve’s̱-s̱ânî

adlı eserleri Devḥatü’n-nâşir’in zeyilleri mahiyetindedir. Bazı kaynaklarda İbn Asker’e Dîvânü’ş-şürefâʾ adlı bir eser daha nisbet edilmektedir (İbn Sûde, I, 97).

BİBLİYOGRAFYA

İfrenî, Nüzhetü’l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 75-76; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V, 81-82; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, V, 154-156; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922, s. 231-273; Serkîs, Muʿcem, I, 184; II, 1969; Brockelmann, GAL Suppl., II, 677-678; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 311; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 97, 259; Abdülkādir el-Âfiye, el-Ḥayâtü’s-siyâsiyye ve’l-ictimâʿiyye ve’l-fikriyye bi-Şefşâven ve aḥvâzihâ, Muhammediye 1402/1982, s. 327-329, 333-334, 401-419; G. Deverdun, “Ibn ʿAskar”, EI² (Fr.), III, 743-744; Ali Refîî, “İbn ʿAsker”, DMBİ, IV, 299-300.

Muhammed Razûk

İBN ÂŞİR, Ebü'l-Abbas

(أبو العبّاس ابن عاشر)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Âşir el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 765/1364)

Mağribli mutasavvıf ve âlim.

Endülüs'ün Şemîne (Jimena) şehrinde doğdu. Bazı kaynaklarda babasının adı Muhammed, dedesinin Ömer olarak kaydedilmektedir. Öğrenimini Şemîne'de tamamladıktan sonra Cezîretülhadrâ'ya (Algeciras) giderek ders vermeye başladı; ayrıca tasavvufla da ilgilendi. Cezîretülhadrâ'nın hıristiyanlar tarafından kuşatılması üzerine oradan ayrılıp hacca gitti. Mağrib'e döndüğünde önce Fas'ta, ardından Miknâse'de bir süre oturduktan sonra Selâ'ya geldi. Buradan Ribâtülfeth'e geçerek Şeyh Ebû Abdullah el-Yâbürî'ye intisap etti ve onun halifesi oldu. Şeyhin ölümünden sonra Selâ'nın merkezinde bulunan Şeyh Ebû Zekeriyyâ'nın zâviyesinde ikamet etmeye başladı. Burada başta Cemmâîlî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm adlı hadis kitabı olmak üzere kitap istinsah ederek geçimini sağlayan İbn Âşir'in etrafında geniş bir mürid halkası meydana geldi.

Merînî Sultanı Ebû İnân Fâris, İbn Âşir'i ziyaret etmek için 757'de (1356) Selâ'ya gelmiş, ancak şeyh kendisiyle görüşmeyi kabul etmemiş, bir mektup göndererek tavsiyelerde bulunmuş ve onun gönlünü almıştı. İbn Âşir'in genelde devlet adamlarına karşı bu şekilde davrandığı söylenir. Şerefü'ṭ-ṭâlib müellifi İbn Kunfüz onunla görüşebilmiş olmasını kendisinin büyük bir başarısı olarak değerlendirir.

Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, derslerinde genellikle Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i ile Muhâsibî'nin en-Nesâʾiḫ'ini okutan İbn Âşir'in tarikatının kendisinin de kuvvetle sarıldığı İḥyâʾdaki fikirler doğrultusunda olduğunu söyler (Neylü'l-İbtihâc, s. 43). el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye şârihi İbn Abbâd er-Rundî'nin de aralarında bulunduğu birçok âlimin hocası olan İbn Âşir Selâ'da vefat etti. 1009'da (1600) Selâ'dan geçen Makkarî onun

kabrini ziyaret ettiğini, halk arasında kerâmetlerinin anlatıldığını söyler (Nefḥu'ṭ-ṭîb, VI, 491, 993).

İbn Âşir hakkında Ahmed b. Âşir el-Hâfî (ö. 1163/1750) tarafından yazılan Tuḥfetü'z-zâʾir bi-baʿżı menâḳıbı Sîdî el-Ḥâc Aḥmed b. ʿÂşir adlı menâkıbnâme günümüze ulaşmıştır (EI2, III, 720).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ali ed-Dükkâlî, el-İtḥâfü'l-vecîz: Târîḫu'l-ʿAdveteyn (nşr. Mustafa Bûşa'rek), Selâ 1406/1986, s. 89-91; İbn Kunfüz, Şerefü'ṭ-ṭâlib (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1976, s. 83-84; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 148-149; a.mlf., Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 153; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-İbtihâc, Trablus 1989, s. 43, 96-98; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VI, 491-495, 993; Selâvî, el-İstiḳṣâ, III, 200-201; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 233-234; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, s. 526; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, II, 90-93; Ali Hâmid el-Mâhî, el-Maġrib fî ʿaṣri's-Sulṭân Ebî ʿİnân el-Merînî, Dârülbeyzâ 1986, s. 215-216; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 346-352; A. Faure, "Ibn ʿĀs̲h̲ir", EI² (İng.), III, 719-720; Mes'ûd Celâlî Mukaddem, "İbn ʿÂşir", DMBİ, IV, 169-170.

Rıza Kurtuluş

İBN ÂŞİR el-FÂSÎ

(ابن عاشر الفاسيّ)

Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Ahmed b. Alî b. Âşir el-Endelüsî el-Fâsî el-Ensârî (ö. 1040/1631)

Kıraat ve fıkıh âlimi.

Aslen Endülüslü olup Fas'ta doğdu. Soyu ensara dayanır. Büyük ceddine nisbetle İbn Âşir diye meşhur olmuştur. Fas'ta pek çok hocanın derslerine devam eden İbn Âşir kıraat, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü, kelâm, mantık, edebiyat, riyâziyyât, tıp gibi çeşitli alanlarda kendini yetiştirdi. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Fakīh ve Osman el-Lematî'den kıraat okudu. Kırâat-i seb'ayı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Kefîf, Ebû Abdullah Muhammed Şerîf el-Mürrî gibi âlimlerden; hadis, nahiv ve diğer ilimleri Fas müftüsü Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım el-Kassâr el-Kaysî, amcası Ebü'l-Fazl Kāsım b. Muhammed, amcasının oğlu Cez̠vetü'l-iḳtibâs sahibi Ebü'l-Abbas İbnü'l-Kādî, İbn Azîz diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tücîbî, Ebü'l-Fazl Kāsım b. Muhammed el-Gassânî, Ebû Abdullah Safiyyüddin Muhammed b. Yahyâ el-İzzî gibi hocalardan öğrendi. 1008'de (1600) çıktığı hac yolculuğu esnasında uğradığı yerlerde ve özellikle Mısır'da tanınmış âlimlerden istifade fırsatını buldu. Nitekim İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını Ebû Abdullah Muhammed el-Hannân'a, Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sini Ebü'l-Hasan Ali el-Bütayvî'ye arz yoluyla okudu. Yetiştirdiği öğrenciler arasında bilhassa Meyyâre diye meşhur olan Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Fâsî'nin ismi zikredilir. Fıkıhta Mâlikî mezhebini benimseyen, ibadet hayatına ve nefis terbiyesine önem veren İbn Âşir 3 Zilhicce 1040'ta (3 Temmuz 1631) elli yaşında Fas'ta vefat etti.

Eserleri. İbn Âşir'in çoğu manzum olan başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Mürşidü'l-muʿîn ʿale'ż-żarûrî min ʿulûmi'd-dîn. Mâlikî mezhebine dair bir ilmihal olup 314 beyittir. Üç bölüme ayrılan eserde sırasıyla Eş'arî mezhebine göre akaid, Mâlikî mezhebine göre ibadet ve Cüneyd-i

Bağdâdî'ye göre tasavvuf ve ahlâk konuları işlenmiştir. Öğrencisi Meyyâre bu eseri önce ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn ve'l-mevridi'l-muʿîn adıyla şerhetmiş (Fas 1292; Tunus 1293; Kahire 1305, 1306, 1330) daha sonra da Muḫtaṣarü'd-Dürri'ṡ-ṡemîn ve'l-mevridi'l-muʿîn adıyla kısaltmıştır (Kahire 1301, 1303, 1305; Tunus 1301). Üzerine ayrıca birçok şerh ve hâşiye yazılan (Brockelmann, II, 699-700) el-Mürşidü'l-muʿîn'in çeşitli baskıları yapılmıştır (Fas 1262, 1317; Kahire 1300; ayrıca bk. a.g.e., II, 700). 2. Fetḥu'l-mennân el-mervî bi-Mevridi'ẓ-ẓamʾân. Harrâz'ın resmü'l-mushafa dair Mevridü'ẓ-ẓamʾân adlı eserinin şerhidir. Bazı nüshaları Fas'ta Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 225, 230, 858) ve Temgrût'ta Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye'de (nr. 822, 1724, 1969) bulunmaktadır. 3. el-İʿlân bi-tekmîli Mevridi'ẓ-ẓamʾân. Aynı eser için yazılmış kırk altı beyitlik bir tekmiledir. Yukarıdaki şerhin anılan nüshaları içinde yer aldığı gibi Merakeş'te Hizânetü İbn Yûsuf'ta (nr. 229/4) Zevâʾidü'l-Mevrid adıyla bir nüshası mevcuttur. 4. Tenbîhü'l-ḫullân ʿale'l-iʿlân bi-tekmîli Mevridi'ẓ-ẓamʾân. el-İʿlân'ın şerhi olup Zekeriyyâ Umeyrât'ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1415/1995 [Delîlü'l-ḥayrân'ın sonunda]).

5. Risâle (Urcûze) fî ʿameli'r-rubʿi'l-müceyyeb. Astronomiye dair 130 beyitlik eserin bir nüshası Viyana'da bulunmaktadır (DMBİ, IV, 170). Muhammed b. Ali el-Ağzâvî el-Fâsî tarafından yapılan İtḥâfü'l-mübâşir adlı şerhi basılmıştır (Fas 1317). 6. Manẓûme fi'l-fıḳh. Bir nüshası Rusya Şarkiyat Enstitüsü'ndedir (a.g.e., IV, 170). 7. Şifâ'ü'l-ḳalbi'l-cerîḥ bi-şerḥi Bürdeti'l-medîḥ. 8. Manẓûme fi'l-itbâʿ ve't-tevḳīd (son üç eserin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, II, 700).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, III, 96-98; Meyyâre, Muḫtaṣarü'd-Dürri'ṡ-ṡemîn, Muhammediyye, ts. (Matbaatü'l-Fudâle), s. 5-8, 278; Îżâḥu'l-meknûn, I, 104; II, 467; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 636; Serkîs, Muʿcem, I, 155; II, 1821-1822; Brockelmann, GAL Suppl., II, 350, 699-700; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 323; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 205; M. Âbîd el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Darülbeyzâ 1399/1979, I, 241-242, 248;

II, 525; Muhammed b. Tayyib el-Kādirî, Neşrü'l-meṡânî, Rabat 1402/1982, I, 283-288; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'n-Nâşıriyye, Muhammediyye 1405/1985, s. 63, 108, 127; Sıddîk b. Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994, s. 29, 243; "İbn ʿÂşir", DMBİ, IV, 170.

Muhammed Eroğlu

İBN ÂŞÛR, Muhammed Fâzıl

(ابن عاشور، محمد الفاضل)

Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî (1909-1970)

Tunuslu ilim ve fikir adamı.

2 Şevval 1327'de (17 Ekim 1909) Tunus'ta doğdu. Aslen Faslı olup bir kolu Tunus'a yerleşen ve pek çok âlim yetiştiren Âşûr ailesine mensuptur. Babası ve dedeleri gibi İbn Âşûr lakabıyla anılmıştır. İlk eğitimini Tunus'un önde gelen âlimlerinden olan babası Muhammed Tâhir'den alan İbn Âşûr aile çevresinde cereyan eden ilmî sohbetleri, siyasî tartışmaları ve edebî nükteleri dinleyerek yetişti. Kur'ân-ı Kerîm'i ve Arapça'nın gramerine dair el-Ecrûmiyye ile el-Elfiyye'yi ezberledi. Daha sonra özel hocalardan Fransızca öğrendi. Zeytûne Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarında Fransa'ya gitti (1926). 1930'da Zeytûne'den mezun oldu ve 1932'de bu üniversitede yardımcı öğretim üyesi olarak görevlendirildi. Aynı yıl ikinci derece ve 1935'te birinci derece Mâlikî müderrisi oldu. 1930'da, bir kültür cemiyeti olan Haldûniyye'de adını lakap olarak aldığı Kādî el-Fâzıl üzerine bir konferans verdi. 1931 yılında Kuzey Afrika Talebeleri Kongresi'ne katıldı. Haldûniyye Cemiyeti'nin düzenlediği bu toplantıda Tunus'un Zeytûne, Fas'ın Karaviyyîn üniversitelerindeki öğretimin ıslahına dikkat çekerek Arapça öğretiminin yeniden düzenlenmesi gerektiğini vurguladı.

1938'de Tunus millî hareketine karşı sömürgeci güçlerin saldırısı sırasında hayatını kaybeden birçok Tunuslu'nun anısına emperyalizme meydan okuyan bir şiir yazdı. II. Dünya Savaşı yıllarında edebî ve ilmî çalışmalarına bir süre ara verdi. 1943'te Süreyyâ dergisinde hicrî XIV. yüzyılda yaşayan Tunuslu meşhur şahsiyetlerin biyografilerini yazdı. el-Mebâḥiṡ dergisinde de İbn Haldûn'la ilgili yazıları yayımlandı (1944). Babasının ikinci defa Zeytûne Üniversitesi rektörlüğüne dönüp başlattığı ıslahat programlarını devam ettirdiği sırada Haldûniyye Cemiyeti başkanlığına getirildi (1945). İslâm âlemini eski itibarına kavuşturma

gayretlerine katkıda bulunmak amacıyla İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nü kurdu. Bu enstitüde konferanslar verdi. el-Hizbü'l-hürrü'd-düstûrî'nin 1946 yılında yapılan kongresine Tunus'un tam bağımsızlığa kavuşmasını, Arap Birliği'ne ve Birleşmiş Milletler'e katılmasını isteyen bir bildiri sundu. Bunun üzerine devletin iç ve dış güvenliğini tehlikeye soktuğu gerekçesiyle birçok kişiyle birlikte tutuklandıysa da bir hafta sonra serbest bırakıldı. 1951 yılında tarihçi Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ve babası ile birlikte İstanbul'da toplanan XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne, daha sonra da çeşitli tarihlerde Paris, Küveyt, Şam gibi merkezlerde yapılan milletlerarası ilmî kongre ve toplantılara katıldı. 1953'te Mâlikî müftüsü, 1961'te Şeriat ve Usûlüddin Fakültesi dekanı, ardından Tunus müftüsü oldu. 1 Nisan 1970'te vefat etti; cenaze namazını babası kıldırdı.

İslâm birliği ve müslümanların Batı emperyalizmi karşısında uyanıp direnmeleri konusunda Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgānî ile aynı paralelde hareket eden İbn Âşûr birçok bakımdan Mehmed Âkif Ersoy'u hatırlatır. Dinin topluma dinamizm kazandıran en büyük güç kaynağı olduğunu, etkili ve uygun bir metotla anlatılması halinde toplum hayatına düzen vereceğini, bunun da ancak ictihad faaliyetlerinde bulunmakla gerçekleşeceğini söylemiş, bundan dolayı ictihad kapısının açık tutulması gerektiğini savunmuştur.

İbn Âşûr'a göre tek bir kaynaktan çıktığı için dinin mahiyetinde bölünme ve ihtilâf söz konusu olamaz. Bu bakımdan din felsefî teorilerden farklılık arzeder. Dinî konulardaki ihtilâfların sebebi dinin özünde olmayan bazı şeylerin sonradan dine karıştırılmasıdır. İslâm'ı etkili bir metotla anlatma konusunda da bazı düşünceler ortaya koyan İbn Âşûr, asıl meselenin insanları İslâmiyet'e davet ederken gerçekçi metodu bulabilmek olduğunu söyler. İslâm insanı düşünmeye çağırmaktadır. İslâm'ın ruhu tefekkür ve istidlâl, malzemesi ise bütün ilimlerdir. Her ilmin usul ve metoduna göre ondan faydalanmak gerekir. Pozitif ilimlerle naklî ilimler arasında kopukluk ve âhenksizlik değil aksine sıkı bir bağ vardır. Bu gerçeğin anlaşılması halinde din-dünya, fikir-inanç, düşünce-pratik arasındaki fark ortadan kalkacak, din-ilim uyuşmazlığı vehmi de son bulacaktır (Muhtâr b. Ahmed Ammâr, s. 151 vd.).

Öte yandan İbn Âşûr Batı hukukunun İslâm hukukundan etkilendiğini, Batı

hukuk kitaplarında yer alan birçok terimin fıkıh mezheplerinin ortak terimleri olduğunu ileri sürmüş, bu konudaki görüşlerini Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin otuz dördüncü toplantısında sunduğu “Mâlikî Mezhebinde Fıkıh Istılahları” başlığını taşıyan ve mezheplere ait terimlerin doğuşu, gelişmesi ve mezhepler arasındaki farklı ictihadların sebepleri üzerinde duran tebliğinde açıklamıştır. Ayrıca Avrupa'da bilim ve tekniğin gelişmesinin İslâm dünyasındaki etkilerine de dikkat çekmiş, bazı ıslahat hareketlerinin müslümanların gözünü açtığını, artık İslâm'ın hayata hâkim olması için fikrî zeminin hazır olduğunu, bu yolda Kur'an'dan ve onun tefsirlerinden ilham almak gerektiğini özellikle belirtmiş, örnek olarak da el-Menâr tefsirini göstermiştir.

Eserleri. 1. el-Ḳāḍî el-Fâżıl (Tunus 1930). Haldûniyye Cemiyeti'nde verdiği konferansın metnidir. 2. Filisṭîn el-vaṭanü'l-ḳavmî li'l-ʿArab (Tunus 1367/1948). 3. el-Ḥareketü'l-edebiyye ve'l-fikriyye fî Tûnis (Kahire 1956; Tunus 1972). Müellifin sekiz konferansının metinlerini ihtiva etmektedir. 4. Erkânü nehḍati'l-edebiyye bi-Tûnis (Tunus 1965). Tunus'ta XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında gözlenen edebiyat ve fikir hareketleriyle belli başlı şahsiyetlerine dairdir. 5. Aʿlâmü'l-fikri'l-İslâmî fî târîẖi'l-Maġribi'l-ʿArabî (Tunus 1965). 6. et-Tefsîr ve ricâlüh (Tunus 1966). Tefsir ilminin doğuşu, önemli tefsir kitapları, müfessirlerin vasıfları, bilhassa Âlûsî, Cemâleddîn-i Efgānî ve faaliyetleri, Muhammed Abduh

ve el-Menâr tefsiri gibi konuları ihtiva eden eser İsmail Cerrahoğlu tarafından Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi'nde geniş şekilde tanıtılmıştır (XVI [1986], s. 203-211). 7. el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye ev mesʾeletü't-teḳārub beyne'l-müslimîn (Tunus 1966). 8. et-Teḳaşşüf fi'l-İslâm (Tunus 1968 [konferans]). 9. Mevḳıfü'd-dîn mine'l-ʿilm ve'l-aẖlâḳ (Tunus 1968 [konferans]). 10. Terâcimü'l-aʿlâm (Tunus 1970). Eserde Tunuslu bazı âlimlerin hayatı anlatılmaktadır. 11. Dirâsât İslâmiyye min vaḥyi leyleti'l-ḳadr (Tunus 1971 [konferans]). 12. el-Muḥâḍaratü'l-Maġribiyyât (Tunus 1974). Çeşitli konularla ilgili yedi konferans ihtiva etmektedir. İbn Âşûr ayrıca Ebû Ali el-Kālî'nin Kitâbü Efʿal'ini neşre hazırlamış, eser ölümünden sonra yayımlanmıştır (Tunus 1972).

BİBLİYOGRAFYA

Zeki Velidî Togan, XXII. Müsteşrikler Kongresi, İstanbul 1953, s. 7; İbrâhim Medkûr, Maʿa'l-Ḫâlidîn, Kahire 1401/1981, s. 150-156; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 310-314; Muhtâr b. Ahmed Ammâr, Muḥammed el-Fâżıl İbn ʿÂşûr: ḥayâtühû ve es̠eruhü'l-fikrî, Tunus 1985, s. 19, 26, 54 vd., 151 vd.; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 258-259; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâm Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 349-354; Muhammed ed-Desûkī, "Muḥammed el-Fâżıl İbn ʿÂşûr", ME, XLII/5, Kahire 1970, s. 401-406; İsmail Cerrahoğlu, "Muḥammed Fādıl İbn ʿÂşūr, et-Tefsîr ve ricâlüh", AÜİFD, XVI (1986), s. 203-211; M. Talbi, "Ibn ʿĀs̲h̲ūr", EI² (İng.), III, 720; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 18-19.

Ahmet Coşkun

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir

(ابن عاشور، محمد الطاهر)

Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkādir b. Muhammed b. Âşûr (ö. 1284/1868)

Tunuslu müftü, edip ve şair.

1230'da (1815) Tunus'ta doğdu. İslâmî ilimler alanında önemli şahsiyetler yetiştiren İbn Âşûr ailesine mensuptur. Ailenin bilinen en eski atası olan ve Fas'ın Merakeş şehrinde bulunan İdrîsîler'in soyundan gelen Âşûr 1030 (1621) yılında Endülüs'ten Fas'a göç etti. Burada Selâ şehrine yerleşen Âşûr'un oğlu Muhammed, 1055'te (1645) göç ettiği Tunus'ta ailenin birçok ilim adamı yetiştiren kolunu teşkil etti.

İbn Âşûr, küçük yaşta babasını kaybedince büyük kardeşi Şeyh Muhammed Hamde'nin himayesinde büyüdü. Zeytûne Medresesi'nde yüksek tahsilini tamamladıktan sonra (1259/1843) aynı medreseye müderris olarak tayin edildi (1262/1846). Nahiv, belâgat, fıkıh usulü, hadis ve Fars edebiyatı üzerine verdiği dersler öğrenciler arasında büyük ilgi uyandırdı. 1267'de (1851) Tunus Valisi Ahmed Paşa tarafından kādılkudât seçildi. Hukuk bilgisinden ve kanunları uygulamada gösterdiği hassasiyetten dolayı mahallî yönetimlerden destek ve takdir gördü. Vali Muhammed Sâdık Paşa zamanında 1277'de (1860-61) Mâlikî müftüsü tayin edildi. Aynı yıl müdürlüğüne getirildiği Evkaf İdaresi'nde vakıfların ıslahına çalıştı ve beytülmâle nezaret etti. 15 Şevval 1277'de (26 Nisan 1861) açılan el-Meclisü'l-ekber'e başkan yardımcısı seçildi. Valinin danışma meclisi olan el-Meclisü'l-hâss'ın da üyesi olan İbn Âşûr daha sonra nakîbüleşraflık görevini üstlendi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Vezir Muhammed Azîz Bû Attûr, Vezir Yûsuf Caît, Şeyhülislâm Ahmed İbn Hâce, dil âlimi Sâlim Bû Hâcib, Şeyhülislâm Mahmûd b. Hâce, müftü Muhammed en-Neccâr, tarihçi Muhammed Bayram el-Hâmis, Şeyhülislâm Ahmed Küreyyim ve müftü Hüseyin b. Hüseyin sayılabilir. Öğrencilerine karşı bir hâmi ve bir arkadaş gibi davranan İbn Âşûr onlara tefekkür ve eleştiri mantığı

kazandırmaya çalıştı. Servetinin çoğunu satın aldığı kitaplara harcadı. İbn Âşûr, 21 Zilhicce 1284'te (14 Nisan 1868) Tunus'ta vefat etti. Dedesi Muhammed Şâzelî b. Âşûr'un zâviyesinde Sîdî Ali ez-Zevâvî hazîresine defnedildi. Şeyh Kābâdû onun için bir mersiye yazmıştır.

Geleneksel anlayış doğrultusunda dil ve fıkıhla ilgili birçok esere şerh, hâşiye ve ta'lik yazdığı için daha ziyade dilci ve hukukçu olarak tanınan İbn Âşûr geniş edebiyat kültürü olan bir yazar, iyi bir şair ve hatiptir. İbn Sehl'in müveşşahına nazîre olarak yazdığı müveşşahı çok beğenilmiştir. Muhammed es-Senûsî tarafından derlenmiş bir kısım şiirlerini ihtiva eden mecmuanın bir nüshası Tunus el-Medresetü'l-Haldûniyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (DMBİ, IV, 172).

Eserleri. 1. Hediyyetü'l-erîb ilâ aṣdaḳi'l-ḥabîb (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ḳatri'n-nedâ) (Kahire 1296/1877). İbn Hişâm en-Nahvî'nin Ḳaṭrü'n-nedâ ve bellü'ṣ-ṣadâ adlı nahve dair eserine yine kendisinin yazdığı şerhe hâşiye olup 1958'deki Tunus millî eğitim reformuna kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. 2. Şifâʾü'l-ḳalbi'l-cerîḥ bi-Şerḥi Bürdeti'l-medîḥ (Kahire 1296/1877). Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sine İbn Merzûk el-Hatîb tarafından yazılan şerhin ihtisarıdır. 3. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti İbn Saʿd el-Ḥacerî ʿalâ Şerḥi'l-Üşmûnî ʿale'l-Elfiyye. Müellifin öğrencisi Ahmed Küreyyim tarafından derlenmiştir. 4. Teḳārir ʿalâ Ḥâşiyeti'ṣ-Ṣabbân ʿalâ Şerḥi'l-Üşmûnî ʿale'l-Elfiyye. Tamamlanmamış bir eserdir. 5. el-Ġays̱ü'l-İfrîḳī (Ḥâşiye ʿale's-Siyâlkûtî ʿale'l-Muṭavvel). Hatîb el-Kazvînî'nin et-Telḫîṣ'ine Teftâzânî tarafından yazılan el-Muṭavvel adlı şerhe Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin yazdığı hâşiyeye hâşiyedir. Tamamlanmamış olan eserin bir nüshası Tunus Zeytûne Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 6. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ʿİṣâm li-Risâleti'l-beyân. Ebü'l-Kāsım es-Semerkandî'nin el-İstiʿâre adlı risâlesine İsâmüddin el-İsferâyînî tarafından yazılan şerhe hâşiyedir. 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḥallî li-Cemʿi'l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿine Celâleddin el-Mahallî tarafından yazılan şerhe hâşiye olup tamamlanmamıştır. 8. Künnâşe. Bazı fıkhî konularla ilgili notlar olup torunu Muhammed Tâhir b. Âşûr'un kütüphanesinde (Tunus) bir nüshası bulunmaktadır. 9. et-Taʿlîḳāt. Müellifin Ṣaḥîḥ-i Müslim'e dair açıklamalar mahiyetindeki notlarından ibarettir (bu eserler için bk. Muhammed Mahfûz, III, 303; DMBİ, IV, 172).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'd-Diyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Tunus 1966, VIII, 135-136, 165-167, 243, 283, 394; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 392; Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Tûnis ve Câmiʿu'z-Zeytûne (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1971, s. 108-111; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, 1391, III, 300-303; Muhammed en-Neyfer, ʿUnvânü'l-erîb, Beyrut 1996, II, 898-905; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 18-19; M. Talbi, "Ibn ʿĀsẖūr", EI² (Fr.), III, 742-743; Ali Refîî, "İbn ʿÂşûr", DMBİ, IV, 171-172.

Atilla Çetin

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir

(ابن عاشور، محمد الطاهر)

Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973)

Tunuslu ilim ve fikir adamı, müfessir, fakih, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Tunus'ta doğdu. Fas asıllı olup gittikleri Endülüs'ten göç ederek Selâ'ya (Fas), daha sonra bir kolu Tunus'a yerleşen Âşûr ailesine mensup olduğundan dedeleri gibi İbn Âşûr lakabıyla anıldı. Yetişmesinde,

Cem'iyyetü'l-evkāf reisi olan babası Muhammed b. Muhammed Tâhir ile anne tarafından dedesi olan başbakan Muhammed el-Azîz Bû Attûr'un ayrı bir yeri vardır. İlk öğrenimini Muhammed Bû Attûr'un gözetimi altında tamamladı; 1892'de bir orta ve yüksek öğretim kurumu olan Zeytûne Camii'ne girdi. Zekâsı ve üstün kabiliyetiyle dikkati çektiği için kendisine özel bir program uygulandı. Önce Şeyh Sâlih eş-Şerîf'in derslerine devam etti. Daha sonra Şeyh Sâlim Bû Hâcib'den Kastallânî'nin İrşâdü's-sârî'sini, İbnü'ş-Şeyh diye bilinen Ömer b. Ahmed'den Beyzâvî'nin Envârü't-Tenzîl'ini, Muhammed b. Neccâr'dan kelâma dair el-Mevâḳıf'ı okudu. İbrâhim el-Mârginî, Muhammed b. Yûsuf, Muhammed en-Nahlî, Mahmûd İbnü'l-Hôca gibi daha pek çok âlimin derslerine devam etti. 1899'da tamamladığı yüksek öğrenimi esnasında Fransızca öğrendi. 1903 yılında Zeytûne Üniversitesi'nde ikinci derece öğretim elemanı kadrosuna tayin edildi. O sırada Tunus'a gelen Muhammed Abduh'un konferans ve sohbetlerine katıldı. Alışverişte muhayyerlik konusunda yaptığı çalışmayı tamamlayarak aynı üniversitede birinci derece kadroda öğretim üyesi oldu (1905). Bundan sonra da önde gelen âlimlerden ders okumayı sürdürdü ve icâzetler aldı. Üniversitede daha çok Arap dili ve edebiyatı, fıkıh usulü, hukuk felsefesi (makāsıdü'ş-şerîa), hadis ve tefsir okuttu. Ayrıca Sâdıkıyye Medresesi'nde 1905-1932 yılları arasında fâsılalı olarak on altı yıl kadar hocalık yaptı. Bu arada oğlu Muhammed Fâzıl ve Cezayirli Abdülhamîd b. Bâdîs gibi pek çok öğrenci yetiştirdi. Zeytûne Üniversitesi öğretim

üyeliğine tayin edildikten bir yıl sonra aynı üniversitenin eğitim ve öğretiminden sorumlu heyette hükümet temsilcisi oldu. 1908'de Tunus Millî Eğitim programlarının ıslah edilmesi için kurulan komisyonun üyeliğine, 1911'de Yüksek Vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu üyeliklerine getirildi. Üniversite reformu için çeşitli tarihlerde (1910, 1924, 1933) kurulan komisyonlarda çalıştı; ıslahatçı fikirleriyle yeni düzenlemelerin yolunu açtı.

İbn Âşûr, üniversitedeki görevi ve akademik faaliyetleri yanında 1913'ten itibaren on yıl Mâlikî kadılığı yaptı. 1924'te Meclisi Şer'î'de Mâlikî müftüsü ve başmüftü vekili, üç yıl sonra da başmüftü oldu; aynı zamanda Zeytûne Üniversitesi'nin eğitim ve öğretiminden sorumlu dört kişiden oluşan ilmî kurulun da üyeliğine getirildi. Osmanlılar'ın Tunus'u fethinden itibaren şeyhülislâmlık makamına Hanefî başmüftü tayin etme geleneğine 1932'de son verilmesi üzerine ilk Mâlikî şeyhülislâmı oldu. Aynı yıl Zeytûne Üniversitesi'ne rektör tayin edildi. Üniversitede yapmak istediği yeniliklere karşı çıkanların başlattığı öğrenci hareketleri yüzünden bir yıl sonra rektörlükten alındıysa da 1945'te aynı göreve yeniden getirildi ve 1952'ye kadar bu görevde kaldı. Ülkede cereyan eden siyasî olaylar ve bunların üniversite çevresindeki etkileriyle baş gösteren kargaşa ve huzursuzluğa rağmen reform faaliyetlerinden tâviz vermediği için ikinci defa rektörlük görevine son verildiyse de 1956'da üçüncü defa rektörlüğe getirildi. Aynı projeyi uygulamaya devam ederek 1960 yılına kadar görevini sürdürdü.

1950'de Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye, 1955'te Şam el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye üye seçilen İbn Âşûr, Küveyt Vezâretü'ş-şuûni'l-İslâmiyye tarafından hazırlanan el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyye'nin telif çalışmalarına katıldı. 1951'de İstanbul'da yapılan milletlerarası müsteşrikler kongresinde bulundu. Hac farîzasını ifa ettikten sonra çeşitli İslâm ülkelerine ve Avrupa'ya seyahatler yaptı. 1968'de arkadaşı Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ile birlikte en yüksek seviyede kültür liyakat nişanı aldı. İslâmî konulardaki başarılarından dolayı 1972 ve 1973 yıllarında Tunus cumhurbaşkanlığı tarafından ödüllendirildi. Hayatı boyunca ilmî çalışmalarını, fikrî mücadeleleri ve faaliyetlerini aralıksız sürdüren İbn Âşûr 12 Ağustos 1973'te başşehir Tunus'ta vefat etti ve Zellâc Mezarlığı'na defnedildi.

İbn Âşûr, ilmî ehliyeti yanında düşünceleriyle de dikkat çekmiş, çalışmalarını Kur'an ve Sünnet'in anlaşılması ve müslümanların çeşitli meselelerinin çözümü üzerinde yoğunlaştırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî tefsirini benimseyenler arasında yer almış, Kur'an'ın her çağda muhataplarının kültür ve anlayış seviyelerine uygun düşen bir üslûba sahip olduğuna inanmıştı (Tefsîrü't-taḥrîr ve't-tenvîr, I, 44-45). Kur'ân-ı Kerîm'in, hitaplarında çoğunluğu ümmî olan Araplar'ı ve onların anlayış seviyelerini esas aldığını, dolayısıyla sonradan ortaya çıkan ilimleri ona izâfe etmenin yanlış olacağını iddia eden Şâtıbî'yi (ö. 790/1388) eleştirmiştir. İbn Âşûr'a göre Kur'an, Araplar'ın ümmîliğini onaylamak için değil onların seviyelerini yükseltmek için gelmiş sonsuz bir mûcizedir; onda, her çağdaki ilmî inkişafların kazandırdığı anlayışlara uygun bilgilerin bulunması tabiidir. Her devrin ve her toplumun insanları ondan nasibini almalıdır. Engin ve derin mânaları çok özlü olarak ifade etmesi ve günü gelince bunların daha iyi anlaşılır olması Kur'an'ın bir başka mûcizevî yönünü teşkil eder (a.g.e., a.y.).

Onun ısrarla üzerinde durduğu hususlardan biri de dinin hükümlerinde gözetilen ana gayeler ve hikmetler şeklinde özetlenebilecek olan makāsıdü'ş-şerîa konusudur. Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye adlı eseriyle Şâtıbî'den yaklaşık altı asır sonra bu konuya tekrar dikkat çeken İbn Âşûr, gerek Kur'an ve Sünnet lafızlarının (nas) anlaşılmasında ve olaylara uygulanmasında gerekse hakkında nas bulunmayan durumlarla ilgili hükümlere ulaşmada makāsıd ilmine ayrı bir önem atfeder. Şâriin hükümleri sevkederken gözettiği ana gayeler ve hikmetler bilinmediği takdirde nasları anlama, yorumlama ve ictihad faaliyetinin eksik olacağını belirtir. Onun anılan eseri bu önemi vurgulamayı, Uṣûlü'n-niẓâmi'l-ictimâʿî fi'l-İslâm adlı eseri de aynı bakış açısını içtimaî hayatı düzenleme ve ıslah etme projesinde bir metot olarak uygulamayı amaçlar. İbn Âşûr, şâriin hükümleri koyarken belli amaçlar gözettiği noktasından hareketle Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının da hukukî gayeleri açısından bazı ayırımlara tâbi tutulması gereğinden söz eder; dinin taabbüdî nitelikteki hükümlerinin öylece korunması, muâmelât alanında taabbüdîlik sınırının en aza indirilmesi gerektiği üzerinde durur. Muâmelâtla ilgili hükümlerde ta'lîlin yapılmayışının ve hukukun ana gayesinin göz ardı edilmesinin içtimaî hayatı sıkıntıya düşüreceğine inanır (Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-

İslâmiyye, s. 13-14, 22-23, 44-47).

İbn Âşûr'a göre fıkıh usulü, kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce tedvin edilen fürûa ait hükümleri teyit ve temellendirmeyi, şâriin lafızlarını ve bu lafızların niteliklerini dil ve mantık kurallarına ağırlık

vererek açıklamayı konu edindiğinden şer'î hükümlerin hikmetlerini ve hukukun ana gayelerini izah etmeyi amaçlayan makāsıd ilmine ayrıca ihtiyaç vardır. Klasik fıkıh usulü kitapları makāsıd ilmine çok az yer verir ve hukukun hikmet ve gayesini anlamada yetersiz kalır. Öte yandan fakihlerin istidlâl ve ta'lîlleri usul kaidelerini örneklendirmede, hukuk mantığını ve cedel tekniğini geliştirmede yardımcı olabilirse de özellikle muâmelât alanında hukukun amaçlarını araştıranlar ve içtimaî ıslahat projeleri üretenler açısından yararlı olmayabilir (a.g.e., s. 5-9).

İbn Âşûr makāsıd konusuna, İzzeddin İbn Abdüsselâm ve Şehâbeddin el-Karâfî gibi az sayıda ilim adamının eğildiğini hatırlattıktan sonra bu konuda sadece Şâtıbî'nin müstakil bir eser ortaya koyduğunu, onun da gereksiz açıklamalarla sözü uzatıp bazı meseleleri birbirine karıştırdığını ve bir kısım mühim gayeleri dikkatten kaçırdığını, bu yüzden hedeflenen amacın gerçekleşmemiş olduğunu söyler. Şâtıbî'nin bu konudaki ciddi katkılarını ve kendisinin onu izlediğini inkâr etmemekle beraber onun yaptıklarını nakletme veya özetleme gibi bir yol da tutmayacağına dikkat çekerek kendi çalışmasının bu alanda yenilik getirme hedefini vurgular. Gerçekten de İbn Âşûr'un Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye'yi üç bölüme ayırıp ilk bölümde hukukta gaye probleminin önemine ve hükümlerin gayelerini belirleme çalışmalarının metodolojisiyle ilgili bazı temel meselelere dikkat çekmesi, ikinci bölümde hukukî düzenlemelerin tamamına veya büyük çoğunluğuna hâkim olan amaçları, üçüncü bölümde de belli başlı hukuk dallarında ön plana çıkan hedefleri ayrı ayrı ele alması, bu alanda sistematik çalışma yapmak isteyenler için ufuk açıcı bir plan sağlamıştır. Ancak bu alandaki çalışmaların can damarı sayılabilecek olan "hükümlerin gayelerini belirleme metotları"nı özel bir başlık altında incelemesine rağmen (a.g.e., s. 19-23) bu konuda sağlam kriterler geliştirebildiğini söylemek kolay olmadığı gibi faydalandığı birçok örneğin hararetle savunduğu kesin veya kesine yakın ilkeler ortaya konulması çabalarının karakteriyle bağdaştırılamaz nitelikte olduğu görülür. İbn Âşûr'un da konuyu selefleri

olan Şâtıbî, Necmeddin et-Tûfî, İbn Abdüsselâm gibi ilke bazında ele aldığı ve lafızcı yoruma bu üslûpta bir eleştiri getirdiği, makāsıd konusunda genel tesbit ve kategorik ifadelerle yetindiği, ayrıntıya inip ilkelerin örneklendirilmesine geçtiğinde de (a.g.e., s. 143-207) fıkhın klasik doktrin ve kurumlarını merkeze alıp bunlara makāsıd ve hikmet açısından bazı açıklamalar getirmekle yetindiği görülür (geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İsmâil el-Hasenî, s. 129-225, 439-442).

Gerek eserlerinde gerekse çeşitli vesilelerle yaptığı ilmî ve fikrî mahiyetteki konuşmalarında İslâm'ın insan fıtratına en uygun din olduğunu, getirdiği tevhid akîdesi, toplum düzeni ve yüce ahlâk kurallarıyla kıyamete kadar ideal din olma özelliğini devam ettireceğini anlatan İbn Âşûr, gerçek bir İslâm toplumunun ahlâkî temellere dayandığından söz ederek ferdin yetişmesi, ahlâkî üstünlükleri, hak ve sorumlulukları üzerinde durmuş ve ancak böyle fertlerden meydana gelen bir toplumun devlet olma liyakatini kazanacağını ifade etmiştir. Ona göre müslüman olmak için Allah'ın birliğine ve sıfatlarına iman etmek ve O'na karşı gelmekten sakınmak (takvâ) yeterlidir. Bu çerçeveyi korumak kaydıyla müslümanlar inançlarında hürdür. Selefî, Eş'arî, Mâtürîdî, Mu'tezilî, Hâricî, Zeydî, İmâmî... hepsi -bazıları hatalı da olsa-müslümandır. İslâm birliğini de bu anlayış temin eder (Uṣûlü'n-niẓâmi'l-ictimâʿî fi'l-İslâm, s. 172). Öte yandan İbn Âşûr, İslâm'ın yönetim biçiminin kendi kurallarına göre oluşan bir demokrasi, yani demokrasinin özel bir şekli olduğunu öne sürer (a.g.e., s. 213).

Genç yaşından itibaren Tunus'un meseleleriyle ilgilenmeye başlayan İbn Âşûr öncelikle eğitim ve öğretimin ıslah edilmesi, adalet ve yargı işlerinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünmüş, Zeytûne Üniversitesi'nin eğitim öğretim işlerinden sorumlu heyetinde görevlendirildiğinde ilk işi bu alandaki düşüncelerini bir rapor halinde hükümete sunmak olmuştur. Bu raporda yer alan tekliflerin bir kısmı hemen uygulamaya konuldu. Daha sonra eğitim öğretim programlarının ıslahı için kurulan komisyonda üye iken de ikinci bir rapor hazırlayarak önce ilk öğretimin ıslah edilmesini ve bu maksatla Kayrevan, Sûse, Sefâkus, Tevzer, Kafsa gibi beş ayrı şehirde İslâmî eğitim veren ilköğretim okulları açılmasını önerdi. Ayrıca Zeytûne Üniversitesi'nin klasik ilimlerini de yeni bir anlayışla ele aldı; ders programlarına Arapça dil bilgisi, fizik, kimya ve cebir derslerini ilâve etti.

Tunus’un dış dünya ile irtibatını sağlayarak millî ve mânevî değerleri korumak şartıyla eğitimi modern bir yapıya kavuşturmak istedi. Tunus bağımsızlığına kavuştuktan sonra (1956) üçüncü defa Zeytûne’nin rektörü olduğunda da üniversite eğitiminin iyileştirilmesi yönünde çabalarını sürdürdü; ülkenin yargı ve adalet işlerinin ıslahında önemli katkıları oldu.

Mücadeleci bir kişiliğe sahip olan İbn Âşûr, ülkenin bağımsızlığa kavuşması ve kalkınması yönünde önemli gayretler gösterdi. Tunus’un ve diğer birçok İslâm ülkesinin yıllarca Batılı devletlerin işgali altında kalması ve işgalci güçlerin bu ülkelerde yaptığı tahribat onu derinden etkilemişti. Emperyalizmin her çeşidine karşı amansız bir mücadeleye girerek kendisi gibi düşünen diğer vatanperverlerle birlikte ön saflarda yer aldı; ülkede ve ülke dışında çeşitli faaliyetlerde bulundu. İbn Âşûr ilim, fikir, hareket ve mücadele adamı; mücahid ve müceddid bir âlim olmanın yanında tevazu, sabır, metanet, himmet, zühd ve takvâ gibi ahlâkî güzellikleri de nefsinde taşıyan bir şahsiyete sahipti.

Eserleri. İbn Âşûr’un tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap dili ve edebiyatına dair telif, şerh ve hâşiye türünde kırka yakın eseri olup yayımlanmış eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*. Otuz cilt halinde yayımlanan eserde (Tunus 1978, 1984), çeşitli tefsir meselelerinin ele alındığı 130 sayfalık bir mukaddimeden sonra mushaftaki sıraya göre âyetler tefsir edilmiş, belâgat nükteleri açıklanmış, önceki müfessirlerin işaret etmedikleri bazı hususlara yer verilerek hem klasik hem de çağdaş anlayış ortaya konulmaya çalışılmıştır. 2. Keşfü’l-muġaṭṭâ fi’l-meʿânî ve’l-elfâẓı’l-vâḳıʿati fi’l-Muvaṭṭaʾ (Tunus 1975; Cezayir 1975). İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserinin şerhidir. 3. en-Naẓarü’l-fesîḥ ʿinde maḍâʾiḳı’l-enẓâri fi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (Tunus 1979; Libya 1979). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de izaha muhtaç gördüğü bazı konu ve kavramları açıkladığı bir eserdir. 4. Uṣûlü’n-niẓâmi’l-ictimâʿî fi’l-İslâm (Tunus 1964, 1977, 1985, 1989; Cezayir 1977). İki bölümden meydana gelen eserde telif sebebinin anlatıldığı uzun bir girişten sonra birinci bölümde fertlerin ıslahı konusu ele alınmış; inancın, düşüncenin ve amellerin düzeltilmesi, ilmî çalışma, kadınların toplumdaki yeri gibi konular işlenmiştir. İkinci bölümde toplumun ıslahı, İslâm birliği ve kardeşliği, siyasî sistem gibi konular üzerinde durulmuştur. 5. Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye (Tunus 1945-

1946, 1978; Cezayir 1985). İlim âleminde büyük ilgi uyandıran ve üç bölümden meydana gelen eserde İslâm

hukukunda hükümlerin ana gayeleri konusu çeşitli açılardan ele alınarak tahlil edilmiş, fıkıh kültüründeki temel kavramlarla ilişkilendirilmiş, son bölümde hukukun ana gayeleri konusundaki genel teori ve kuralların muâmelât hukukunun bazı dallarına tatbiki yapılmıştır. Eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1988, 1996). 6. Eleyse'ṣ-ṣubḥu bi-ḳarîb (Tunus 1967, 1988). Müellifin yirmi yedi yaşında iken kaleme aldığı eserde İslâmî eğitim meseleleriyle ilgili görüşler ele alınmıştır. 7. Taḥḳīḳāt ve enẓâr fi'l-Ḳurʾân ve's-Sünne (Tunus 1985). İbn Âşûr'a sorulan bazı sorularla bunların cevaplarını ihtiva eden eser oğlu Abdülmelik tarafından derlenmiştir. 8. Dîvânü'n-Nâbiġa ez-Zübyânî (Tunus 1976). İbn Âşûr'un derlemesi ve tahkikidir.

Müellifin yayımlanmış diğer bazı önemli eserleri de şunlardır: Uṣûlü'l-inşâʾ ve'l-ḫiṭâbe (Tunus 1339); Ḥâşiyetü't-tavżîḥ ve't-taṣḥîḥ li-müşkilâti Kitâbi't-Tenḳīḥ ʿalâ Şerḥi Tenḳīḥi'l-fuṣûl fi'l-uṣûl li-Şihâbiddîn el-Ḳarâfî (Tunus 1341); Naḳdün ʿilmiyyün li-Kitâbi'l-İslâm ve uṣûlü'l-ḥüküm (Kahire 1344); Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Aʿşâ el-Ekber (Tunus 1929); Mûcezü'l-belâġa (Tunus 1932); el-Vaḳf ve âs̱âruhû fi'l-İslâm (Kahire 1937); Şerḥu'l-muḳaddime fi'l-edebiyye li-şerḥi'l-İmâm el-Merzûḳī ʿalâ dîvâni'l-Ḥamâse li-Ebî Temmâm (Tunus 1958, 1978; Libya 1978; Beyrut, ts.); Ḳıṣṣatü'l-mevlid (Tunus 1392/1972).

İbn Âşûr'un sayısı yirmiyi bulan yayımlanmamış veya yayım aşamasındaki eserlerinden bazıları da şunlardır: Mecmûʿa fetâvâ, Mecmûʿa mükâtebe fi'n-nevâzili'ş-şerʿiyye, Emâlî ʿalâ Muḫtaṣarı Ḫalîl, Ârâʾ ictihâdiyye, Emâlî ʿalâ Delâʾili'l-iʿcâz li'l-Cürcânî, Ġarâʾibü'l-istiʿmâl, Uṣûlü't-teḳaddüm fi'l-İslâm, Târîḫu'l-ʿArab (diğerleri için bk. Muhammed Azîz b. Âşûr, I [1990], s. 45-46). Tunus, Kahire ve Dımaşk'ta çıkan çeşitli dergilerde çok sayıda ilmî araştırma ve makalesi yayımlanmış olan İbn Âşûr, ayrıca Ebü'l-Kāsım el-İsfahânî'nin el-Vâżıḥ fî müşkilâti şiʿri'l-Mütenebbî (Tunus 1968) ve Beşşâr b. Bürd'ün 7600 beyit ihtiva eden Dîvânü Beşşâr b. Bürd (I-III, Kahire 1369-1376/1950-1957, IV, Kahire 1966, ayrıca tamamı, Kahire 1967; Tunus 1976) adlı eserlerini neşretmiştir. İbn Âşûr, Kitâbü Seriḳāti'l-Mütenebbî ve müşkili meʿânîh (Tunus 1970) adlı eseri İbn Bessâm eş-

Şenterînî’ye nisbet ederek yayımlamışsa da M. Rıdvân ed-Dâye bunun İbnü’s-Serrâc eş-Şenterînî’nin Cevâhirü’l-âdâb ve ẕeḫâʾirü’ş-şuʿarâʾ ve’l-küttâb adlı eserinin dördüncü bölümü olduğunu tesbit etmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Âşûr, Tefsîrü’t-taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, I, 44-45; a.mlf., Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1985, tür.yer.; a.mlf., Uṣûlü’n-niẓâmi’l-ictimâʿî fi’l-İslâm, Tunus 1985, s. 172, 213; Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Tûnis ve Câmiʿu’z-Zeytûne (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1391/1971, s. 123-126; Arnold H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915, Leiden 1978, s. 89, 183-185, 206-207, 212-219, 249-250; Ammâr et-Tâlibî, Âs̱âru İbn Bâdîs, Beyrut 1403/1983, III, 74-75, 95, 126; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, III, 304-309; Hind Şelebî, et-Tefsîrü’l-ʿilmî li’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm beyne’n-naẓariyyât ve’t-taṭbîḳ, Tunus 1985, s. 22-23; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâm Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 361-367; Muhammed Sâlih el-Câbirî, et-Tevâṣulü’s̱-s̱eḳāfî beyne’l-Cezâʾir ve Tûnis, Beyrut 1990, s. 38-42, 46, 55; Ahmed Ömer Ebû Hacer, et-Tefsîrü’l-ʿilmî li’l-Ḳurʾân fi’l-mîzân, Dımaşk 1411/1991, s. 263-267; Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, el-Muʿcemü’l-ʿArabî: İşkâlât ve muḳārebât, Beytülhikme 1991, s. 85-94; Abdülmecid Ömer en-Neccâr, Fuṣûl fi’l-fikri’l-İslâmî bi’l-Maġrib, Beyrut 1992, s. 139-162; İsmâil el-Hasenî, Naẓariyyetü’l-maḳāṣıd ʿinde’l-İmâm Muḥammed eṭ-Ṭâhir b. ʿÂşûr, Maryland 1416/1995, tür.yer.; Belkāsım el-Gālî, Şeyḫü’l-Câmiʿi’l-aʿẓam Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn ʿÂşûr: ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1417/1996; Ali eş-Şennûfî, Ḥavliyyetü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 10 (1973), s. 5-9; M. Rıdvân ed-Dâye, “Kitâbü Seriḳāti’l-Mütenebbî ve müşkili meʿânîh li’bn Bessâm en-Naḥvî”, MMLADm., LXX/4 (1416/1995), s. 611-622; M. Talbi, “Ibn ʿĀşūr”, EI² [İng.], III, 720; Muhammed Azîz b. Âşûr, “eş-Şeyḫ Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn ʿÂşûr”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’t-Tûnisiyye, Kartâc 1990, I, 40-46.

Ahmet Coşkun

İBN ÂT

(ابن عات)

Ebû Ömer Ahmed b. Hârûn b. Ahmed en-Nefzî eş-Şâtıbî (ö. 609/1212)

Endülüslü hadis hâfızı.

5 Şevval 542'de (27 Şubat 1148) Şâtıbe'de (Jativa) doğdu. Dedelerinden Ât'a nisbetle İbn Ât diye tanındı. Endülüs'ün büyük kabilelerinden Nefze'ye mensup olup bazı kaynaklarda Nukrî nisbesiyle anılması doğru değildir. İlk öğrenimine Şâtıbe'de muhaddis ve fakih olan babasının yanında başladı. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Hüzeyl'den kıraat dersi aldı. Şâtıbe Kadısı Muhammed b. Yûsuf b. Saâde, hâfız Uleym b. Abdülazîz, kadı ve muhaddis Ebü'l-Hattâb İbn Vâcib el-Belensî ve İbn Beşküvâl gibi âlimlerin talebesi oldu. Endülüs'teki öğrenimini tamamladıktan sonra hacca gitti. Ardından çeşitli ilim merkezlerine seyahatlerde bulunarak İskenderiye'de Ebû Tâhir es-Silefî ve İbnü'l-Mufaddal, Dımaşk'ta Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve Musul'da Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerden ilim tahsil etti; bir kısmından hadis rivayeti ve öğretimi için icâzet aldı. Kendisinden İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Ebü'l-Hasan Sâid, hocası Ebü'l-Hattâb İbn Vâcib ve Ebü'l-Abbas İbn Seyyidünnâs rivayette bulundular. İbnü'l-Ebbâr'a Zilkade 608'de (Nisan 1212) hadis rivayeti hususunda icâzet verdi.

İbn Ât, Mâlikî fıkhını iyi bilmekle beraber daha çok hadis alanında temayüz etti. Rivayet ve dirayetle ilgili hadis ilimlerine vâkıf, güvenilir bir muhaddis olup hadis metinlerini senedleriyle birlikte ezberinden rivayet etmesiyle tanınırdı. Nesir ve nazmının orta seviyede olduğu belirtilen İbn Ât'ın ulemâdan Abdullah b. Abdurrahman b. Ebü'l-Yâbis ed-Dîbâcî hakkında yazdığı mersiyesi meşhurdur.

Her gün düzenlediği hadis meclislerinde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve el-Muvaṭṭaʾı ezberinden okutan İbn Ât hayır işleriyle ilgilenen zâhid ve mütevazi bir kimseydi. Şâtıbeliler, üstün meziyetlerinden dolayı İbn Abdülber enNemerî

ve onunla iftihar ederlerdi. Benî Abdülmü'min'e (Mü'minîler) mensup idareciler sık sık İbn Ât'ın görüşlerine başvurur, özellikle Şâtıbe şehriyle ilgili düzenlemelerde kendisinden faydalanırlardı. İbn Ât, 15 Safer 609'da (17 Temmuz 1212) İkāb Savaşı'nda şehid oldu.

İbn Ât'ın pek çok konuda eser telif ettiği bilinmekle birlikte bunlar günümüze ulaşmamıştır. Reyḥânetü'n-nefes (teneffüs) ve râḥatü'l-enfüs fî ẕikri şüyûḫi'l-Endelüs adlı eserinde Endülüs'te kendilerinden öğrenim gördüğü hocalarını, en-Nüzhe fi't-taʿrîf (ve't-taʿrîf) bi-şüyûḫi'l-viche'de ise doğuya yaptığı seyahatinde kendilerinden ilim tahsil ettiği hocalarını tanıttığı ve onlardan işittiği bazı hadislere yer verdiği belirtilmektedir. Birinci eser Keşfü'ẓ-ẓunûn'da Reyḥânetü'l-enfüs fî ʿulemâʾi'l-Endelüs adıyla geçmiş, müellifin ismi ise muhtemelen dizgi hatası sonucu İbnü'l-Fât diye kaydedilmiştir (I, 940). Şiirlerinden pek çoğunun yer aldığı bu iki eserini ihtisar ettiği başka bir kitabından da söz edilmekte, ayrıca Kitâbü'ṭ-Ṭurer ʿale'l-ves̱âʾiḳi'l-mecmûʿa adlı bir çalışması olduğu kaydedilmektedir (Nübâhî, s. 116).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1919, I, 124-125; Münzirî, et-Tekmile, II, 242-243; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 13-14; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1389-1390; a.mlf., el-ʿİber, III, 150; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 601-610, s. 291; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1911, s. 59-61; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 36-37; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Beyrut 1400/1980, s. 116; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 601-603; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 491; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 940; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 172; Îżâḥu'l-meknûn, I, 605; II, 641; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 89; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 265; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 197; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 117-124; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 21-23.

Nuri Topaloğlu

İBN ATÂ

(ابن عطاء)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ' el-Edemî (ö. 309/922)

İlk devir sûfîlerinden, muhaddis ve müfessir.

Nisbesinden Edemli olduğu anlaşılmaktaysa da Irak, Yemen, Bahreyn ve Uman'da Edem adını taşıyan çeşitli yerleşim yerleri bulunduğundan (Yâkūt, I, 169) onun bu bölgelerden hangisinde doğduğunu tesbit etmek mümkün değildir. Ancak hayatını Bağdat'ta geçirmiş olmasından hareketle burada doğduğu söylenebilir.

Louis Massignon ve Amir Moezzi gibi araştırmacılar, yaşadığı önemli olaylar ve bazı görüşlerinden yola çıkarak İbn Atâ'nın hayatını üç döneme ayırmışlardır. On çocuğundan dokuzunun eşkıya (muhtemelen Karmatîler) tarafından katledilmesi onun hayatında dönüm noktası olmuş, kurduğu hadis meclisleri bu olaydan sonra yerini tasavvuf meclislerine bırakmıştır. Moezzi'ye göre hayatının birinci dönemindeki görüşleri Hanbelî bakış açısını da dile getiren zühd anlayışına, ikinci dönemindeki görüşleri daha çok Sünnî tasavvuf anlayışına uygun düşmektedir; üçüncü safha ise kendisinden birtakım şathiyyelerin zuhur ettiği son dönemdir.

İbn Atâ, Hallâc-ı Mansûr'un en sadık dostlarından biri olup onun idamına karşı çıkmış ve Hallâc gibi kendisi de zındıklıkla suçlanmıştır. Hallâc'ın idamından kısa bir süre önce onun görüşlerini savunduğu için Vezir Hâmid b. Abbas'ın huzuruna çıkarılan İbn Atâ, ağır hakaretlere uğramasına rağmen yine de doğru bildiğinden vazgeçmeyip vezire bu gibi işlerle uğraşmamasını, halka yaptığı zulümlerin ve haksız yere gasbettiği malların hesabını düşünerek tövbe etmesini söylemiş, bunun üzerine işkence edilerek öldürülmüştür (309/922). Hallâc'ın hapiste iken kaleme aldığı, düşünce dünyasını ortaya koyması açısından önemli bir eser olan Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'i gizlice dışarı çıkarıp günümüze ulaşmasını sağlayan İbn Atâ olmuştur. Hallâc'ın ona hapiste iken yazdığı iki mektup da günümüze ulaşmıştır

(Aḫbârü’l-Ḥallâc, s. 118-120).

Hanbelî mezhebine mensup, hadis, tefsir ve beyân ilmine vâkıf, fasih konuşan bir zat olduğu kaydedilen İbn Atâ, Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân ve Fazl b. Ziyâd’dan hadis almış, kendisinden de Muhammed b. Ali b. Hubeyş en-Nâkıd rivayette bulunmuştur. İbrâhim Mâristânî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi meşhur sûfîlerin sohbetine katılan İbn Atâ, fenâ ve bekā nazariyesinin kurucusu Ebû Saîd el-Harrâz’ın hayranlık duyduğu sûfîlerdendir. Onun tasavvuf anlayışında uzletten çok celvet hâkimdir. İnzivâya çekilmek isteyen bir kimseye, daha sonra Nakşibendiyye tarikatında önemli bir ilke olarak benimsenen “zâhirde halk ile, bâtında Hak ile” olmayı tavsiye etmiştir. Ona göre sûfîler tasavvufî bilgileri açıkça söylememeli, rumuzlarla ifade etmelidir. Zira bu bilgilerin ehil olmayanlara verilmesi yanlış anlaşılmasına veya yanlış anlatılmasına sebep olmaktadır. İbn Atâ ilmi dört kısma ayırarak bunları mârifet, ibadet, kulluk ve hizmet ilimleri şeklinde sıralar. En büyük gaflet Allah’tan, O’nun emirlerinden ve tecellîlerinden habersiz olmak, en üstün itaat ise devamlı Allah’ı düşünmektir. Kalbin mârifet nuruyla nurlanması Resûlullah’a her yönüyle uymakla olur. Mümin olmanın yolu da ona uymaktan geçer. Onun yolunu takip etmekten daha şerefli bir makam yoktur. Allah’ı tanımak için akıl yeterli değildir; akıl sadece kulluğun nasıl yapılacağını gösteren bir alettir. İnsanın mânevî hayatı için tehlikeli sayılan dünya onu âhiret kurtuluşu için yararlı amellerden alıkoyar. Buna göre her insanın dünyası farklı olabilir; kiminin dünyası saray ve mesken, kimininki ticaret, kimininki güç, şöhret ve hükümranlık, kimininki ilim ve onunla iftihar etme, kimininki sohbet meclisi, kimininki de nefis ve nefsânî arzulardır.

İbn Atâ, ibadete düşkünlüğüyle tanındığı halde kişiye gurur verip kendine güvenmesine yol açan ibadetin onun için bir şer, pişmanlık ve tövbe yoluna sevkeden günahın da bir hayır olabileceği uyarısında bulunur. Ona göre takvânın zâhiri hak ve hukuku gözetmek, bâtını da ihlâs ve niyettir. Çokça namaz kılıp oruç tutmak, mücâhede ve muhasebede bulunmak, bol bol mal harcayarak hayır yapmak insanın derecesini yükseltmeyebilir; yüksek derecelere ulaşanlar her şeyden önce güzel huylarıyla temayüz edenlerdir. Nitekim Hz. Peygamber Kur’an’da bu özelliğiyle övülerek hakkında, “Şüphe yok ki sen yüksek bir ahlâk üzeresin” (el-Kalem 68/4) buyurulmuştur. İbn Atâ hakkındaki bazı rivayetler onun vaktinin çoğunu

Kur’an hatmetmekle geçirdiğini göstermektedir. Daha sonraki dönemlerinde Kur’an’ı mânasına nüfuz ederek okumaya çalıştığı, senelerce devam ettiği halde bu çalışmasını bitiremediği nakledilir.

İbn Atâ’nın âyetlerin tefsirine dair görüşleri, işârî tefsirlerle tasavvufî eserlerin temel kaynaklarından olan Sülemî’nin Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’inde geniş biçimde yer almıştır. Sülemî’nin tefsirinde dağınık halde bulunan bu görüşler Paul Nwyia tarafından derlenmiş ve Nuṣûṣ ṣûfiyye ġayru menşûre adlı eser içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1986, s. 35-182). Burada İbn Atâ’nın Felak ve Nâs sûreleri dışındaki sûrelerin bazı âyetleri hakkında açıklamaları bulunmaktadır. Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, İbn Atâ’nın fenâ derecesine ulaşan kimselerin bekā vasıflarına tekrar dönüp dönmeyeceğine dair Kitâbü ʿAvdeti’ṣ-ṣıfât ve bedʾihâ adlı bir eser kaleme aldığını söyler. Kaynaklarda İbn Atâ’ya bazı şiirler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Atâ, Tefsîr (Nuṣûṣ ṣûfiyye ġayru menşûre içinde, nşr. P. Nwyia), Beyrut 1986, s. 35-182; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 281, 500; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Nevâvî), s. 79, 107, 126, 152, 164; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 265-272; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 302-305; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 26-30; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 135; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 156-157; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 294-300; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 444-446; a.mlf., el-Muntaẓam, VI, 160; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 171; Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâʾ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1907, II, 67-75; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 32, 38-39, 218-223; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 169; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 255-256; a.mlf., el-ʿİber, I, 458; Safedî, el-Vâfî, VIII, 24-25; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 261; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 138-139, 144; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ, s. 59-61; Câmî, Nefeḥât, s. 141-142; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 81-83; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 46-48; Aḫbârü’l-Ḥallâc (ed. L. Massignon - P. Kraus), Paris 1957, s. 118-120; P. Nwyia, Exegésé coranique et langage mystique, Beyrut 1970, tür.yer.; Yaşar Nuri Öztürk, Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri, İstanbul 1996, s. 287, 406-407; Amir Moezzi, “İbn ‘Aṭâ el-Adamî, esquisse d’une biographie

historique", St.I, LXIII (1986), s. 63-127; Mînâ Hâfîzî, "İbn ʿ Aṭâ ʾ", DMBİ, IV, 302-307; Süleyman Ateş, "Hakāiku't-tefsîr", DİA, XV, 163-165; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", a.e., XV, 380.

Reşat Öngören

İBN ATÂULLAH el-İSKENDERÎ

(ابن عطاء الله الإسكندريّ)

Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh eş-Şâzelî el-İskenderî (ö. 709/1309)

el-Ḥikemü'l-ʿA[1]âʾiyye adlı eseriyle tanınan sûfî.

İskenderiye'de doğdu. Mısır'ın fethinden sonra buraya yerleşen Benî Cüzâm kabilesine mensuptur. Dedesi Abdülkerîm İskenderiye'de tanınmış bir Mâlikî fakihi olup İbn Atâullah'ın Leṭâʾifü'l-minen'deki ifadelerinden anlaşıldığına göre şiddetli bir tasavvuf muhalifi idi. İbn Ferhûn, onun Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal ve et-Tehẕîb adlı eserlerini ihtisar ettiğini, ikinci esere yedi ciltlik bir şerh yazdığını söyler. İbn Atâullah, Nâsırüddin İbnü'l-Müneyyir'den fıkıh, Muhyiddin el-Mâzûnî'den nahiv, Şerefeddin Abdülmü'min ed-Dimyâtî'den hadis ve Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'den felsefe, mantık, kelâm tahsil etti. Fıkıh âlimi olarak tanındığı bu yıllarda tasavvufa karşı iken Şâzeliyye tarikatının pîri Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin halifesi Ebü'l-Abbas el-Mürsî ile tanıştı ve onun sohbetlerine devam etmeye başladı. Muhtemelen şeyhinin izniyle vaaz ve irşad için gittiği Kahire'ye yerleşti. Burada çevresinde, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye müellifi Sübkî'nin babasının da katıldığı geniş bir cemaat oluştu. Aynı yıllarda Mısır'da bulunan İbn Teymiyye ile İbn Atâullah ve müridleri arasında çıkan yoğun tartışmalar İbn Teymiyye'nin hapse atılmasına yol açtı. İbn Atâullah, mürşidi Ebü'l-Abbas el-Mürsî vefat ettiği zaman (686/1287) Kahire'de bulunuyordu. Hayatının bundan sonraki dönemini Kahire'de geçiren İbn Atâullah 13 Cemâziyelevvel 709'da (19 Ekim 1309) Medrese-i Mansûriyye'de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'na defnedildi.

İbn Atâullah el-İskenderî, Şâzeliyye tarikatının Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve halifesi Ebü'l-Abbas el-Mürsî'den sonra üçüncü büyük şahsiyetidir. Leṭâʾifü'l-minen adlı eserindeki ifadelerden babasının Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ile görüştüğü anlaşılmaktadır. Kendisinin Şâzelî ile görüşmüş olması tarihen mümkünse de bu konuda kaynaklarda bilgi yoktur.

Daha çok kitleleri derinden etkileyen hitabet tarzı, vaaz ve sohbetleriyle tanınan İbn Atâullah'ın bu özellikleri başta el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye olmak üzere eserlerine de yansımıştır. Eserlerinde ayrıca tasavvufun en derin konularına dair bilgiler bulmak mümkündür. Ancak İbn Atâullah, düşüncelerini ifade ederken vahdeti vücûdcu sûfîlerin tartışmalara yol açan tesbitlerine temas etmemiş, vahdeti vücûd ile vahdeti şühûd arasındaki dengeyi çok dikkatli bir şekilde korumuştur. Riya ve şöhretten uzak ibadet ve taat, tevekkül, teslimiyet, recâ ve ümit onun tasavvufî düşüncesinin temel kavramlarıdır. Sözleri aşk ve cezbenin coşkunluğuyla değil tefekkürün incelikleriyle yoğrulmuştur. İbn Atâullah'a göre amel ve ibadetler birtakım şekil ve sûretlerden ibaret olup bunların ruhu âbidin kalbinde bulunması gereken ihlâs sırrıdır. Fakr veya iftikar denilen Allah'a muhtaç olma hali üzerinde ısrarla duran İbn Atâullah haşyetle beraber olan ilmi en hayırlı ilim olarak görür. Onun düşüncelerinde Hakîm et-Tirmizî, Sülemî, Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin tesirini görmek mümkündür.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi İbn Atâullah'ın düşünceleri de tasavvufî çevreleri etkilemiştir. Eserleri Kuzey Afrika başta olmak üzere bütün İslâm ülkelerinde bilinmektedir. Elliden fazla sûfînin tercüme ve şerhettiği el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye'nin şârihleri arasında hemen her tarikattan sûfî vardır. Çağdaş Mısırlı âlim Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, onu bütün yönleri ile ele alan bir eser hazırlamıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. el-Ḥikemü'l-ʿAtâʾiyye*. İbn Atâullah'ın, tasavvufun hemen hemen bütün temel konularıyla ilgili görüşlerini yansıtan ve yaklaşık 300 kadar hikmetli sözünden meydana gelen eserin (Beyrut 1972) çok sayıda şerhi ve tercümesi bulunmaktadır. 2. Leṭâʾifü'l-minen. Müellifin çeşitli tasavvufî konulardaki görüşlerini açıkladığı geniş bir mukaddime ile Ebü'l-Abbas el-Mürsî ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin hayat ve menkıbelerinin anlatıldığı on bölümden meydana gelmektedir. Şâzeliyye tarikatına dair en eski eser olma niteliğini taşıyan Leṭâʾifü'l-minen'in çeşitli baskıları yapılmıştır (Tunus 1304; Kahire 1322; nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Kahire 1974; nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Dımaşk 1992). 3. et-Tenvîr fî isḳāṭı't-tedbîr. Tevekkül ve teslimiyet konularının ele alındığı bu eser de muhtelif zamanlarda basılmış olup (Kahire 1281, 1345/1926, 1970) son olarak Mûsâ

Muhammed Ali ve Abdülâl Ahmed tarafından inceleme ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1973). Eseri Müttakī el-Hindî Risâle-i Kifâyet-i Ehl-i Yaķīn adıyla Farsça'ya tercüme etmiştir. 4. Miftâḥu'l-felâḥ ve mişbâḥu'l-ervâḥ. Zikir, halvet, tevhid ve mârifet gibi konuları ihtiva eden eser Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin Leṭâʾifü'l-minen adlı eseriyle birlikte basılmış (Kahire 1331), ayrıca Muhammed Azb tarafından da yayımlanmıştır (Kahire 1933). 5. Tâcü'l-ʿarûs el-ḥâvî li-tehẕîbi'n-nüfûs. İbn Atâullah'ın vaazlarından ve müridlerine tarikat âdâbına dair nasihatlerinden meydana gelen eseri Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî et-Tuḥfe fi't-taṣavvuf, en-Nebẕe fi't-taṣavvuf, eṭ-Ṭarîķu'l-câdde ilâ neyli's-saʿâde adlarıyla kaydeder. Eser et-Tenvîr fî isķāṭı't-tedbîr'in içinde yayımlanmıştır (Kahire 1345). 6. el-Ķaṣdü'l-mücerred fî maʿrifeti'l-ismi'l-müfred. Allah kelimesi, Allah'ın zât, sıfat, esmâ ve ef'âli hakkında kelâmî tarzda yazılmış bir eserdir (Dımaşk 1990). Müellifin Allah'ın ismi konusundaki görüşleri İbn Teymiyye tarafından tenkit edilmiştir. Eseri Maurice Gloton Traité sur le nom Allāh adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Paris 1981). 7. ʿUnvânü't-tevfîķ fî âdâbi'ṭ-ṭarîķ. Ebû Medyen el-Mağribî'nin, "Yaşamanın lezzeti dervişlerle sohbettir" anlamındaki beyitle başlayan şiirinin şerhi olup Ahmed er-Rifâî'nin el-Burhânü'l-müʾeyyed adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Beyrut 1408). 8. el-Münâcâtü'l-ʿAṭâʾiyye. Tevekkül ve teslimiyet konusunu işleyen otuz altı beyitlik münâcât, Paul Nwyia'nın el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye neşrinin sonunda (Beyrut 1972, s. 208-229) Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır. 9. el-Vaṣıyye ile'l-iḫvân bi'l-İskenderiyye. İbn Atâullah'ın 694 (1295) yılında Kahire'den İskenderiye'deki müridlerine gönderdiği vasiyetnâmesi Leṭâʾifü'l-minen neşirleri sonunda yayımlanmıştır. Kaynaklar İbn Atâullah'ın şiirlerinden bazı örnekler vermekte, ayrıca altmış iki beyitlik bir kasidesi Leṭâʾifü'l-minen, yirmi iki beyitlik diğer bir kasidesi et-Tenvîr fî isķāṭı't-tedbîr neşirlerinin sonunda yer almaktadır.

İbn Atâullah el-İskenderî'nin diğer bazı eserleri şunlardır: Risâle fi'l-ķavâʿidi'd-dîniyye, Mevâʿiẓ, Ḥizbü'n-necât, Risâle fi't-taṣavvuf, Ḥizbü'n-nûr ve tamâmü's-sürûr (Brockelmann, GAL, II, 143-144). el-Muraķķā ile'l-Ķudsi'l-ebķā, Muḫtaṣaru Tehẕîbi'l-Müdevvene ve Uṣûlü muķaddemâti'l-vüṣûl adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, el-ʿUbûdiyye, Beyrut 1981, s. 68-69; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 176; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 43; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 273; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 2; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 138; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 19; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 107-108; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 317; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 204; Brockelmann, GAL, II, 143-144; Suppl., I, 785; II, 145-147; a.mlf., "İbn Atâullah", İA, V/2, s. 703; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 121; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Aʿlâmü'l-İskenderiyye fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1965, s. 213-222; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, İbn ʿAṭâʾillâh el-İskenderî, Kahire 1389/1969; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 221-222; V, 20; P. Nwyia, Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie Sādilite, Beyrouth 1990; Ernst Bannerth, "Dhıkr et Khalwa d'après Ibn 'Ata' Allah", MIDEO, XII (1974), s. 64-90; Mustafa Kara, "Şazeliye Tarikatı ve Üç Büyük Şeyhi", Hareket, sy. 24 (186), İstanbul 1981, s. 23-35; Éric Geoffroy, "Entre hagiographie et hagiologie: Les Laṭāʾif al-minan d'Ibn ʿAṭāʾ Allāh (m. 709/1309)", AIsl., sy. 32 (1998), s. 49-66; G. Makdisi, "Ibn ʿAtāʾ Allāh", EI² (İng.), III, 722-723; Mînâ Hâfızî, "İbn ʿAtâʾillâh", DMBİ, IV, 307-312.

Mustafa Kara

İBN ATIYYE ed-DIMAŞKĪ

(ابن عطيّة الدمشقيّ)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Atıyye b. Abdillâh ed-Dımaşkī (ö. 383/993)

Tefsir ve kıraat âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dımaşk'ta Câbiye Kapısı denilen yerdeki Atıyye Mescidi'nde imamlık yaptığı, Endülüs müfessirlerinden olan diğer İbn Atıyye'den (ö. 541/1147) ayırt edilebilmesi için kendisine İbn Atıyye el-Kadîm denildiği bilinmektedir. Arz ve semâ yoluyla Hasan b. Habîb, Muhammed b. Nadr b. Ahrem ve Ca'fer b. Hamdân en-Nîsâbûrî'den kıraat tahsil etmiş; İbn Cevsâ, Ali b. Abdullah el-Hımsî ve Ebû Ali el-Hadâirî'den hadis rivayet etmiştir. Ali b. Dâvûd ed-Dârânî, Abdullah b. Sevvâr el-Anesî ve Turfe el-Harestânî gibi şahsiyetler, kıraat ilminde kendisinden faydalanan ve rivayette bulunanlar arasında yer almaktadır. Hadiste sika olarak değerlendirilen İbn Atıyye'nin âyetlerin tefsirinde istişhâd için ezberinde binlerce beyit bulunduğu rivayet edilmiştir. İbn Atıyye Şevval 383'te (Kasım-Aralık 993) Dımaşk'ta vefat etti.

Kaynaklar İbn Atıyye'nin bir tefsiri olduğunu, Brockelmann, bu eserin Süleymaniye (Âşir Efendi, nr. 35) ve Ahmediyye (Halep) kütüphanelerinde birer nüshasının bulunduğunu zikrediyorsa da Süleymaniye Kütüphanesi'nin eski katalogunda kaydedilen tefsirin halen mevcut olmadığı görülmekte, Sezgin de Ahmediyye nüshasını bulamadığını belirtmektedir. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında, Kurtubî'nin el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân'ında ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'inde İbn Atıyye'nin bu eserinden iktibas edilmiş bölümler bulunduğu ileri sürülmüştür (Sezgin, I, 105). Ancak bu iktibasların yapıldığı tefsirin İbn Atıyye el-Endelüsî'ye ait el-Muḥarrerü'l-vecîz mi, yoksa İbn Atıyye ed-Dımaşkī'nin burada sözü edilen eseri mi olduğu hususu ayrı bir inceleme konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 664-665; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 381-400, s. 64; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 433; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 106; Brockelmann, GAL Suppl., I, 335; Sezgin, GAS (Ar.), I, 104-105; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 176-177.

Bedrettin Çetiner

İBN ATIYYE el-ENDELÜSÎ

(ابن عطيّة الأندلسيّ)

Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147)

Müfessir ve kadı.

481'de (1088) Gırnata'da (Granada) doğdu. Soyu, Endülüs'ün fethi için bu ülkeye gelen Arap ordusu sancaktarı Atıyye b. Hâlid b. Haffâf el-Muhâribî'ye dayanır. Atıyye'nin dedelerinin Rebîa veya daha kuvvetli bir ihtimalle Mudar kabilesine mensup olduğu kaydedilmektedir; nitekim İbn Atıyye de dedelerinin Mudarî olduğunu söyler (Fihrisü İbn ʿAṭıyye, s. 60). Kendisine kadar bu aileden pek çok âlim ve idareci yetişmiştir; babası Gālib b. Abdurrahman Endülüs'te dönemin önde gelen muhaddis ve fakihlerindendir (Feth b. Hâkān el-Kaysî, III, 636-640).

İbn Atıyye'nin yaşadığı dönemde Kurtuba (Cordoba), Mürsiye (Murcia) ve İşbîliye (Sevilla) gibi Gırnata da medreselerin çokça bulunduğu bir şehirdi. Burada bir medresesi bulunan babasından ve diğer âlimlerden öğrenim görmeye başlayan İbn Atıyye, daha on iki-on üç yaşlarında iken birçok hocadan çeşitli ilimlere dair icâzetler aldı. Kurtuba, İşbîliye, Mürsiye, Belensiye (Valencia) ve Ceyyân (Jean) gibi şehirlere giderek buralardaki hocalardan ders gördü ve çeşitli kitaplara ait icâzetler aldı; gidemediği yerlerdeki birçok âlimden de kitâbet yoluyla icâzetler elde etti. Onun Endülüs dışına çıkmadığı konusunda ittifak olmasına rağmen Ömer Rızâ Kehhâle'nin doğuya seyahat ettiğini söylemesi (Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 93) babasıyla onu karıştırmasından kaynaklanmış olmalıdır; nitekim babasının tahsil için Kuzey Afrika, Mısır, Şam ve Hicaz'a seyahatte bulunduğu bilinmektedir (Fihrisü İbn ʿAṭıyye, s. 60-63; Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, s. 53-54).

İbn Atıyye tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelâm, dil ve tarih alanlarındaki öğrenim hayatı hakkında bilgi verdiği el-Fihrist adlı eserinde otuz

hocasından söz eder. Bunlar arasında babası Gālib, Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Ali es-Sadefî, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Bâziş, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb el-Kurtubî, Ebû Bahr Süfyân b. Âsî el-Esedî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Tağlibî kendilerinden en fazla istifade ettiği hocalarıdır. İbn Atıyye aynı yerde babasından okuduğu eserlerin adını da kaydeder (Fihrisü İbn ʿAṭıyye, s. 63-77). Daha sonra ders vermeye başlayan İbn Atıyye'den çok sayıda talebe faydalanmıştır. İbn Hayr el-İşbîlî, İbn Medâ, Ebû Bekir İbn Tufeyl (Ḥay b. Yaḳẓân'ın müellifi), İbn Kurkūl, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed el-Ensârî el-Endelüsî, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre bunlardan bazılarıdır (talebeleri için bk. Fihrisü İbn ʿAṭıyye, neşredenlerin girişi, s. 15-19; Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, s. 88-91).

İbn Atıyye Murâbıtlar döneminde yaşamıştır. Murâbıtlar'ın başlangıçta Benî Atıyye ailesine iyi gözle bakmadığı, hatta İbn Atıyye'nin babasını bir süre sürgüne gönderdikleri rivayet edilir. Ancak daha sonra ailenin Murâbıtlar'la ilişkileri düzelmiş, İbn Atıyye de hıristiyanlarla yapılan birçok savaşa, bu arada 503 (1109) yılında Talabîre (Talavera) Savaşı'na katılmış, 511'de (1117) Sarakusta'nın (Zaragoza) savunmasında bulunmuştur. İbn Atıyye Murâbıt melikleriyle görüşmeler yapıyor, savaşların durumu ve düşmanlara karşı takip edilmesi gereken stratejilerle ilgili raporlar veriyor, hıristiyanlar tarafından istilâ edilen yerleri almaları konusunda teşvik ve uyarılarda bulunuyordu. Uzun süre savaş ortamında bulunmasının tefsir çalışmasını etkilediği, cihad âyetlerini tefsir ederken görüşlerini daha gerçekçi bir zemine oturttuğu görülmektedir (a.g.e., s. 71-72).

529 yılı Muharreminde (Kasım 1134) Meriye (Almeria) kadılığına tayin edilen İbn Atıyye burada on iki yılı aşkın bir süre

görev yaptı. İlk yılları hıristiyanlara karşı parlak zaferlerle geçen Murâbıtlar'ın zamanla zayıflaması, hıristiyanlar karşısında üst üste yenilgiler alarak ülkeyi idare edemez duruma gelmesi üzerine Abdülmü'min el-Kûmî kumandasındaki Muvahhidler'in 540 (1146) yılının sonlarında Murâbıtlar Devleti'ni ortadan kaldırması ve 541'de (1147) Endülüs'ün tamamına hâkim olması ile İbn Atıyye'nin konumu da sarsıldı. Meriye halkının kendisini zındıklıkla itham edip hakkında şikâyette

bulunması sebebiyle (Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, s. 6; Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, s. 75) Muvahhidler tarafından Meriye'deki görevinden alınarak 541 yılı başında Mürsiye'ye kadı tayin edildi. Ancak İbn Atıyye Mürsiye'ye giremeyince bu defa Batı Endülüs'teki Lûrka'ya (Lorca) gitmek zorunda kaldı ve 25 Ramazan 541'de (28 Şubat 1147) burada vefat etti. Araştırmalar, ölüm tarihiyle ilgili olarak bir kısım kaynaklarda yer alan 542 ve 546 tarihlerinin yanlış olduğunu göstermektedir (a.g.e., s. 78). Onun Lûrka'ya kadı olarak tayin edilip edilmediği konusunda açık bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Gırnata ve diğer bazı şehirlerde kadılık yaptığı yolunda kaynaklarda yer alan bilgilerin yanlış olduğu sanılmaktadır.

Biyografisine talebeleri, çağdaşları ve daha sonraki âlimler tarafından yazılan eserlerde yer verilen İbn Atıyye'den dehâ derecesinde zeki ve idraki yüksek bir insan, fıkıh, tefsir ve Arap dilinde imam, hâfız, edip, şair, bid'atlardan uzak duran bir kişi, âdil bir kadı, cesur ve atılgan bir kimse olarak söz edilmektedir. İbn Ferhûn, Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerini tanıttığı ed-Dîbâcü'l-müẕheb'de İbn Atıyye'nin biyografisine yer vermiştir (II, 57-59). Nübâhî ise Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs adlı eserinde onun fıkıhçılığına ve dinî hükümlere olan vukufuna dikkat çekmiştir (s. 109). Hayatına dair eserlerin çoğunda onun hadisçiliğine de işaret edilmiştir. Feth b. Hâkān el-Kaysî, Abdülbâkī el-Yemânî ve Süyûtî ise eserlerinde dilciliği üzerinde durmuştur.

İbn Atıyye'nin şöhreti daha çok el-Muḥarrerü'l-vecîz adlı tefsirinden kaynaklanmaktadır. Çeşitli konularla ilgili görüşlerini bu eserinde ortaya koymuş; tefsir, kıraat, hadis, kelâm, fıkıh, Arap dili ve tarih sahalarındaki yetişmişliğini bu eserinde göstermiştir. Müfessirliği hakkında İslâm âlimleri övgü dolu ifadeler kullanmış ve bu ilimde kendisinden önceki âlimleri geride bıraktığını ileri sürmüşlerdir. İbn Teymiyye de el-Muḥarrerü'l-vecîz'i, hadisleri kullanma ve bid'atlardan uzak durma bakımından Zemahşerî'nin tefsirinden daha iyi kabul etmektedir. Ancak Taberî'den yaptığı alıntıları nakletmekle yetinmeyip bunlar üzerinde değerlendirme yapmasını, özellikle Mu'tezile kelâmcılarının görüşlerini zikretmesini önemli bir hata olarak değerlendirmektedir (Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, s. 111-112; a.mlf., Mecmû' u fetâvâ, XIII, 361, 388). İbn Hacer el-Heytemî de onun görüşlerini Mu'tezile ile ilişkilendirmekte ve -İbn Arafe el-Vergammî'nin (ö. 803/1401) ifadelerini kullanarak- İbn Atıyye'nin

tefsirinde Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ındakilerden çok daha zararlı yorumlar bulunduğunu söylemektedir (el-Fetâva'l-ḥadîs̱e, s. 242). Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid ise İbn Hacer'in bu ithamının asılsızlığını çeşitli delillerle ortaya koymuştur (Menhecü İbn ʿAṭıyye, s. 221-262). İbn Atıyye'yi Mu'tezile'nin prensiplerine uyduğu ve âyetleri bu doğrultuda tefsir ettiği gerekçesiyle eleştiren âlimlerden biri de Şevkânî'dir (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 95, 251; Muhammed Hasan el-Gumârî, s. 124-125). Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ adlı tefsirinin mukaddimesinde (I, 9-10) İbn Atıyye'den söz edip onu Zemahşerî ile karşılaştırmıştır. Ebû Hayyân'a göre İbn Atıyye tefsir âlimlerinin en büyüklerindendir. Kaynaklardaki bilgileri tenkit süzgecinden geçirerek ortaya koymakta büyük başarı göstermiştir. İbn Haldûn da İbn Atıyye'nin müfessirliğini takdir edenlerdendir. İbn Haldûn'a göre İbn Atıyye eserinde kendisine kadar gelen tefsir mirasını özetlemiş ve doğruya en yakın bilgileri ortaya koymuş, müfessir Kurtubî de aynı yöntemi uygulamıştır (Muḳaddime, III, 998). Süyûtî ise onu "kıdvetü'l-müfessirîn" sıfatıyla anmış, tefsirinin Arap diline vukufunu ve diğer ilmî konulardaki otoritesinin en güçlü şahidi olduğunu söylemiştir (Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, s. 60-61; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, II, 73).

İbn Atıyye tefsirinde rivayet ve dirayet usulünü birlikte uygulamış, gerek hadis kaynaklarından gerekse tefsirlerden aldığı rivayetleri tenkit süzgecinden geçirmiş, yer yer sened ve metin kritiği yapmıştır. Çok defa rivayetleri senedlerini hazfederek ilk râvisinden nakletmiştir. Kıraat farklılıklarına ve cümle tahlillerine geniş yer veren İbn Atıyye ahkâm âyetlerinin yorumunu Mâlikî mezhebinin esaslarına göre yapmış, yer yer diğer mezheplerle mukayeselere de yer vermiştir. Tefsirinde İsrâiliyyat'tan uzak durmakla birlikte başka bilgilerin bulunmadığı durumlarda bazı İsrâilî rivayetleri de kullanmış, işârî ve bâtınî tefsire ise şiddetle karşı çıkmıştır.

Eserleri. 1. el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz. İbn Atıyye'nin babası hayatta iken yazımına başladığı ve muhtemelen Meriye kadılığı sırasında tamamladığı hacimli tefsirdir. Eserin ismi kaynaklarda ve bazı yazma nüshalarında el-Vecîz veya el-Câmiʿu'l-muḥarrerü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz şeklinde de geçmektedir. Pek çok yazma nüshası bulunan eser (Brockelmann, GAL, I, 412; Suppl., I, 732; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, s. 242) ilk defa Ahmed Sâdık el-Mellâh'ın tahkikiyle eksik olarak yayımlanmış (I, Kahire 1974), daha sonra Fas Vakıflar

Bakanlığı tarafından on altı ciltlik (Muhammediye 1975-1991), Katar İslâmî İşler Bakanlığı tarafından da on dört ciltlik (Doha 1977-1991) baskıları yapılmıştır. Eserin tamamını, Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed'in tahkikiyle Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye beş cilt olarak yayımlamış (Beyrut 1993), Cemâl Talebe bu baskıya bir fihrist hazırlamıştır (Fehârisü'l-Muḥarreri'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz, Beyrut 1415/1995). Ebû Zeyd es-Seâlibî (ö. 875/1470) İbn Atıyye'nin tefsirini ihtisar etmiş, bazı yeni bilgiler ekleyerek el-Cevâhirü'l-ḥisân fî tefsîri'l-Ḳurʾân adıyla (I-III, Beyrut 1416/1996) yeni bir tefsir meydana getirmiştir (Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, s. 294-299). Arthur Jeffery, el-Muḥarrerü'l-vecîz'in mukaddimesini müellifi bilinmeyen el-Mebânî li-naẓmi'l-meʿânî adlı bir başka eserin mukaddimesiyle birlikte Muḳaddimetân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adıyla yayımlamıştır (Kahire 1954). Ancak Jeffery, mukaddimenin pek çok yerini tahrif ettiği ve önemli hatalar yaptığı gerekçesiyle birçok ilim adamının tenkidine mâruz kalmıştır (a.g.e., s. 84; Adnân Muhammed Zerzûr, s. 81; Tallâl Abdullah Mellûş, s. tâḳāf). Eser Abdullah İsmâil es-Sâvî'nin tashihleriyle yeniden basılmıştır (Kahire 1392/1972). 2. el-Fihrist. Bazı kaynaklarda (el-)Bernâmec adıyla geçmektedir. Müellif bu küçük hacimli eseri Meriye'de kadı iken 533 (1139) yılında tamamlamıştır (tanıtımı için bk. Mustafa ez-Zebbâh, s. 269-271). İbn Atıyye'nin kendilerinden ders gördüğü otuz hocasından ve okuduğu ders kitaplarından bahsettiği bu eserinde çeşitli ilimlere ve eserlere dair rivayet zincirleri de yer almaktadır. Eser Muhammed Ebü'l-Ecfân ve Muhammed ez-Zâhî'nin tahkik, tahrîc ve ta'likleriyle birlikte Fihrisü İbn ʿAṭıyye adıyla yayımlanmıştır

(Beyrut 1980, 1983). Bu neşrin baş tarafına İbn Atıyye'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerine dair bir giriş eklenmiştir (s. 5-56).

İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem fî aṣḥâbi'l-Ḳāḍi'ṣ-Ṣadefî adlı eserinde (s. 223) Meriyeli hadis âlimi Ruşâtî'nin İbn Atıyye'yi tenkit amacıyla İẓhârü fesâdi'l-iʿtiḳād bi-beyâni sûʾi'l-intiḳād adlı bir eser kaleme aldığını, İbn Atıyye'nin de onun İḳtibâsü'l-envâr ve iltimâs̱ü'l-ezhâr fî en-sâbi'ṣ-ṣaḥâbe ve ruvâti'l-âs̱âr'ını tenkit için el-Ensâb adıyla bir kitap yazdığını kaydetmiştir. İbn Atıyye'nin el-Ensâb adlı bir eserinin bulunduğunu Muhammed Abdullah İnân da söylemektedir (ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn, I, 458). İbn Atıyye'nin bazı şiir ve nesirlerini İbn Hâkān ve Ahmed b. Yahyâ ed-

Dabbî nakletmiştir (bk. bibl.).

İbn Atıyye'nin ilmî kişiliğiyle müfessirliği üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunların en önemlisi, Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid'in Câmiatü'l-Ezher'de Menhecü İbn ʿAṭıyye fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adıyla hazırladığı doktora tezidir (Beyrut 1393/1973). Ayrıca Sâlih Bâciye ʿAbdülḥaḳ b. ʿAṭıyye ve tefsîruhû el-Muḥarrerü'l-vecîz adıyla bir doktora tezi (1979, el-Külliyetü'z-Zeytûniyye, Ulûmü'l-Kur'ân), Abdülazîz Bedevî Züheyrî İbn ʿAṭıyye el-müfessir ve mekânühû min ḥayâti't-tefsîr fi'l-Endelüs (1960, Câmiatü'l-İskenderiyye, Külliyetü'l-Âdâb), Ali İbrâhim Ali en-Nâcim Tefsîrü İbn ʿAṭıyye: min evveli sûreti'z-Zâriyât ilâ âḫiri sûreti'l-Ḥadîd (1401, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ed-Dirâsâtü'l-ulyâ eş-şer'iyye), Îsâ b. Ali el-Asîrî Mesâʾilü'l-ḫilâfi'n-naḥviyye beyne Ebî Ḥayyân ve İbn ʿAṭıyye (1408, Riyad-Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Lugatü'l-Arabiyye, en-Nahv ve's-sarf) ve İsmail Albayrak İbn-i Atıyye ve Tefsiri el-Muharrerü'l-veciz (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Atıyye, Fihrisü İbn ʿAṭıyye (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1983, s. 60-77; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 15-19; a.mlf., el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz (nşr. Abdülvâhid el-Alevî v.dğr.), Muhammediye 1395/1975, I, neşredenlerin girişi, s. elif-cim; a.e. (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, neşredenin girişi, s. 19-29; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân (nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş), Zerkā 1409/1989, III, 636-640, 655-673; İbn Hayr, Fehrese, s. 437, 452; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, II, 563-564; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), II, 506-508, 577-578; İbnü'l-Ebbâr, el-Muʿcem fî aṣḥâbi'l-Ḳāḍî'ṣ-Ṣadefî (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, s. 223, 265-268; İbn Teymiyye, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1408/1988, s. 111-112; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 361, 388; İbn

Cüzey, Kitâbü’t-Teshîl (nşr. M. Abdülmün‘im el-Yûnusî - İbrâhim Atve İvâz), Kahire 1973, I, 17; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taʿyîn fî terâcimi’n-nüḥât ve’l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 176-177; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Tefsîrü’l-Baḥri’l-muḥîṭ, Kahire 1329, I, 9-11; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 587-588; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 256; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 540; a.mlf., Evṣâfü’n-nâs fi’t-tevârîḫ ve’ṣ-ṣılât (nşr. M. Kemâl Şebâne), [Baskı yeri yok] 1977 (et-Türâsü’l-İslâmî), s. 43-44; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 109, 141-142; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 57-59; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 998; Ebû Zeyd es-Seâlibî, el-Cevâhirü’l-ḥisân (nşr. Ebû Muhammed el-Gumârî), Beyrut 1416/1996, I, 19-21; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 60-61; a.mlf., Buġyetü’l-vuʿât, II, 73; Ebû Abdullah ez-Zerkeşî, Târîḫu’d-devleteyni’l-Muvaḥḥidiyye ve’l-Ḥafṣiyye, Tunus 1289, s. 6; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 260-261; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva’l-ḥadîs̱e, Kahire 1409/1989, s. 242; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 526-528; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1613; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 95, 251; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 502; Brockelmann, GAL, I, 412, 525; Suppl., I, 732; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 93; Bilmen, Tefsir Tarihi, Ankara 1960, II, 294-295; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 862-863; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, Kahire 1384/1964, I, 325-328, 458-459; Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, Menhecü İbn ʿAṭıyye fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1973, s. 53-54, 63-78, 84, 88-91, 221-262, 294-299; ed-Delîlü’l-Bibliyoġrâfî li’r-resâʾili’l-câmiʿiyye fî Mıṣr, Kahire 1976, I, 475; J. M. Forneas, Los Banu Atiyya de Granada, Granada 1976-77; Muhammed Hasan el-Gumârî, el-İmâmü’ş-Şevkânî müfessiren, Cidde 1401/1981, s. 124-125; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳurʾâniyye fi’l-Maġrib mine’l-fetḥi’l-İslâmî ilâ İbn ʿAṭıyye, Rabat 1401/1981, s. 242; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 257; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, I, 230-234; Mustafa İbrâhim el-Muşînî, Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 92-97; Mustafa ez-Zebbâh, Fünûnü’n-nes̱ri’l-edebî bi’l-Endelüs fî ẓılli’l-Murâbıṭîn, Beyrut 1987, s. 269-271; Tallâl Abdullah Mellûş, Taḳvîmü cehdi’l-müsteşriḳ Arthur Jeffery fî taḥḳīḳih li-muḳaddimeti kitâbi’l-Mebânî li-naẓmi’l-meʿânî (yüksek lisans tezi, 1409/1989, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd), s. tâkāf; Adnân Muhammed Zerzûr, ʿUlûmü’l-Ḳurʾân: medḫal ilâ tefsîri’l-

Ḳurʾân ve beyânü iʿcâzih, Beyrut 1991, s. 81; Zeyd b. Abdülmuhsin Âl-i Hüseyin, Delâʾilü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1994, s. 144; M. Fâdıl İbn Âşûr, et-Tefsîr ve ricâlüh, Kahire 1997, s. 59-80; Vincent J. Cornell, "'Ilm al-Qur'an in al-Andalus: the Tafsir Muharrar in the Works of Three Authors", Jusūr, II, Los Angeles 1986, s. 63-81; "İbn ʿAṭıyye", DMBİ, IV, 314-316.

Abdülhamit Birışık

İBN ATTÂŞ

(ابن عطّاش)

Abdülmelik b. Attâş (ö. 487/1094)

460 (1068) yılı başlarından itibaren yaklaşık otuz yıl süreyle İran'ın orta ve batı kısımlarından sorumlu İsfahan İsmâilî dâîsi

(bk. İSMÂİLİYYE).

İBN AVN, Abdullah

(عبد الله بن عون)

Ebû Avn Abdullāh b. Avn b. Ertabân el-Müzenî el-Basrî (ö. 151/768)

Hadis âlimi.

66 (685) yılında Basra'da doğdu. 64 (683) yılında doğduğu da söylenmiştir. Dedesi Müzeyne kabilesinin mevâlîsinden olduğu için Müzenî nisbesiyle de anılır. Enes b. Mâlik'i görmüş; Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn gibi birçok ünlü kişiden hadis dinlemiştir. Kendisinden A'meş, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Ezher b. Sa'd, Hüşeym b. Beşîr, Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Hadis münekkitleri onu güvenilir kabul etmekte, Yahyâ b. Maîn de her konuda güvenilir olduğunu söylediği İbn Avn'ı "sebt" ve "sika" diye nitelendirmektedir. Şu'be, eşsiz bir insan olarak tanıttığı İbn Avn'dan her gün hadis öğrenmeyi istediğini, onun tedlîs yapmaktan kurtulan iki kişiden biri olduğunu söylemekte, İbn Avn'ın şüpheli bilgisini başkasının kesin bilgisine tercih edeceğini belirterek onun ilmine olan güvenini ifade etmektedir. Süfyân es-Sevrî, Hişâm b. Hassân, Osman el-Bettî, Muâz b. Muâz, Abdullah b. Mübârek gibi âlimler de onun bir benzerini görmediklerini, Abdurrahman b. Mehdî ise Irak'ta sünneti ondan daha iyi bilenin bulunmadığını söylemiştir. Kütüb-i Sitte müelliflerinin hepsi İbn Avn'dan rivayette bulunmuştur.

Hadis rivayetinde son derece titiz davranan İbn Avn, yaklaşık yetmiş yıl kaldığı Basra'da bu sahanın önemli isimlerinden Eyyûb es-Sahtiyânî ve Yûnus b. Ubeyd'e saygısından dolayı onların vefatına kadar hadis rivayet etmedi. Kıraat ve fıkıh alanlarındaki bilgisiyle de tanınan İbn Avn, Receb 151'de (Ağustos 768) Basra'da vefat etti. Bu tarih 150 ve 152 olarak da zikredilmiştir. Cenaze namazını Basra Valisi Cemîl b. Mahfûz el-Ezdî kıldırdı.

Varlıklı bir kişi olması yanında ibadet ve zühdüyle de tanınan İbn Avn az konuşur, güzel giyinir, ancak gösterişten son derece sakınırdı. Çevresindekilere Kur'an okumayı, sünnete sarılmayı ve insanlara zarar vermemeyi tavsiye ederdi. Talebesi Hârice b. Musʿab onun faziletlerinden bahsederken yanında yirmi dört yıl kaldığını, meleklerin onun herhangi bir hatasını yazmış olacağına ihtimal vermediğini söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 261-268; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 163; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 111; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 145-146; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 3-4; İbn Asâkîr, Târîḫu Dımaşḳ, XXXI, 326-374; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XV, 394-402; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 364-375; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 156-157; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 141-160, s. 460-465; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, V, 346-349; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1994, II, 325-326.

Ahmet Yücel

İBN AVN, Muhammed b. Abdülmuîn

(ابن عون، محمد بن عبد المعين)

Muhammed b. Abdilmuîn b. Avn b. Muhsin eş-Şerîf el-Hasenî (ö. 1274/1858)

Mekke emîri.

1204'te (1790) Mekke'de doğdu. Buranın emirliğini yıllarca elinde tutan iki büyük aileden Zevî Avn'a mensuptur. 1041'de (1631) kısa bir süre emirlik yapan Şerîf Abdullah b. Hasan'a nisbetle bu aileye Abâdile ismi de verilmiştir.

İbn Avn uzun yıllar Türebe ve Asîr bölgelerinin emirliğinde bulundu; ayrıca Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîler üzerine düzenlediği sefer sırasında (1811) Asîr civarındaki diğer bazı bölgelerin emirliğini de kendisine verdi. Ancak bir süre sonra idaresindeki kabilelerle anlaşmazlığa düştü ve Mehmed Ali Paşa'dan yardım istemek zorunda kaldı. Onun gönderdiği kuvvetlerle birleşerek âsi kabileleri mağlûp ettiyse de artık emirliğini sürdüremedi ve Mısır'a gitti (1239/1824). Bu arada Mekke Emîri Şerîf Yahyâ b. Sürûr'un, aralarındaki düşmanlıktan dolayı Şerîf Şenber b. Mübârek el-Mün'im'i öldürmesi üzerine (1242/1827) emirlikten alınmış, yeni emîr tayini işi uzayınca da bütün şeriflerin, kadının ve Mekke muhafızı Ahmed Paşa'nın ittifakıyla Şerîf Abdülmuttalib b. Gālib vekâleten emirliğe getirilmişti. Ancak bu tayin asalet tasdiki için Mehmed Ali Paşa'ya yazıldığında paşa karara itiraz etmiş ve durumu bir raporla İstanbul'a bildirmesine rağmen emirlik için herhangi bir aday da göstermemişti; ayrıca İstanbul'dan gönderilecek şahsa karşı çıkması da muhtemeldi. Bunun üzerine Bâbıâli, kendi seçtiği birinin adını yazması için Mehmed Ali Paşa'ya isim yeri açık bir ferman gönderdi. Paşa fermana o sırada Mısır'da bulunan İbn Avn'ın adını yazdı ve böylece onu Mekke'ye emîr tayin etmiş oldu (Safer 1243/Eylül 1827). Bu durumdan hoşlanmayan eski emîr Şerîf Yahyâ ile emirliği onaylanmayan Şerîf Abdülmuttalib birleşerek İbn Avn'ı Mekke'ye sokmamaya karar verdilerse de onun Mısır kuvvetlerinin

himayesinde şehre girmeyi başarması üzerine Tâif ve Asîr taraflarına kaçtılar.

Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne isyanı üzerine (1831) ona mensubiyeti dolayısıyla İbn Avn emirlikten alınarak yerine Şerîf Abdülmuttalib tayin edildi (1832). Fakat yeni emîr isyan yüzünden Mekke'ye giremedi. Dolayısıyla Bâbıâli'nin istememesine rağmen İbn Avn Mekke emirliğini sürdürdü. Bu tarihten sonra Mehmed Ali Paşa'nın emriyle çevrede isyan halinde olan pek çok kabileyi itaat altına alan İbn Avn Asîr üzerine düzenlediği seferde ise âsilere yenildi. Emîrin bu yenilgiyi, Mekke muhafızı Ahmed Paşa'nın kendisine erzak göndermekte gösterdiği ihmale bağlaması yüzünden araları açıldı. Durumu öğrenen Mehmed Ali Paşa ikisini de Mısır'a çağırdı ve onları dinledikten sonra İbn Avn'ı haklı gördü. Ancak koyduğu aracılar vasıtasıyla Mehmed Ali Paşa'yı ikna eden Ahmed Paşa kendisinin Mekke'ye dönmesini ve İbn Avn'ın Mısır'da kalmasını sağladı.

Londra Antlaşması (1840) neticesinde Osmanlı Devleti ile Mehmed Ali Paşa arasındaki anlaşmazlık sona erince İbn Avn Mısır'dan Mekke'ye giderek tekrar emirlik görevini üstlendi ve antlaşmaya göre her ne kadar Mekke Mehmed Ali Paşa'nın idaresinden çıkmışsa da İstanbul İbn Avn'ın bu emirliğini tasdik etmek zorunda kaldı. 1851 yılına kadar devlete pek çok hizmeti geçen İbn Avn, özellikle Bâbıâli'nin emriyle Riyad Vehhâbî Emîri Faysal b. Türkî üzerine düzenlediği seferle onu itaat altına almayı başardı ve büyük takdir topladı. Bununla beraber aynı yıl oğullarıyla birlikte İstanbul'a çağrıldı ve yerine Şerîf Abdülmuttalib tayin edildi. Ancak bir müddet sonra yeni emîr, Cidde Valisi Kâmil Paşa ile anlaşamaması ve serkeşçe bazı hareketlerde bulunmasından dolayı azledilince İbn Avn tekrar emirliğe getirildi (26 Rebîülâhir 1272/5 Ocak 1856). Bunun üzerine Şerîf Abdülmuttalib isyan ettiyse de yakalanarak Selânik'e sürüldü.

İbn Avn 13 Şâban 1274'te (29 Mart 1858) Mekke'de öldü ve yerine oğlu Abdullah Paşa getirildi. İbn Avn'ın Abdullah Paşa'dan başka Ali, Hüseyin, Avn, Sultan, Abdüilâh adlı beş oğlu ve dört kızı daha vardı; bunlardan Ali ve Sultan hariç diğerleri Mekke emirliği yapmışlardır.

Halk İbn Avn'ın idaresinden daima hoşnut kalmıştır. Meclisi âlim ve

ediplerle dolardı; birçok şair onu öven şiirler yazmıştı. Aslında Mehmed Ali Paşa'nın adamı olmakla birlikte Osmanlı Devleti'ne de sadakat göstermiş ve iyi hizmet etmiştir; bu sayede ölümünden sonra ailesi uzun yıllar Mekke emirliğini elinde tutmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1960, 8827; Ahmed b. Zeynî Dahlân, Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-beledi'l-Ḥarâm, Kahire 1305, s. 304, 320, 324-325; Cevdet, Tezâkir, I, 61, 106, 109-110, 117, 119, 121-123, 126, 132, 143-144, 146-148, 150; Lutfî, Târih, I, 279-280; IV, 11-12, 67; VIII, 84; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 366; Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 121-128; a.mlf., "Hicaz Vali ve Kumandanı Osman Nuri Paşa'nın Uydurma Bir İrade ile Mekke Emiri Şerif Abdülmuttalib'i Azletmesi", TTK Belleten, X/39 (1946), s. 497-498, 513-514; Halîl Merdem Bek, Aʿyânü'l-ḳarni'ṡ-ṡâlis ʿaşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâʿ, Beyrut 1977, s. 134-139; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru Muḥammed ʿAlî, Kahire 1982, s. 309; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 247-248; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete'l-Mükerreme, Dımaşk 1413/1992, s. 824, 826, 829, 834; Snouck Hurgronje, "Abdülmuttalib", İA, I, 100; A. J. Wensinck, "Mekke", a.e., VII, 641-643; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, V, 573-574; "Abdülmuttalib b. Gālib", DİA, I, 273.

Zekeriya Kurşun

İBN AYYÂŞ el-MAHZÛMÎ

(bk. MUGĪRE b. ABDURRAHMAN).

İBN AZÎME

(ابن عظيمة)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Abdî el-İşbîlî (ö. 543/1148)

Endülüslü kıraat âlimi.

Endülüs'ün İşbîliye (Sevilla) şehrindendir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman es-Sarakustî'den ve kıraat âlimi Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın torunu Ebû Bekir Hâzim b. Muhammed'den çeşitli rivayetleriyle kıraat okudu;

İbnü't-Tallâ' el-Kurtubî ve Ebû Ali el-Gassânî'den hadis dinledi. Mekke'de bulunan Ebû Ma'şer et-Taberî'den istifade etmek için Ebû Ali Mansûr b. Hayr ile birlikte hac yolculuğuna çıktı; Mısır'a ulaştığında Ebû Ma'şer'in ölüm haberini aldı (478/1085). Bu yolculuğu esnasında Kuzey Afrika, Mısır ve Hicaz'daki çeşitli ilim merkezlerine uğrayarak buralardaki âlimlerden faydalandı. Mekke'de Rezîn b. Muâviye, İskenderiye'de İbn Bellîme, İbnü'l-Fahhâm ve Ebû Abdullah el-Hadramî, Mehdiye'de (Tunus) Ebû Abdullah el-Mâzerî gibi âlimlerden kıraat ve hadis dersleri aldı.

İşbîliye'de uzun süre imamlık yapan İbn Azîme pek çok öğrenci yetiştirmiş olup muhtelif kitapların rivayeti için onlara icâzet vermiş; oğulları Ebû Amr Ayyâş ve Tufeyl ile İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Mervân Ubeydullah el-İşbîlî ve Ebü'd-Dahhâk el-Fezârî gibi şahsiyetler onun talebeleri arasında yer almıştır. Bunlardan İbn Hayr Fehrese adlı kitabında İbn Azîme'den yaptığı rivayetlere yer vermiştir (I, 74, 419-420).

Kitap ve risâlelerinin manzum veya manzum eserlerin şerhleri olması şiirle ilgilendiği kanaatini vermektedir. Sadece görüştüğü hocalardan rivayette bulunmaya özen göstermesi onun güvenilirliğiyle yorumlanmış, olgun şahsiyetiyle çevresinde sevilen bir âlim olarak tanınmıştır. Zehebî, İbn Azîme ve oğullarının İşbîliye'de ilim ve kıraatteki dereceleriyle meşhur

olduklarını belirtmektedir. Bilhassa sesinin güzelliği ve tecvid usullerine hâkimiyetiyle tanınan oğlu Ebû Amr Ayyâş babasının ilmî ve meslekî yolunu takip etmiştir. İbn Azîme Safer 543'te (Temmuz 1148) vefat etmiş olup bu tarih bazı kaynaklarda 540 olarak zikredilmektedir.

Eserleri. İbn Azîme'nin Bâb fî ṣıfâti meḫârici'l-ḥurûf adlı eserinin 900 (1495) yılında istinsah edilen bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 554, 4 varak) bulunmaktadır (el-Fihrisü'ş-Şâmil, I, 60). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu Ḳaṣîdeti'ş-Şuḳrâṭısî (Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ eş-Şukrâtısî'nin sîretle ilgili kasidesinin şerhidir); el-Ferîdetü'l-Ḥımṣiyye fî şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḥuṣriyye (Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülganî el-Husrî'nin Nâfi' b. Abdurrahman kıraatiyle ilgili kasidesinin şerhidir; İbn Hayr, son iki kitabı hocası İbn Azîme'den okuduğunu ve rivayeti için ondan icâzet aldığını ifade etmektedir); Urcûze fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ; Kitâbü'l-Ġunye; Kitâbü'l-İfâde.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayr, Fehrese, I, 74, 419-420; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, I, 178-179; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 977-978; III, 1107, 1122, 1140; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 541-550, s. 164; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 166-167; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 155-156; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 89; Îżâḥu'l-meknûn, I, 57; II, 189, 231; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 64; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tecvîd (nşr. el-Mecmau'l-melikî li-buhûsi'l-hadâreti'l-İslâmiyye), Amman 1406/1986, I, 60.

Abdülhamit Birışık

İBN AZZÛZ, Muhammed Mekkî

(ابن عزّوز، محمد المكّيّ)

Ebû Abdillâh Muhammed el-Mekkî b. Mustafâ b. Muhammed b. Azzûz el-İdrîsî el-Hasenî (1853-1915)

Tunuslu âlim.

Tunus'un Cezayir'e yakın güneybatı bölgesinde eski küçük bir şehir olan Nefta'da doğdu. Hasenî nisbesiyle anılmış olmasından şerîf sülâlesine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Cezayir şehrinin güney doğusundaki Zâb bölgesinde Biskre'ye bağlı küçük yerleşim birimlerinden olan Burc'dan göç etmiş, Halvetiyye-Hifniyye tarikatının kollarından Rahmâniyye tarikatına bağlı bir aileden gelen İbn Azzûz'a, amcası Muhammed el-Medenî tarafından Ebû Tâlib el-Mekkî'den mânen feyiz alması temennisiyle Mekkî nisbesi verilmiş, büyük dedesi dolayısıyla da İbn Azzûz lakabıyla şöhret bulmuştur. İlk öğrenimini ailesinin mensup olduğu tarikat çevresinde tamamladı ve babasının ölümü üzerine (1282/1866) genç yaşta Azzûziyye tarikatının şeyhi oldu. Vezir Hayreddin Paşa tarafından Nefta'ya önce müftü (1880), daha sonra kadı olarak tayin edildi. 1891 yılında Tunus şehrine geçerek yörenin önemli bir eğitim kurumu olan Câmiu'z-Zeytûne'de ders vermeye başladı. İbn Azzûz ilmî seyahat amacıyla Mısır, Hicaz ve Şam'a gitti. Seyahat ettiği yerlerde ilim ve tasavvuf çevrelerinin yanı sıra siyasî ve idarî çevrelerce de büyük ilgi gördü. Cezayir'e yaptığı çeşitli ziyaretler sırasında halkı işgalcilere karşı ekonomik boykota teşvik etmesi üzerine Fransızlar tarafından takibata uğradı. Bu baskılardan dolayı çok zengin kütüphanesiyle birlikte İstanbul'a göç etmek zorunda kaldı (1895). İstanbul'a gelişinden kısa bir süre sonra II. Abdülhamid tarafından Dârülfünun ve Medresetü'l-vâizîn'e müderris olarak tayin edildi. İstanbul'da vefat eden İbn Azzûz Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi.

İbn Azzûz'un eserlerinin incelenmesinden onun Mâlikî mezhebine ve tasavvuf ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Haberî sıfatların

te’vil edilmesine karşı çıkarak bu konuda Selefî bir yöntem takip eden müellif, evrenin yaratılışıyla ilgili olarak Kur’an’da geçen “gün” kavramından bilinen günün kastedildiğini söylemektedir. Ona göre evliya olarak nitelenen kişilere melekler ilhamda bulunur ve bu yolla zayıf kabul edilen bazı hadislerin aslında sahih olduğu kendilerine bildirilebilir. Ayrıca şeytan, velî mertebesine ulaşmış bir kulu doğru yoldan çıkarma konusunda başarısız kalacak ve eninde sonunda ona teslim olacaktır. Memleketin ıslahı, devlet ve millet işlerinin düzgün gitmesi için örgün eğitimin önemini vurgulayan İbn Azzûz eğitimde en büyük payın fen bilimlerine ayrılmasını istemekte, ilimle din arasında gerçekte bir çatışma olmadığını ifade etmektedir.

Eserleri. İbn Azzûz akaid, tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler yanında matematik, astronomi ve şiirle ile de ilgilenmiştir. Çeşitli konulara dair risâle hacmindeki eserlerinden bazıları Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından Resâʾilü İbn ʿAzzûz adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1404/1984). Bu risâlelerden bazıları şunlardır: 1. ʿAḳīdetü’l-İslâm. Müellifin Dârülfünun ve Medresetü’l-vâizîn’deki hocalığı sırasında öğrencileri için soru-cevap tarzında hazırladığı muhtasar bir risâle olup (Resâʾilü İbn ʿAzzûz, s. 75-100; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3700) Mektebi Sultânî muallimlerinden Rifat Bey tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1328). 2. el-Ecvibetü’l-Mekkiyye ʿani’l-esʾileti’l-Ḥicâziyye. Tâif’ten Abdülhafîz b. Osman el-Kārî tarafından yöneltilen Kur’an’ın modern bilimler ışığında tefsir edilmesine ilişkin kırk beyitlik soru demetine (a.g.e., s. 101-105; Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri - Abdullah Efendi, nr. 74) İbn Azzûz’un verdiği cevaplardan oluşan 175 beyitlik bir risâledir (a.g.e., s. 105-114). 3. Uṣûlü’l-ḥadîs̱. Müellifin Dârülfünun ve Medresetü’l-vâizîn’deki öğrenciler için hazırladığı bu risâlesinin (a.g.e., s. 347-359; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 240) ilk baskısı İstanbul’da yapılmış (1332), diğer medreselere de ders kitabı olarak dağıtımı sağlanmıştır. 4. Heyʾetü’n-nâsik fî enne’l-ḳabża fi’ṣ-ṣalâti hüve mez̠hebü’l-İmâm Mâlik (a.g.e., s. 31-74; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 620). Mâlikî mezhebine göre namazda kıyam esnasında elleri bağlama konusunu ele alan risâle ilk defa İstanbul’da basılmış (1327), ikinci baskısı Mürşidü’l-ḫâʾiż fî ṣalâti’s-sâdil ve’l-ḳābiż adlı eserin içinde

Kahire’de gerçekleştirilmiştir (1382). 5. es-Seyfü’r-rabbânî fî ʿunuḳi’l-muʿteriż ʿale’l-ġavs̱i’l-Cîlânî. Ali b. Muhammed el-Karamânî tarafından Abdülkādir-i Geylânî’ye eleştiri niteliğinde kaleme alınan Risâletü’l-Ḥaḳḳı’ẓ-ẓâhir fî şerḥi ḥâli’ş-şeyḫ ʿAbdilḳādir adlı risâleye reddiye olarak yazılmış olup (a.g.e., s. 137-254; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1177), Tunus (1310) ve Bombay’da (1318) yapılmış iki baskısı daha vardır. 6. et-Tekrârü’l-mühez̠z̠eb fî ḥalli terâcimi’l-Cevheri’l-müretteb. Müellifin Tunus’ta iken yazıp okuttuğu astronomiye dair el-Cevherü’l-müretteb (fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-müceyyeb) adlı manzum risâlesinin şerhidir (a.g.e., s. 371-393). İlk defa Tunus’ta yayımlanan risâlenin (1302) sonuna esere yazılan çeşitli takrizler de eklenmiştir (s. 393-398). Bağdatlı İsmâil Paşa’nın bazılarını kaydettiği (Îżâḥu’l-meknûn, I, 60, 329, 614; II, 166, 183, 251, 436, 477, 533, 605) İbn Azzûz’a ait eserlerin geniş bir listesini Ali Rızâ et-Tûnisî Resâʾilü İbn ʿAzzûz’un sonunda vermektedir (s. 425-429; ayrıca bk. Mahfûz, III, 384-389).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mekkî İbn Azzûz, Resâʾil (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1404/1984, tür.yer.; Serkîs, Muʿcem, II, 1787-1788; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 423; Brockelmann, GAL Suppl., II, 888; Îżâḥu’l-meknûn, I, 60, 329, 614; II, 166, 183, 251, 436, 477, 533, 605; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 330-331; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 4; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 39, 50; II, 774, 793, 856-861, 874, 877; Muhammed Muvâide, Muḥammed el-Ḫıḍır Ḥüseyin: ḥayâtühû ve âs̱âruh, Tunus 1974, s. 25; A. H. Green, The Tunisian Ulema 1873-1915, Leiden 1978, s. 175-176; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 231-232; Özege, Katalog, V, 2146; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, III, 382-390; Muhammed Hocâ, Ṣafaḥât min târîḫi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - el-Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, s. 174; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü’l-aʿlâm, Limasol 1987, s. 799; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, “İbn ʿAzzûz”, DMBİ, IV, 290-291.

Adil Bebek

İBN AZZÛZ, Mustafa b. Muhammed

(ابن عزّوز، مصطفى بن محمد)

Ebü'n-Nuhbe Mustafâ b. Muhammed b. Azzûz el-İdrîsî el-Hasenî (ö. 1282/1866)

Halvetî-Hifnî şeyhi.

Cezayir'in güneyindeki Zâb bölgesinde Biskre'ye bağlı küçük bir yerleşim birimi olan Burc'da doğdu. Soyu Hz. Hasan'a ulaşır. Babası, Halvetiyye-Hifniyye tarikatının kollarından Rahmâniyye tarikatı şeyhi idi. Meşâyihten olan dedelerinin Burc'da açtıkları zâviyede yetişen İbn Azzûz tahsilini burada tamamladı. Daha sonra Tuvelka'ya giderek babasının halifesi Ali b. Ömer'e intisap etti. Seyrü sülûkünü onun yanında tamamlayıp hilâfet aldıktan sonra Burc'a döndü (1258/1842). Bir süre sonra Biskre'nin Fransız işgaline uğraması sebebiyle Tunus'a giderek Nefta'ya yerleşti. Burada bir zâviye açıp irşad faaliyetine başlayan İbn Azzûz'ün, mensup olduğu Halvetiyye tarikatının seyrü sülûk usulünde yaptığı bazı değişiklikler ve kolaylaştırıcı uygulamalar çevresinde kısa zamanda çok sayıda dervişin toplanmasını sağladı. İsteyenlere ağır bir riyâzet uygularken sıradan insanlar için beş vakit namazı yeterli görüp sadece kelime-i tevhid zikrine devam etmelerini tavsiye etmesi onun bu uygulamaları arasındadır.

Güçlü hitabetiyle tanınan İbn Azzûz, halk üzerindeki mânevî nüfuzu sebebiyle Tunus hükümeti tarafından 1864'te isyan hareketi başlatan kabileleri yatıştırmakla görevlendirildi ve âsilerin lideri İbn Gızâhum ile görüştü. Yöredeki kabileleri ve yerleşim birimlerini dolaşarak bu görevini başarıyla yerine getirdikten sonra hacca gitti. Hac dönüşü zâviyesinde irşad faaliyetine devam eden İbn Azzûz Zilhicce 1282 (Mayıs 1866) tarihinde Nefta'da vefat ederek zâviyesine defnedildi.

Kendi adına nisbetle Azzûziyye diye anılan tarikatının silsilesi Ali b. Ömer, babası Muhammed b. Azzûz, Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî vasıtasıyla Hifniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'ye

ulaşır. Kaynaklarda, çok sayıda halife yetiştirdiği ve mensuplarının boyunlarına taktıkları beyaz tesbihlerle tanındıkları kaydedilmektedir. Sûfîliğinin yanı sıra Mâlikî fakihi olarak da tanınan İbn Azzûz Tunuslu meşhur âlim Muhammed Hıdır Hüseyin'in anne tarafından dedesidir.

İbn Azzûz'ün Behcetü'ş-şâʾiḳīn fî ravżati'l-envâr li'l-ʿârifîn, Risâle fi's-sülûk ile'ṭ-ṭarîḳati'l-Ḫalvetiyye, Risâle fî menâḳıbi ʿAlî b. ʿÖmer eṭ-Ṭuvelḳī adlı eserleri bulunmaktadır. Bunlardan tasavvufa dair manzum bir eser olan Behcetü'ş-şâʾiḳīn oğlu İbn Azzûz Muhammed Mekkî tarafından şerhedilmiştir (Mahfûz, III, 381).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'd-Dıyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân bi-aḫbâri mülûki Tûnis ve ʿahdi'l-emân, Tunus 1964, I, 142; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 391; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 458; Îżâḥu'l-meknûn, I, 201; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 882; Muhammed Muvâide, Muḥammed el-Ḥıḍır Ḥüseyin: ḥayatühû ve âs̱âruh, Tunus 1974, s. 22-25; L. C. Brown, The Tunisia of Ahmad Bey 1837-1855, Princeton 1974, s. 177-178; A. H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915, Leiden 1978, s. 58, 175; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 232-233; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, III, 379-381; D. S. Margoliouth, "Raḥmāniyya", EI² (İng.), VIII, 399.

Ethem Cebecioğlu

İBN BÂB

(bk. AMR b. UBEYD).

İBN BÂBEŞÂZ

(ابن بابشاذ)

Ebü'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs b. Bâbeşâz el-Mısrî el-Cevherî (ö. 469/1077)

Arap dili âlimi.

Mısır'da doğdu ve orada yetişti. Mücevher tâciri olan babası aslen Deylemlidir. Dedelerinden Bâbeşâz'a (Bâb-ı Şâz / Bâb b. Şâz) nisbetle İbn Bâbeşâz olarak, ayrıca babasının vefatından sonra inci ticaretine devam ettiğinden Cevherî nisbesiyle anılır. Hatîb et-Tebrîzî, Kāsım b. Muhammed el-Vâsıtî ve Yûsuf b. Ya'kūb en-Necîremî başta olmak üzere zamanının önde gelen âlimlerinden dil, edebiyat ve kıraat dersleri alan İbn Bâbeşâz, ticaret için gittiği Bağdat'ta tahsilini ilerletme imkânı buldu. Daha sonra tekrar Mısır'a döndü. Fâtımî Halifesi el-Müstansır-Billâh zamanında Dîvân-ı İnşâ'ya kâtip olarak tayin edildi. Bir yandan da Fustat'taki Amr b. Âs Camii'nde dil ve kıraat dersleri verdi. Bu görevleri sırasında önemli maddî imkânlar elde etti. Son yıllarında Dîvân-ı İnşâ'daki görevinden ayrılarak zâhidâne bir hayat yaşamaya başlayan İbn Bâbeşâz günlerini Amr b. Âs Camii'ndeki odasında ibadetle ve eser telifiyle geçirdi. Gramer kuralları ile onların yorum ve tahlillerine, mektup yazma esasları ile imlâ kurallarına dair olan on beş ciltlik Taʿlîḳa fi'n-naḥv adlı eserini bu dönemde kaleme aldı. Daha sonra Taʿlîḳu'l-ġurfe olarak da anılan eser vasiyet ve silsile yoluyla üç dört nesil boyunca korunmuş, sırasıyla öğrencisi Muhammed b. Berekât es-Saîdî'den (ö. 520/1126) İbn Berrî'ye (ö. 582/1187), ondan da Ebü'l-Hüseyin

(Seltü'l-Fîl) en-Nahvî'ye intikal etmiştir. İlme son derece meraklı olan Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'e (1218-1238) kadar ulaşan eserin zamanımıza intikal edip etmediği bilinmemektedir.

İbn Bâbeşâz 4 Receb 469'da (1 Şubat 1077) vefat etti. Fâtımî bürokrasisinde görev alması sebebiyle Şiî olduğuna dair bazı rivayetler

bulunmaktadır. Muhammed b. Berekât es-Saîdî ve Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Fahhâm öğrencileri arasında zikredilir.

Eserleri. 1. el-Muḳaddimetü('l-kâfiyetü)'l-muḥsibe ('l-muḥassibe/'l-muḥtesibe) fî fenni'l-ʿArabiyye. Kısaca el-Muḥteseb adıyla da anılan kitap genellikle "mukaddime" veya "muhtasar" isimleriyle kaleme alınan ve Arap dilinin öğretiminde önemli yeri olan eserlerden biridir. İbn Bâbeşâz'ın el-Muḳaddime'sinin daha önce Halef el-Ahmer, Ebû Ömer el-Cermî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, İbn Fâris ve Ebû Abdullah el-Mutarriz tarafından kaleme alınan muhtasarlardan farkı daha ayrıntılı olmasıdır. İsim, fiil, harf, ref', nasb, cer, cezm, âmil, tâbi ve hat olmak üzere on bölüme ayrılan eserde önce bölümler tanımlanmakta, daha sonra bunlar kısımlara ayrılarak Arap gramerinde öğrenilmesi zaruri olan konular açıklanmaktadır. İbn Bâbeşâz eserin sonunda, gramer öğrenmek isteyenler için bu kitapta verilen bilgilerin yeterli olduğunu söyleyerek hem muhtasarının muhtevasına ışık tutmakta hem de ana hatlarıyla gramer öğretiminin önemini vurgulamaktadır. Eser, Hüsâm Saîd en-Naîmî tarafından el-Muḳaddimetü'l-muḥsibe fî ʿilmi'n-naḥv adıyla neşredilmiştir (Bağdat 1970). Müellifin el-Hâdî (el-Cümelü'l-hâdiye fî şerḥi'l-Muḳaddimeti'l-kâfiye) adıyla şerhettiği eseri (nşr. Hâlid Abdülkerîm, I-II, Küveyt 1976-1977; nşr. Abdüllatîf Şerîf, Kahire 1978) Abdüllatîf el-Bağdâdî Şerḥu Muḳaddimeti İbn Bâbeşâẕ (manzum), Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed el-Ḥâṣır lifevâʾidi Muḳaddimeti Ṭâhir, Ahmed b. Osman ez-Zebîdî Şerḥu Muḳaddimeti İbn Bâbeşâẕ, İbn Hütayl ʿUmdetü ẕevi'l-himem ʿale'l-Muḥsibe fî ʿilmeyi'l-lisân ve'l-ḳalem ve Abdüllatîf eş-Şercî el-Lümaʿu'l-Kâmiliyye fî şerḥi Muḳaddimeti İbn Bâbeşâẕ adıyla şerhetmişlerdir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 301; Suppl., I, 529). el-Muḳaddime, Muḫtaṣarü'l-Muḥteseb adıyla İbn Usfûr tarafından ihtisar edilmiştir (Fahreddin Kabâve, s. 68). 2. Şerḥu Kitâbi'l-Cümel li'z-Zeccâcî. Zeccâcî'nin nahve dair el-Cümelü'l-kübrâ adlı eserinin şerhidir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 171). İbn Bâbeşâz'ın kaynaklarda Taʿlîḳu'l-ġurfe, Şerḥu Uṣûli İbni's-Serrâc ve Şerḥu'n-Nuḫbe adlı eserleri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bâbeşâz, el-Muḳaddimetü'l-muḥsibe (nşr. Hüsâm Saîd en-Naîmî), Bağdad 1970, s. 3-8; Halef el-Ahmer, el-Muḳaddime, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2358/4; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ˒ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 231; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâ˒, XII, 17-19; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 95-97; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 515-517; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 151-152; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ˒, XVIII, 439-440; a.mlf., el-ʿİber, III, 271; Safedî, el-Vâfî, XVI, 390-391; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi e˒immeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1987, s. 116-117; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 17; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 111, 423, 603; II, 1612, 1794, 1804; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 429; Brockelmann, GAL, I, 301; Suppl., I, 171, 529; Fahreddin Kabâve, İbn ʿUṣfûr ve't-taṣrîf, Beyrut 1401/1981, s. 68; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 177-178; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 220; Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", DÜİFD, V (1989), s. 1-31; Îrânnâz Kâşiyân, "İbn Bâbşâẕ", DMBİ, III, 56-57; M. G. Carter, "Ṭāhir b. Aḥmad b. Baba<u>sh</u>ā<u>dh</u>", EI² (İng.), X, 102-103.

Muharrem Çelebi

İBN BÂBEVEYH, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن ابن بابويه)

Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 329/941)

İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden.

Kum'da dünyaya geldi. Kaynaklarda doğum tarihi belirtilmemişse de gençlik döneminde on birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) hayatının son yıllarında kendisi hakkında tevkī'* geldiği yolundaki rivayet (Hânsârî, IV, 273) dikkate alındığında 240'lı (854) yıllarda doğduğu söylenebilir. Çok sayıda ilim adamı yetiştiren Bâbeveyh (Bâbûyeh) ailesine mensup olup daha çok İbn Bâbeveyh Ali b. Hüseyin şeklinde, bazan da Sadûk lakabıyla anılır. Aynı lakapla anılan ve kendisinden daha meşhur olan oğlu Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh ile karıştırılmaması için es-Sadûku'l-evvel şeklinde zikredilir.

Hayatı hakkındaki bilgiler çok sınırlı olan İbn Bâbeveyh devrindeki önemli âlimlerden fıkıh ve hadis dersleri aldı. İbrâhim b. Abdûs el-Hemedânî, Ahmed b. İdrîs, Ahmed b. Ali et-Tiflîsî, Habîb b. Hüseyin el-Kûfî, Hasan b. Ahmed el-Kummî, Muhammed b. Hasan es-Saffâr gibi hocaların öğrencisi oldu (diğer hocaları için bk. el-İmâme ve't-tebṣıra, önsöz, s. 25-28). Şîa geleneği içinde imamlardan nakledilen rivayetleri ezberleyerek dikkat çekti ve ailesinin de nüfuzuyla bunları etrafında oluşan halkaya yaymaya başladı. O sırada Sâmerrâ'da bulunan on birinci imam Hasan el-Askerî, Allah'ın rızâsına ulaşması ve hayırlı çocuklara sahip olması yönündeki duasının yanı sıra kendisine dinin bazı ibadet ve ahlâk prensiplerini hatırlatıp gece namazı kılması gerektiğini belirten bir mektup gönderdi (Hânsârî, IV, 273-274; M. Rızâ el-Hakîmî, s. 372-373). İmamın mektubu ile şevki daha da artan İbn Bâbeveyh irşad faaliyetlerine devam etti. Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra onun Muhammed adında bir oğlunun bulunduğu ve babasının ölümü üzerine gizlendiği fikrine katılarak imamın nâibi sıfatıyla ortaya çıkan Ebû Amr Osman b. Saîd'i destekledi. Gizli imamın vekilliği iddiasında bulunan diğer sefirleri reddeden, bir ara Kum'da oturup hem kendisini on ikinci

imamın vekili olarak takdim eden hem de bazı tasavvufî görüşler ileri süren Hallâc-ı Mansûr'la tartışmalar yaptı ve onun bir daha geri dönmemek üzere Kum'u terketmesini sağladı (Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe, s. 402-403). Ardından Irak'a giden İbn Bâbeveyh üçüncü sefir Hüseyin b. Rûh ile görüştü. Yeniden Kum'a döndüğünde Şiî görüşlerin yayılması için büyük çaba harcadı. Özellikle Hz. Ali'nin imâmeti konusunda muhataplarıyla yoğun tartışmalara girerek bazı kimselerin Şiî düşünceyi benimsemesini sağladı. Bu arada Ali b. Ca'fer b. Esved aracılığıyla imamın sefiriyle ilişkisini devam ettirdi. Şiî kaynaklarında yer alan rivayetlere göre o zamana kadar erkek çocuğu olmayan İbn Bâbeveyh, Allah'ın kendisine sâlih bir oğul vermesi için dua etmesi niyazında bulunduğu mektubunu gizli imam Muhammed el-Mehdî'ye ulaştırılmak üzere sefire göndermiş, Muhammed el-Mehdî de sefir aracılığıyla yolladığı cevabî mektubunda dua ettiğini ve Allah'ın yakında kendisine hayırlı iki erkek evlât vereceğini müjdelemiş, çok geçmeden de Muhammed (Şeyh Sadûk) ve Hüseyin adları verilen çocukları dünyaya gelmiştir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, Kemâlü'd-dîn, II, 502-503). İbn Bâbeveyh Kum'da vefat etti ve burada yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın kızı Fâtıma'nın kabrinin yakınında defnedildi. Türbesi günümüzde Kum'un önemli ziyaret yerlerinden biridir.

İbn Bâbeveyh, başta oğulları Şeyh Sadûk ve Hüseyin olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında

Ahmed b. Dâvûd el-Kummî, Ebü'l-Kāsım Ca'fer b. Muhammed Kavleveyh, Hüseyin b. Hasan b. Muhammed b. Bâbeveyh, Selâme b. Muhammed b. İsmâil, Abbas b. Ömer b. Abbas ve Hârûn b. Mûsâ et-Tellakberî en meşhurlarıdır.

On birinci imamla on ikinci imamın gaybet-i suğrâ döneminde yaşayıp sefirler devrini idrak eden İbn Bâbeveyeh, İsnâşeriyye'nin çeşitli safhalardan geçtiği bir dönemde bir taraftan imamlardan gelen rivayetleri toplarken diğer taraftan toplumun fıkhî meselelerini çözmeye çalışmıştır. Kaynaklar, onun Şîa'nın önemli merkezlerinden Kum'un başta gelen hadis ve fıkıh âlimlerinden biri olduğunu kaydeder. Ancak İbn Bâbeveyh'in hadisçiliğiyle fıkıhçılığını birbirinden ayrı görmemek gerekir. Zira o dönemde Şîa fıkhı henüz gelişmemiş olduğundan İbn Bâbeveyh re'y ve ictihada yer vermeden sadece rivayetler çerçevesinde fıkıh çalışmaları

yapmıştır. Şiî anlayışa göre imamlardan nakledilen sözler de hadis kapsamında değerlendirildiğinden İbn Bâbeveyh, bunların derleme faaliyetlerine iştirak etmekle kalmayıp aynı zamanda isnadla ilgili bazı kurallar da belirlemiştir. Oğlu Şeyh Sadûk Men lâ yaḥḍurühü'l-faḳīh'in mukaddimesinde faydalandığı kaynakları zikrederken özellikle babasının da ismini anmaktadır. Öte yandan bölgedeki âlimlerle imâmet konusunda tartışmalar yapan İbn Bâbeveyh'in Muhammed b. Mukātil er-Râzî ile yaptığı münazara meşhur olmuş ve daha sonra bazı talebeleri tarafından kitap haline getirilmiştir.

Eserleri. İbn Bâbeveyh'in çok sayıda eser yazdığı belirtilmektedir. İbnü'n-Nedîm, eserlerinden hiçbirinin adını vermemekle birlikte oğlu Şeyh Sadûk'tan naklen onun yazdığı kitap sayısının 200 dolayında olduğunu kaydeder (el-Fihrist, s. 291). Günümüze birkaçı intikal eden bu eserlerden yirmi kadarının adı kaynaklarda zikredilir (Necâşî, II, 89-90; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, s. 123). 1. Kitâbü't-Tevḥîd (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, IV, 480). 2. el-İmâme ve't-tebṣıra mine'l-ḥayre. Müellifin günümüze kadar gelen en önemli eseri olup imâmet ve gaybet konusunu ele almaktadır. Yirmi iki bab halinde seksen yedi hadisten oluşan eserde Hz. Âdem'den itibaren her peygamberin bir vasîsi olduğu, yeryüzünün hiçbir zaman hüccetsiz kalmayacağı, Resûl-i Ekrem'den sonra soyundan gelenlerin onun vasîsi olarak görev yapacağı belirtildikten sonra Hz. Ali'den başlayarak sekizinci imam kabul edilen Ali er-Rızâ'nın imâmetiyle ilgili rivayetler sıralanır. Kendisi on ikinci imam Muhammed el-Mehdî dönemine kadar yaşadığı halde eserde diğer imamlarla ilgili rivayetlerin bulunmayışı dikkat çekicidir. Bu husus, imam sayısını on iki ile sınırlayan düşüncenin henüz yeterince olgunlaşmamasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim bu boşluğu doldurmak amacıyla eserin neşrinde diğer imamlarla ilgili rivayetler "el-Müstedrek li'l-İmâme ve't-tebṣıra mine'l-ḥayre" adıyla eserin sonuna eklenmiştir (s. 98-142). Medresetü'l-İmâm el-Mehdî tarafından yayımlanan eserin (Kum 1985) bir başka neşrini Muhammed Rızâ el-Hüseynî gerçekleştirmiştir (Beyrut 1987). 3. Kitâbü'ş-Şerâʾiʿ. Fıkhın ana konularıyla ilgili olarak imamlardan nakledilen rivayetlerin yer aldığı ve hayli hacimli olduğu belirtilen eserin bir kısmı Kâzımiyye'deki özel bir kütüphanede bulunmaktadır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XIII, 46-47). 4. Kitâbü't-Tefsîr. Müellif hakkında bilgi veren bütün kaynaklarda adından bahsedilmektedir.

İbn Bâbeveyh’in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Kitâbü’l-Vuḍûʾ, Kitâbü’ṣ-Ṣalât, Kitâbü’l-Cenâʾiz, Kitâbü’l-İḫvân, Kitâbü’n-Nisâʾ ve’l-vildân, Kitâbü’n-Nikâḥ, Kitâbü Menâsiki’l-ḥac, Kitâbü’l-Mevârîs̱, Kitâbü’l-Miʿrâc, Kitâbü’l-Manṭıḳ, Kitâbü’ṭ-Ṭıb.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan İbn Bâbeveyh, el-İmâme ve’t-tebṣıra mine’l-ḥayre, Kum 1985, önsöz, s. 25-28; İbn Bâbeveyh el-Kummî, Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh, Beyrut 1401/1981, I, 5; a.mlf., Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 502-503; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 291; Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 89-90; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 123; a.mlf., Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. İbâdullah Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 308-309, 320, 402-403; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 453-454; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, Kum 1391, IV, 273-280; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa (nşr. Ali Nakī el-Münzevî), Beyrut 1390/1971, s. 185; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 382; II, 341, 351; IV, 241, 275, 480; V, 149; XIII, 46-47; XV, 58, 138; XVII, 69; XXI, 226; XXII, 268; XXIII, 52, 123, 188, 235; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 331; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî el-Hâirî, Câmiʿu’r-ruvât, Beyrut 1403/1983, I, 574-575; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 222; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu’l-ʿulemâʾ ʿabre’l-ʿuṣûri’l-muḫtelife, Beyrut 1403/1983, s. 372-378; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 65-73; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Bâbeveyh”, DMBİ, III, 61-62; “Tefsîrü İbn Bâbeveyh”, DMT, II, 497; Hasan Târmî, “Bâbeveyh”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1990, I, 98-100.

İlyas Üzüm

İBN BÂBEVEYH, Şeyh Sadûk

(شيخ صدوق ابن بابويه)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991)

İmâmiyye Şîası’nca benimsenen dört hadis kitabından ikincisinin yazarı, hadis ve fıkıh âlimi.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte ikinci sefir Muhammed b. Osman’ın ölümünden sonra ve Hüseyin b. Rûh’un sefâretinin ilk devresinde 305 (917-18) yılı civarında Kum’da dünyaya gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Kemâlü’d-dîn ve tamâmü’n-niʿme, II, 502). Daha çok Şeyh Sadûk ve İmâdüddin unvanları ile tanınır. Babası, “es-Sadûku’l-evvel” diye anılan ve devrinin önemli âlimlerinden biri sayılan Ebü’l-Hasan İbn Bâbeveyh’tir. Hakkındaki bir menkıbede belirtildiğine göre kendisi gāib imamın duasının bereketiyle doğmuştur (bk. İBN BÂBEVEYH, Ebü’l-Hasan). Bu telakki İmâmiyye arasında yaygın bir inanç haline gelmiştir.

İbn Bâbeveyh’in yetişmesinde babası ve çok sayıda ilim adamı yetiştiren aile çevresi etkili oldu. Ayrıca Kum’da Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Velîd, Hamza b. Muhammed b. Ahmed gibi önemli âlimlerden ders aldı ve onlardan hadis yanında diğer İslâmî ilimleri öğrendi. Devrin geleneğine uyarak ilmî seyahatlere çıktı (339/950-51). Rey’de Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Esedî, Ya‘kūb b. Yûsuf, Ahmed b. Muhammed b. Sakr ve Ebû Ali b. Abdürabbih er-Râzî’den hadis dinledi ve onlara hadis nakletti. 352 (963) yılında Horasan’a gitti, Meşhed ve Nîşâbur’u ziyaret ettikten sonra aynı yıl Bağdat’a geçti. Burada Ebû Muhammed Hasan b. Yahyâ el-Hasenî, Ebü’l-Hasan Ali b. Sâbit ed-Devâlibî, Muhammed b. Ömer el-Hâfız ve İbrâhim b. Hârûn gibi Şiî âlimleriyle karşılıklı olarak hadis rivayetinde bulundu. 354’te (965) hacca gitmek üzere Bağdat’tan ayrıldı, Kûfe’ye uğrayarak Hicaz’a ulaştı. Haccını eda ettikten sonra dönüş yolu üzerindeki Feyd’de bir süre kalarak Ebû Ali Ahmed b. Ebû Ca‘fer el-Beyhakī’den hadis dinledi.

Başta Nîşâbur olmak üzere Horasan beldelerini sık sık ziyaret etmesi sebebiyle Necâşî ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî gibi meşhur Şiî âlimleri tarafından İsnâaşeriyye’nin

Horasan’daki yıldızı olarak kabul edilen İbn Bâbeveyh, bununla yetinmeyerek Mâverâünnehir’e kadar uzanan bir seyahate çıktı. Rey âlimleriyle kurduğu temaslar sonucunda Büveyhî Hükümdarı Rüknüddevle’nin sarayına davet edilerek Rey’de yerleşti. Bir taraftan Şîa’nın görüşleri konusunda Büveyhî hükümdarının sorularını cevaplandırırken diğer taraftan öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerini sürdürdü. Böylece ulemâ ve halk nezdinde büyük bir itibar kazandı. Kardeşi Hüseyin b. Ali, yeğeni Hasan b. Hüseyin, Necâşî’nin babası Ali b. Ali b. Ahmed, Ebü’l-Kāsım Ali b. Muhammed, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî, Muhammed b. Süleyman el-Hamrânî, Ali b. Hasan el-Hûzî ve Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Şâzân el-Kummî onun yetiştirdiği çok sayıdaki öğrenciden bazılarıdır. İbn Bâbeveyh Rey’de vefat etti ve Abdülazîm el-Hasenî’nin kabrinin yakınında defnedildi. Daha sonra üzerine kubbeli bir türbe yapılan kabri günümüzde bir ziyaret mahallidir.

Küleynî’den sonra İmâmiyye’nin en önemli âlimlerinden biri olarak kabul edilen İbn Bâbeveyh daha önceki Ahbârîler’den ve özellikle Küleynî’den farklı bir yol takip etmiştir. Gaybet döneminin uzamasıyla birlikte gerek Şîa bünyesinden gerekse dışarıdan gelen itiraz ve tenkitlere cevap vermiş, aklı müstakil bir delil kabul etmemişse de bazı aklî izahlarda bulunmaktan uzak durmamıştır. Muhalif fırkalardan İsmâiliyye ve Zeydiyye’den gelen tenkitleri cevaplandırırken imâmetin gerekliliği, peygamberlerle imamların mâsumiyeti ve gaybet konusundaki aklî yorumları oldukça dikkat çekicidir (meselâ bk. a.g.e., I, 28-40). Onun bütün bu özellikleri yanında akıldan çok nassa ağırlık verdiği bilinmektedir.

Şiî kelâmında Nevbahtîler’le başlayan Mu‘tezilî tesirlere karşı çıkış hareketinin başında yer alan İbn Bâbeveyh, Mu‘tezile’yi tenkit ederken bu ilimle uğraşanlar aleyhinde nakledilen haberlere dayanmıştır. Bununla birlikte kelâm konularında akla dayalı çözümlere kısmen yer vermiş olması sebebiyle kendisinden sonra Şeyh Müfîd’le sistemleşecek olan aklî kelâmın

oluşmasını hızlandırdığı söylenebilir. Onun bu özelliğinin biraz da tarihî zaruretlerden ortaya çıktığı düşünülmelidir. Zira Şiî âlimleri artık sadece imamlardan gelen haberlere dayanmakla meselelerin çözülemeyeceğini görmeye başlamışlardı.

İbn Bâbeveyh'in genellikle Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen rivayetlere dayandırdığı kelâmî görüşleri şöyle özetlenebilir: Zâtî ve fiilî kısımlara ayrılan ilâhî sıfatlardan ikinci kısma girenler hâdistir. Naslarda Allah'a nisbet edilen "vech" din, "cenb" itaat, "yed" kudret anlamına gelir. Levh ve kalem ise iki melek demektir. Kullara ait fiiller Allah tarafından yaratılmakla birlikte bu insanların fiillerinde mecbur olmasını gerektirmez. Bu sebeple cebr de tefvîz de yoktur. Kur'an Allah tarafından yaratılıp Hz. Peygamber'e indirilmiştir ve âyetleri insanların ellerinde bulunan mushafta olduğu kadardır, fazla veya eksik değildir. Kur'an'da, "Ey iman edenler!" diye geçen bütün âyetlerle sadece Hz. Ali kastedilir. Cennete işaret eden her âyet nebîye, imamlara ve taraftarlarına ait müjdeleri ifade eder. Nebîlerin sayısı 124.000 olup her birinin bir vasîsi vardır. Resûl-i Ekrem'in vasîsi ve müslümanların imamı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin neslinden gelen torunlarıdır. Meleklerden üstün olan imamlar her türlü günahtan korunmuştur. Onların mâsum olduklarını inkâr eden kendilerini tanımamış ve dolayısıyla küfre girmiştir. Nasla tayin edilen imamların sözü Allah'ın sözü gibidir, onlara itaat veya isyan etmek Allah'a itaat veya isyan statüsüne girer. Zira onlar Allah adına ve O'ndan gelen vahiyle konuşurlar. On ikinci imam Mehdî el-Muntazar zuhur edinceye kadar muhaliflere karşı takıyye yapmak vâciptir. Takıyyeyi terkeden İmâmiyye mezhebinden ve dinden çıkmış sayılır. Rec'at hak olmakla birlikte tenâsüh bâtıldır. Kabirde sorulacak sorulardan biri de imamın kim olduğudur. Âhirette peygamberlerle imamların hesabı Allah, ümmetlerin hesabı imamlar tarafından görülecektir. İmâmiyye'ye mensup olanlara ise günahları sorulmayacaktır. İbn Bâbeveyh'e göre İmâmiyye'ye muhalefet eden bütün gruplar âhirette ebedî felâket ve hüsran içinde bulunacak, kâfirlerle aynı âkıbeti paylaşacaklardır (Risâletü'l-iʿtiḳādâti'l-İmâmiyye, tür.yer.).

İbn Bâbeveyh Allah'ın görülmesi, va'd ve vaîd, peygamberlerle imamların şefaati, rec'at ve bedâ gibi konularda İmâmî rasyonalistlerle aynı görüşleri paylaşmasına rağmen Hz. Peygamber'in namazda yanılabileceği konusu yanında insanlara has ihtiyarî fiillerin yaratılmış olmasını, Allah'a karşı

işlenen isyan fiillerinin O'nun kader ve kazâsı ile olduğunu belirtmekle akılcı ekolden ayrılmıştır. Ayrıca IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar Kur'ân-ı Kerîm'in tahrif edildiğine inanan birçok İmâmî âlime karşı müslümanların elinde bulunan nüshanın tahriften uzak ve tam olduğunu savunması (a.g.e., s. 98-103) onu diğer Ahbârîler'den ayıran önemli bir özelliktir. İmâmiyye'nin itikadî görüşlerinin kökleşmesinde önemli bir rol üstlenen İbn Bâbeveyh'in bilhassa imâmet anlayışına, buna bağlı olarak âhirette imamların ve onların taraftarlarının durumuna ilişkin fikirleri, tamamen Şiî rivayetlerine dayanmakta olup bunları kesin naklî delillerle temellendirememiştir. İmâmiyye'ye muhalif olan müslümanlara tekfire varan bir nazarla bakması da İslâmî ölçülere uymayan bir mezhep taassubu olarak değerlendirilmelidir.

Eserleri. Kaynaklarda İbn Bâbeveyh'e nisbet edilen eserlerin sayısı 300'ü aşmaktadır. Bunlardan zamanımıza ulaşanların bir kısmı şunlardır: 1. Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh. Fıkıh bablarına göre düzenlenen sünen tarzında bir eser olup İmâmiyye Şîası'nca "el-kütübü'l-erbaa" (el-usûlü'l-erbaa) adı verilen muteber hadis kitaplarının ikincisidir. İbn Bâbeveyh'e asıl şöhretini kazandıran eser, müellifin Belh yöresinde Ni'me adıyla bilinen dostu Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Ni'metullah'ın isteği üzerine telif edilmiş ve Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzî'nin Men lâ yaḥḍuruhü'ṭ-ṭabîb adlı eserinden esinlenerek adlandırılmıştır. Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e mensup imamlara atfedilen 6000 civarında rivayeti ihtiva eden ve çok sayıda yazması bulunan eser (Kays Âl-i Kays, III, 153) birkaç defa yayımlanmıştır (Leknev 1307; [baskı yeri yok], 1324; Tahran-Bombay 1325). Eser ayrıca Hasan el-Harsân tarafından açıklayıcı dipnotları eklenerek neşredilmiştir (Beyrut 1401/1981; daha geniş bilgi için bk. KÜTÜB-i ERBAA). 2. Meʿâni'l-aḫbâr. Hz. Peygamber'in, imamların ve Ehl-i beyt'in isimleri, lakapları ve bunların anlamları, tevhid, adl, kürsî, levh, kalem, sırat vb. terimleri rivayet yoluyla açıklayan bir eser olup Muhammed el-Kummî (Tahran 1310), Hasan el-Harsân (Necef 1972) ve Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran 1379/1959; Beyrut 1399/1979, 1410/1990) tarafından yayımlanmıştır. 3. Risâletü'l-iʿtiḳādât (Kitâbü'l-İʿtiḳādât). İbn Bâbeveyh'in en çok tanınan, çeşitli dillere çevrilen ve şerhedilen eseridir. İmâmiyye'nin itikadî düşüncelerini ilk defa derli toplu bir şekilde ele alıp işleyen kitap tevhid, teklif, kulların fiilleri,

irade, kazâ, kader, vahiy, Kur'an, imâmet, takıyye, rec'at gibi Şîa'nın itikadî esaslarını ihtiva etmektedir. Şeyh Müfîd bu esere Taṣḥîḥu'l-iʿtiḳād (Şerḥu ʿaḳāʾidi'ṣ-Ṣadûḳ) adıyla bir şerh yazmıştır. Müfîd eserinde Ahbârî olan hocasının görüşlerini bazan tashih, bazan da şerhetmiştir. İbn Velî el-Kazvînî, Seyyid Muhammed Mehdî el-Mûsevî ve Seyyid Ni'metullah b. Abdullah el-Mûsevî de bu esere birer şerh yazmışlardır (geniş bilgi için bk. Kays Âl-i Kays, III, 154-156). Eseri Abdullah b. Hüseyin Rüstem Dârî, Ali b. Hüseyin ez-Zevârî, Mirza Ali Müderris, Ebü'l-Feth Hüseynî ve Şemseddin Muhammed Esterâbâdî Farsça'ya, İ'câz Hüseyin Hediyye-i Caʿferiyye adıyla Urduca'ya (Delhi 1347), A. A. A. Fyzee A Shiite Creed (Oxford 1942) ve The Creed of Ibn Babawayh (Journal of Bombay University, XII [1943], s. 70-86) adıyla İngilizce'ye ve Ethem Ruhi Fığlalı açıklayıcı notlar ilâvesiyle Risâletü'l-iʿtikādâti'l-İmâmiyye adıyla Türkçe'ye (Ankara 1978) çevirmiştir. 4. et-Tevḥîd. Şiî itikadıyla ilgili olarak Risâletü'l-iʿtiḳādât'ta ileri sürdüğü fikirler dolayısıyla Mu'tezile kelâmcılarının şiddetli hücumlarına mâruz kalan İbn Bâbeveyh önceki eserini tamamlayıcı mahiyette olmak üzere, ayrıca İmâmiyye'nin teşbih ve tecsîme inandığı şeklindeki iddiaların tutarsızlığını ortaya koymak amacıyla bu kitabı kaleme almıştır. Eser, özellikle Şiî âlimlerinin tevhide dair yorumlarını ortaya koyan bir çalışmadır. Bombay baskısından (1321) sonra eserin biri Muhammed el-Halîlî (Necef 1386/1966), diğeri Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Beyrut 1387/1967) tarafından yapılan iki ilmî neşri bulunmaktadır. et-Tevḥîd Muhammed Saîd b. Muhammed Müfîd el-Kummî, Muhammed Ali Nâibüssadâre ve Seyyid Ni'metullah b. Abdullah el-Mûsevî el-Cezâirî tarafından Arapça, Molla Muhammed Bâkır Sebzevârî tarafından da Farsça olarak şerhedilmiştir. Eser ayrıca Esrâr-ı Tevḥîd yâ Şerḥ ve Terceme-i Tevḥîd adıyla Farsça'ya çevrilmiştir. 5. Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-niʿme (İkmâlü'd-dîn ve itmâmü'n-niʿme). İmâmiyye'nin gāib on ikinci imamı Mehdî el-Muntazar'ın mutlaka ortaya çıkıp dünyayı ıslah edeceğine dair inancı ispat etmek için başta Hz. Peygamber'e ve imamlara atfedilen rivayetlere dayanılarak yazılmış olan eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (nr. 3298). Tahran'da (1301) litografik baskısı yapılan eser David Heinrich Müller tarafından Heidelberg'de (1901) neşredilmiştir. Necef baskısından (1970) sonra ilmî bir neşrini Ali Ekber el-Gaffârî gerçekleştirmiştir (Kum 1405). 6. el-Hidâye. Akaid ve fıkha dair bir çalışmadır. Müessesetü'l-matbûâti'd-dîniyye tarafından Kitâbü'l-Muḳniʿ ile birleştirilerek yayımlanan eseri (Tahran

1377/1958) daha sonra Âyetullah el-Mar‘aşî neşretmiştir (Beyrut 1993). 7. Kitâbü’l-Muḳniʿ. Klasik tarzda yazılmış bir fıkıh kitabıdır. Âyetullah el-Mar‘aşî tarafından el-Cevâmiʿu’l-fıḳhiyye içinde el-Hidâye ile birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1993). 8. ʿİlelü’ş-şerâʾiʿ ve’l-aḥkâm. Dinî kaynaklarda geçen isim ve terimlerin mânalarını, ilâhî buyrukların illet ve hikmetlerini rivayetlere dayanarak açıklayan bir eserdir. Kitabın Meʿâni’l-aḫbâr’la bir arada yapılan taşbaskılarının yanında (Tahran 1289, 1301) ilmî neşri müellifi tanıtan bir mukaddimeyle birlikte Seyyid Muhammed Sâdık Bahrülulûm tarafından gerçekleştirilmiştir (Necef 1382/1963, 1385/1966). 9. Meʿûnü’l-menḳūlât fî şerḥi şürûṭi’ṣ-ṣalât. Eserin iki nüshası Antalya İl Halk Kütüphanesi’nde mevcuttur (nr. 2642, 2782). 10. S̱evâbü’l-aʿmâl ve ʿiḳābü’l-aʿmâl. Emredilen amellerin sevabını, yasaklanan davranışların cezasını çeşitli rivayetlere dayanarak açıklayan eseri Hasan el-Harsân (Necef 1972) ve Hüseyin el-A‘lemî (Beyrut 1410/1989) neşretmiştir. 11. Kitâbü’l-Ḫiṣâl. İyi ve kötü olan ahlâkî davranışlara ilişkin bir çalışmadır. Çeşitli baskılarından sonra (meselâ Tahran 1302, 1304, 1311/1893) ilmî neşirleri Hasan el-Harsân (Necef 1391/1971) ve Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran 1389/1969; Kum 1403/1983; Beyrut 1990) tarafından gerçekleştirilmiştir. 12. Muṣâdeḳatü’l-iḫvân. Arkadaşlar arasında uyulması gereken ahlâkî görevlerle ilgili rivayetlerden oluşmaktadır. Eser dipnotlar eklenerek Hüseyin Ali Mahfûz tarafından yayımlanmış (Bağdat 1976, 1977), ayrıca Ali Nefîsî tarafından Farsça’ya çevrilmiştir (Tahran 1325 hş.).13. Feżâʾilü’l-eşhüri’s̱-s̱elâs̱e. Receb, şâban ve ramazan aylarının faziletine dair rivayetleri ihtiva eden eseri Gulâm Rızâ İrfâniyyât yayımlamıştır (Necef 1976). 14. Emâli’ṣ-ṣadûḳ (Mecâlis, Arżu’l-mecâlis). Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’in hitabete dair sözleriyle başlayan, her biri “meclis” adıyla anılan doksan yedi bölümden ibaret bir eserdir. Bir nüshası Millet Kütüphanesi’nde bulunan eser (Ali Emîrî Efendi, nr. 1908) Hasan el-Harsân’ın bir mukaddimesiyle yayımlanmıştır (Necef 1389/1970). 15. ʿUyûnü aḫbâri’r-Rıżâ. Sekizinci imam Ali er-Rızâ’nın hayatını anlatan ve sözlerini ihtiva eden eser, çeşitli baskıları yanında (Tahran 1275, 1287, 1317) Seyyid Mehdî el-Hüseynî el-Lâhûrî (Kum 1377/1956) ve Hasan el-Harsân (Necef 1390/1970) tarafından yayımlanmıştır (İbn Bâbeveyh’in yayımlanmamış çok sayıdaki çalışmaları ile yukarıda zikredilen eserlerinin listesi, yazmalarının bulunduğu kütüphaneler, şerh ve

tercümeleri hakkında geniş bilgi için bk. Kays Âl-i Kays, III, 129-184).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bâbeveyh el-Kummî, Risâletü'l-i'tiḳādâti'l-İmâmiyye (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, tür.yer.; a.mlf., Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I, 1-2, 28-40, 259; II, 502; a.mlf., Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh (nşr. Hasan el-Harsân), Beyrut 1981, neşredenin girişi, s. bâ-elif-hâ; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 246; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 188-190; a.mlf., Kitâbü'l-Ġaybe (nşr. İbâdullah Tahrânî - Ali Ahmed Nâsih), Kum 1411, s. 320-324, 363-365, 393-395; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 89; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 303-304; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, II, 383-384; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ, Kum 1401, V, 119-122; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390/1970, VI, 132; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1325 hş., I, 454-463; Bahrülulûm-i Tabatabâî, Ricâlü's-Seyyid Baḥri'l-ʿulûm: el-Fevâʾidü'r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., III, 292-301; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, III, 434-440; Brockelmann, GAL, I, 200-201; Suppl., I, 321-322; Hasan es-Sadr, Teʾs̱îs̱ü'ş-Şîʿa, Beyrut 1981, s. 262; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 221-222; Muhammed Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu'l-ʿulemâʾ, Beyrut 1983, s. 479-484; Ali el-Fâzıl en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 325; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 129-184; S. Waheed Akhtar, Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers, New Delhi 1988, s. 39-75; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 24-25; A. A. A. Fyzee, "Ibn Bābawayh (ı)", EI² (İng.), III, 726-727; Etan Kohlberg, "Ibn Babavayhi", ER, VI, 558-559; Ahmed Pâketçî, "İbn Bâbeveyh", DMBİ, III, 63-66.

Mustafa Öz

İBN BÂBÛYE

(bk. İBN BÂBEVEYH).

İBN BÂCCE

(ابن باجّة)

Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b. Bâcce et-Tücîbî el-Endelüsî es-Sarakustî (ö. 533/1139)

Batı İslâm dünyasında yetişen ilk müslüman filozof.

Endülüs'ün kuzeyindeki Sarakusta (Saragossa) şehrinde muhtemelen 470'te (1077) dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili son araştırmalar, onun genç yaşta öldüğünü kabul eden İbn Ebû Usaybia gibi bazı klasik müelliflerin yanıldığını ortaya koymaktadır (Mevsûʿatü'l-ḥaḍârati'l-İslâmiyye, s. 149). İbnü's-Sâiğ olarak da tanınan İbn Bâcce Batı literatüründe genellikle Avempace diye anılır. V. (XI.) yüzyılın ilk çeyreğine kadar Sarakusta şehrinin idareciliğini yapan Arap asıllı Tücîbîler'e mensup olması dışında ailesi hakkında bilgi yoktur.

Gençlik yılları ilim ve felsefeye özel bir ihtimam gösteren Hûdîler Devleti'nin yönetimindeki Sarakusta'da geçti. Hayatının bu dönemi hakkında çok az şey bilinmekle beraber önemli bir eğitim ve kültür merkezi olan bu bölgede iyi bir tahsil gördüğü söylenebilir. Döneminin önde gelen ilim adamlarından İbnü's-Sîd el-Batalyevsî ile aralarında geçen ilmî tartışmayla ilgili bir belge (Hüseyin Mûnis, s. 60) onun erken yaşlardaki ilmî donanımını ortaya koymaktadır. Tahsil hayatı hakkında daha aydınlatıcı bilgiler Ebû Caʻfer Yûsuf b. Hasdaî'ye yazdığı bir mektubunda yer alır. İbn Bâcce bu mektubunda sırasıyla müzik, astronomi ve mantıkla uğraştığını, daha sonra da tabiat ilmine geçtiğini yazar (Ve min Kelâmihî mâ baʿaṣe bihî, s. 77). Ayrıca İbn Ebû Usaybia, İbn Bâcce'nin Kur'an'ı ezberlediğini kaydetmektedir ki bu onun tahsil hayatına İslâmî ilimlerle başladığını gösterir. İbn Bâcce öğrenimine VI. (XII.) yüzyılın başlarında İşbîliye'de (Sevilla) devam etti; burada ilmî ve felsefî konularda belli bir yetkinliğe ulaştı. Arkadaşı ve öğrencisi Ebü'l-Hasan İbnü'l-İmâm'a yazdığı bir mektupta Abdurrahman b. Seyyid el-Mühendis'ten geometri okuyan iki kişiden biri olduğunu ve onun görüşlerine birtakım ilâvelerde bulunduğunu

belirtmesi (Ve ketebe raḍiyallāhü ʿanhü ile'l-Vezîr, s. 88) dışında hocaları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. İbn Bâcce'nin, dönemin tabip ve astronomları arasında yer alan Ebû Ca'fer Yûsuf b. Hasdaî ile yakın dostluk kurduğu da kaydedilmektedir.

Sarakusta'nın Murâbıtlar'ın eline geçmesi üzerine buraya vali tayin edilen İbn Tîfelvît ile İbn Bâcce arasında oluşan dostluk İbn Bâcce'ye vezirlik yolunu açtı. İbn Tîfelvît'in ölümüne kadar süren bu münasebeti İbn Bâcce kısmen bugüne ulaşan şiirlerinde ortaya koydu. Vezirliği sırasında İbn Tîfelvît ile Sarakusta'nın sâbık Hûdî Emîri İmâdüddevle Abdülmelik arasındaki ara buluculuk girişimi birkaç ay hapis yatmasına sebep oldu. İbn Bâcce'nin bu hapis hayatı, Renan'ın Afrikalı Leon'a dayanarak bildirdiğine göre İbn Rüşd'ün babasının girişimleriyle son buldu.

İbn Bâcce, ya İbn Tîfelvît'in 511'deki (1117) ölümünden sonra veya Sarakusta'nın 512'de (1118) hıristiyanlar tarafından istilâ edilmesi üzerine bir daha dönmediği sanılan doğum yerinden ayrıldı. Belensiye'ye (Valencia) geçip Şâtıbe'ye (Jevita) vardığında muhtemelen zındıklık ithamıyla Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn tarafından hapse atıldı. Ne kadar hapis yattığı bilinmemekle birlikte bu hapis hayatı esnasında geometri çalıştığını kendisi söylemektedir (a.g.e., s. 88). İbn Bâcce'nin Mağrib seyahatinin bu ikinci hapis olayından sonra başladığı sanılmaktadır. Bir kısım rivayetler, onun ikinci hapis döneminden sonra Mağrib'de saraya intisap ederek uzun yıllar vezirlik ve saray tabipliği yaptığını bildirmektedir. Makkarî'nin naklettiği bir rivayete göre İbn Bâcce burada Yahyâ b. Yûsuf b. Tâşfîn'e yirmi yıl kadar vezirlik yapmıştır (Nefḥu'ṭ-ṭîb, VII, 28); ancak eldeki bilgiler bu rakamın abartılı olduğunu göstermektedir. Öte yandan İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân adlı eserinin İstanbul nüshasında yer alan bir kayda göre (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5683/3, vr. 103b) İbn Bâcce, İbnü'l-İmâm'a hitaben kavga ve gürültüden uzaklaşmak amacıyla Vehrân'a gitmek istediğini, orada birtakım eksiklikleri bulunan bu eserini gözden geçireceğini belirtmektedir. İbn Tufeyl'in de söz konusu ettiği bu olayın tarihi bilinmemektedir. Bu seyahat onun Sarakusta'dan ayrılmasını takip eden yıllarda olabileceği gibi Mağrib'deki ikinci vezirliği döneminde de olabilir. İbn Bâcce, 530 (1136) yılında İşbîliye'de vezirlik görevinde bulunduğu tahmin edilen İbnü'l-İmâm ile bir arada oldu ve muhtemelen bu sırada bazı eserlerini tamamladı.

Çeşitli dönemlerde hocalık da yapan İbn Bâcce'nin öğrencisi olarak zikredilenlerin başında bir ilim ve devlet adamı olan İbnü'l-İmâm yer almaktadır. İbn Bâcce'nin eserleri onun istinsahı ile günümüze ulaşmıştır. Ayrıca İbn Bâcce bazı risâlelerini ona hitaben kaleme almıştır. İbn Bâcce'den müzik ve felsefe tahsil eden öğrenciler arasında isimleri bilinen diğer kişiler Ebü'l-Hasan İbn Cûdî, İshak b. Şem'ûn el-Yahûdî el-Kurtubî, Ebû Amr b. Hımâre ve Ebû Osman b. Ali b. Osman el-Ensârî'dir. İbn Hallikân'ın Vefeyât'ında (VII, 134) İbn Tufeyl'in İbn Bâcce'den ders gördüğünü ifade eden bir rivayet yer almaktaysa da İbn Tufeyl onunla karşılaşmadığını bildirmektedir (Ḥay b. Yaḳẓân, s. 62). İbn Ebû Usaybia, İbn Bâcce'nin öğrencileri arasında İbn Rüşd'ü de zikretmektedir.

İbn Bâcce sıkıntı ve tehlikelerle dolu bir hayat sürdü. İbn Ebû Usaybia bir filozof olarak İbn Bâcce'nin avamdan çok çektiğini, hatta birçok defa kendisini öldürme planları yapıldığını kaydetmektedir. İbn Bâcce, aynı zamanda dönemin bazı eğitim görmüş kişilerinin de keskin muhalefetiyle karşılaştı. Bunların başında kendisini dinsizlikle itham eden Feth b. Hâkān el-Kaysî gelmektedir. Meşhur tabip Ebü'l-Alâ İbn Zühr ile dil ve edebiyat âlimi İbnü's-Sîd el-Batalyevsî gibi isimler de İbn Bâcce'nin muhalifleri arasında yer almaktadır.

Rivayete göre İbn Bâcce, saraylı ilim adamlarıyla kâtiplerin ve diğer bazı kişilerin entrikaları sonucunda Fas'ta 533 (1139) yılında vefat etti. Bazı tarihçiler onun zehirletilerek öldürüldüğünü kaydeder. Fakat İbn Ebû Usaybia böyle bir komplodan söz etmez. İbn Bâcce'nin öldürüldüğünü ileri süren tarihçiler, özellikle Ebü'l-Alâ İbn Zühr'ün İbn Bâcce ile geçinemediğini ve onu yok edilmesi gereken bir zındık olarak itham ettiğini bildirmektedir. Hatta bir rivayete göre İbn Bâcce'yi İbn Zühr'ün hizmetçisi zehirlemiştir. İbnü'l-Kıftî ise onun ölümünü tabiplerin meslekî çekememezliğine bağlamaktadır (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 265).

Hemen hemen bütün kaynaklar, bilim ve felsefe alanındaki üstünlüğü yanında İbn Bâcce'nin şiir ve müzik konusundaki derinliğiyle orijinalliğine de atıfta bulunmaktadır. Kendisini dinsizlikle itham eden Feth b. Hâkān bile onun edebiyatçı ve şair yönünü takdir etmektedir (Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, IV, 931-932). İbn Bâcce'yi İbn Rüşd ile birlikte Endülüs'ün büyük filozofları

arasında zikretmekle yetinen İbn Haldûn, Muḳaddime'sinde onun müveşşah yazmadaki ustalığını ortaya koyan bir olaya genişçe yer vermiştir. İbn Bâcce'nin çoğu Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân'da yer alan kaside, gazel, müveşşah, medih ve hiciv türünde birçok şiiri günümüze ulaşmıştır. Bağdatlı İsmâil Paşa ona bir de divan atfetmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 87). Ahmet Ateş'in İbn Bâcce'ye nisbet ettiği divanın (TTK Belleten, XV [1951], s. 189, dipnot 1) bir yanlış anlamadan kaynaklandığını Douglas Morton göstermiştir (BSOAS, XIV/3 [1952], s. 463 vd.).

İbn Bâcce'nin müzik alanındaki otoritesi özellikle vurgulanmaktadır. Hatta bazı kaynaklarda onun bu alandaki ününün felsefedeki şöhretini bile gölgeleyecek nitelikte olduğu zikredilmektedir. Ancak müzik adamı olarak İbn Bâcce'nin şöhret ve yetkinliğini destekleyecek miktarda eseri günümüze ulaşmamıştır. Onun bugün elde bulunan müzikle ilgili tek eseri Ve min Kelâmihî fi'l-elḥân iki sayfadan ibarettir.

İbnü'l-İmâm'ın belirttiğine göre (Mülḥaḳ, s. 175 vd.), II. Hakem döneminden beri Endülüs'te yaygın bulunan felsefî eserleri anlama ve yorumlama konusunda İbn Bâcce'ye gelinceye kadar dikkate değer bir gelişme olmamıştır. İbnü'l-İmâm, sadece İbn Hazm'ın ve Melik b. Vühayb'ın bu alana ilgi duyduklarını, fakat bu ilginin de felsefî konulara katkı sağlama seviyesinde olmadığını ifade eder. İbn Bâcce'nin ilmî ve felsefî alanlardaki derin vukufuna da temas eden İbnü'l-İmâm, onun hem kendi görüşlerinde hem Aristo'nun fikirlerini anlamada İbn Sînâ ve Gazzâlî'den daha üstün bir konumda bulunduğunu ileri sürmektedir. İbn Tufeyl de İbn Bâcce'nin o döneme kadar Endülüs'te felsefî disiplinlerde yetişmiş en güçlü fikir adamı olduğunu kaydeder.

İbn Bâcce'nin içinde bulunduğu ortam felsefî literatür bakımından oldukça yüklü bir mirası ihtiva etmekteydi. Bu dönemde Eflâtun ve Aristo gibi Grek filozoflarının yanı sıra Doğulu büyük İslâm filozoflarının birçok eseri de ya bizzat ya da şerhleri aracılığıyla Endülüs'e ulaşmış bulunmaktaydı. İbn Bâcce bu iki kaynaktan doğrudan veya dolaylı olarak etkilendi, felsefesini onlardan almış olduğu ilkeler doğrultusunda temellendirdi. Onun, gerek yazılarındaki göndermelerden gerekse yapmış olduğu şerh ve ta'liklerden Aristo'nun İslâm kültür çevresinde bilinen hemen hemen bütün eserlerine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yine Eflâtun'un Politeia (Devlet), Phaidon

vb. diyalogları, İskender Afrodisî'nin bazı eserleri, Galen ve Hipokrat'ın yazıları muhtemelen onun kitaplığında bulunmaktaydı. İslâm filozofları arasında İbn Bâcce'nin ismen zikrettiği ve büyük ölçüde etkilendiği filozof ise Fârâbî'dir. Fârâbî'nin Şerhu Nîkûmâhya, el-Vâḥid ve'l-vaḥde, Kitâbü'l-Mille, ʿUyûnü'l-mesâʾil, Meʿâni'l-ʿaḳl adlı eserlerini zikreden İbn Bâcce onun mantık külliyatının çok önemli bir bölümüne ta'likler yazmıştır. Her ne kadar Doğulu selefinin el-Medînetü'l-fâżıla, es-Siyâsetü'l-medeniyye ve Fuṣûlü'l-medenî gibi ana eserlerini ismen telaffuz etmese de onlardan önemli ölçüde yararlanmış olduğu söylenebilir. İbn Bâcce'nin eserlerinde zaman zaman Kur'an âyetleriyle hadislerden alıntılar yaptığı ve şiire sık sık başvurduğu da görülmektedir.

Aristo'nun çeşitli eserlerini şerheden İbn Bâcce onları model alarak bazı telif çalışmaları da yapmıştır. Bu sebeple İbn Rüşd ile zirveye ulaşacak olan Aristo şârihliği bakımından İbn Bâcce önemli bir konumda bulunmaktadır. Diğer taraftan İbn Bâcce'nin, hem genel olarak İslâm felsefesine hem de özel olarak İbn Rüşd felsefesine yaptığı bir katkı da onun mistisizmin akıl karşıtı tutumunu reddetmesidir. İbn Bâcce, Gazzâlî'nin kişiliğinde sûfîleri alabildiğine eleştirmiş olup bu eleştiriler daha sistemli bir şekilde İbn Rüşd tarafından tekrarlanacaktır. Buna dayanarak İbn Bâcce'nin Gazzâlî ile olan hesaplaşmasının "tehâfüt" geleneğinde bir basamak oluşturduğu söylenebilir. Onun teorik bilgi ve aklî araştırma lehine mistisizme yöneltiği eleştiri, Endülüs'te akla dayalı bir kültür ortamının oluşturulmasına ciddi katkılar sağlamış olmalıdır.

İbn Bâcce, yaşadığı çağın imkânları ve şartları içerisinde felsefenin hemen hemen bütün alanlarına ilgi duymuş tipik bir Ortaçağ filozofudur. Bu ilgi alanları içerisinde, onun özellikle astronomi ve tabiat felsefesinde birtakım yeni yorumlar getirdiği ve kendinden sonraki filozoflar kanalıyla hıristiyan Batı'da yankılar uyandırdığı anlaşılmaktadır. Birçok araştırma (Ma'n Ziyâde, s. 102 vd.; Moody, s. 191 vd.), İbn Bâcce'nin hareket ve dinamik alanlarında ileri sürdüğü görüşlerin modern fiziğin kuruluş aşamasında ciddi katkılar sağladığını ortaya koymaktadır.

Felsefesi. Genel karakteri, ele aldığı meseleler ve onlara getirmiş olduğu çözümler bakımından İbn Bâcce felsefesi, Doğu İslâm dünyasında gelişip olgunlaşan felsefe geleneğinin bir uzantısı sayılabilir. Bununla beraber İbn

Bâcce’nin Eflâtun ve Aristo’ya ilişkin bilgisi önceki İslâm filozoflarından daha sıhhatlidir. Felsefesi birçok konuda Aristocu olup sudûr öğretisine dayanmamakta, fakat önemli ölçüde Yeni Eflâtuncu öğeler içermektedir.

İbn Bâcce’nin felsefesinin temel konusu insan ve insan mutluluğudur. İnsanı evrenin küçük bir modeli olarak ele alan İbn Bâcce onun tabii, hayvanî (özel ruhanî) ve aklî (genel ruhanî) yönlerine işaret eder. Buna göre insan bir “küçük âlem”dir, evrenin bütün özelliklerini çeşitli oranlarda içermektedir. Ancak insan asıl farklılığını akıl varlığı olmasında taşımaktadır ve bu yönüyle tabiatın biricik varlığıdır.

Evrenin küçük bir modeli olması bakımından insan, fiziksel dünyaya bağlı olduğu ve bu dünyanın özelliklerini taşıdığı için bu açıdan hür bir varlık değildir. Öte yandan insan bir ruh varlığıdır. İbn Bâcce’nin “özel ruhanî” şeklinde nitelendirdiği insanın bu yönü, onun etkilenimlere dayalı duygusal hayatı ile aklî hayatını ifade eder. Duygusal hayat insanın hayvanî yönüyle ilgilidir, akıl dışıdır ve büyük oranda tabiat tarafından belirlenmiştir. İnsanın gerçek tanımı ise onun “genel ruhanî” yani aklî yönünde yatmaktadır. İbn Bâcce geleneğe uyarak insanı bir akıl varlığı olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan akıl insanla özdeştir ve bütün insanî faaliyetin belirleyicisidir. Aklın katılmadığı hiçbir etkinlik İbn Bâcce’ye göre insanî olma özelliğini kazanamaz.

İbn Bâcce, insanı mutlu kılacak temel ilkelerin belirlenmesine geçmeden önce insanın ne olduğunu ve nasıl bir varlık yapısına sahip bulunduğunu ele alırken psikolojiyle derinlemesine ilgilenir. İbn Bâcce, bütün eserlerinde çeşitli ilgilerle psikolojik konulara yer vermişse de bu konuyla ilgili en önemli eseri günümüze eksik olarak ulaşan Kitâbü’n-Nefs’tir. Onun psikoloji görüşü genel çerçeve itibariyle Aristo’nun De Anima’sını model almaktadır. Fakat ondan farklı olarak İbn Bâcce psikolojisinin her safhasında düşünme yetisine yönelik bir vurgunun bulunduğu görülmektedir.

Nefsi, tabiattaki gayeli oluşum süreci içerisinde çeşitli düzeylerde gerçekleşen bir olgu olarak görmesi ve varlığını bir bedene bağlı olarak ele alması bakımından İbn Bâcce’nin psikolojisi tabiat ilminin bir parçasıdır. Bu sebeple Aristo’da olduğu gibi İbn Bâcce’de de psikoloji tabii ilimler

arasında yer almaktadır. İbn Bâcce psikolojisi bu yönüyle bir yetiler psikolojisidir ve genel olarak nefsin mahiyetini, yetilerini, beden ve dış dünya ile ilişkilerini Aristo'nun üçlü ruh modeli çerçevesinde ele almaktadır. İnsanî nefsin en yüksek ve yetkin düzeydeki görünümü ise psikolojinin rasyonel boyutuna işaret eder. İnsan nefsinin en yüksek formdaki varlığını ifade eden akıl, İbn Bâcce'ye göre kendi öz yetkinliğini metafizik bir bağlantı içerisinde gerçekleştirebilir. Bu noktadan itibaren psikoloji insanın rasyonel varlığına ve bu varlığın nihaî kaderine ilişkin konulara yönelir ve bundan dolayı rasyonel ve metafiziksel bir karaktere bürünür. Kitâbü'n-Nefs'in son bölümüyle diğer önemli eserlerinde İbn Bâcce ağırlıklı bir şekilde psikolojinin bu boyutunu araştırır.

İbn Bâcce, Eflâtuncu üçlü nefis tasnifine uygun olarak bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insan nefsini incelerken özellikle bu son nefis türü üzerinde yoğunlaşır. Ona göre insan nefsinin temel özelliği düşünmedir. Düşünme yetisinin en temel fonksiyonu ise tümel kavramlar oluşturma işlemidir. Hayvanlarda görülen bütün maharetler onlara tabiat tarafından verildiği için hayvanlar tabii olarak düşünme yetisine ihtiyaç duymaz. İnsan ise aksine bir imkânlar varlığıdır ve bundan ötürü ona imkânlarını geliştirip son yetkinliklerine ulaşmasını sağlamak üzere düşünme yetisi verilmiştir. İnsanda başlangıçta bir kuvve, bir nüve olarak bulunan düşünme yetisi çeşitli aşamalardan oluşan bir bilme süreci içerisinde fiilî hale gelir. İnsanın düşünen bir varlık olmasının ilk belirtileri, düşünme ve karar vermenin a priorik prensipleri olan ilk mâkullerdir; insanın rasyonel gelişimi ise temelini ilk bilgilerde bulan ve çocukluk döneminden başlayarak son yetkinlik aşamasına kadar yükselen bir bilgilenme süreci içerisinde gerçekleşmektedir. Bu süreç, birtakım anlama ve kavrama düzeylerine karşılık olarak kazanılan aklî yetkinliğin çeşitli merhalelerini içermektedir ve bir bakıma insandaki soyutlama yeteneğinin gelişip güçlenmesiyle aynı anlama gelmektedir.

İbn Bâcce'ye göre tabii bir yetenek olarak bütün insanlara verilen akıl, geliştirilip yetkinleştirilmesi insanın kendi çabasına bağlı olan bir güçtür. İnsan, rasyonel imkânlarını yetkinleştirmek suretiyle maddî dünyanın gelip geçiciliğinden ebedîliğe, bitmek tükenmek bilmeyen çokluğundan Tanrısal birliğe ve maddî olanla birlikte bulunmanın ıstırabından sıyrılarak sürekli bir mutluluk ve sevinç durumuna yükselebilir. Bütün bunlar, ancak insanın

kendi öz varlığını oluşturan teorik aklın yetkinleştirilmesiyle mümkün olur. Bu yetkinleşmeyi gerçekleştiren insan, en sonunda tamamen kendine yeter duruma gelip bütünüyle soyut bir varlığa dönüşebilir.

Bilgi Teorisi. İbn Bâcce'ye göre bilgi süje ile obje arasında gerçekleşen bir bağıntı olup nihaî tahlilde aklî bir idrak faaliyeti olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple İbn Bâcce'nin bilgi görüşünde idrak teorisinin önemli bir yeri vardır. Ona göre duyusal, hayalî ve aklî olmak üzere üç bölüme ayrılan idrak (Kitâbü'n-Nefs, s. 79), "süjenin bir süreç içerisinde objenin sûretini, yani algılanabilir yönünü soyutlaması ve algılanan şeyin süjede yeni bir konumda var olması" demektir. İdrak, algılanan şeyin formunun süjede mâna (kavram) statüsü kazanması olarak da açıklanabilir. İbn Bâcce bu süreci "ruhanîleşme" diye nitelendirir. Bununla birlikte formun idrak sürecinde soyutluk kazanması bir derecelenmeyi içermektedir. Çünkü bir soyutlama işlemi olan idrak, algı yetilerinin soyutlama kapasitelerine göre daha az veya daha çok olabilir. İbn Bâcce, duyulardan başlayarak aklın maddeden tamamen soyut kavramlarına kadar devam eden bu soyutlama faaliyetinin sırasıyla his, tahayyül ve akıl olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini özellikle vurgular.

Her ne kadar duyusal idrakle hayalî idrak bir soyutlama işlemine dayanıyorsa da onların soyutlaması eksik bir soyutlamadır; bu iki güç ancak tekil olanı algılayabilir. Aklın ise maddîlikle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır; diğer idrak güçlerinin aksine akıl kendi idrakini de idrak eder (el-Vuḳūf ʿale'l-ʿaḳli'l-faʿâl, s. 109). Aklî idrak alanını maddeden ve maddî bağıntılardan soyutlanmış genel ruhanî sûretler oluşturmaktadır. Aklî idrak süreci de temelde tahayyül gücünde bulunan özel ruhanî sûretlere veya anlamlara dayanmaktadır; ancak düşünme gücü bu sûretleri tümel bir görüşle ve maddî bağıntılarından soyutlayarak kavramlar halinde idrak eder (İrtiyâż, s. 160 vd.).

İbn Bâcce, insanın duyusal algıdan başlayıp nihaî düzeyde müstefâd aklı elde edişine kadar yükselen entelektüel gelişimini, çeşitli bilme ve kavrama duraklarından geçen bir mânevî yükseliş olarak tasvir etmektedir. Şu halde aklın yetkinleşme süreci temelini duyu verilerinde bulmaktadır. Onun bilgi kuramı bu yönüyle Aristocu'dur. Buna göre şeylerin gerçek bilgisi soyutlamaya dayalı ve dolaylı bir kavrayıştır. insanın bilgisi duyu,

mütehayyile ve akıl duraklarından geçerek oluşmaktadır. İbn Bâcce gerçek bilginin tümel olanın bilgisi olduğunu, bunu ise ancak aklın elde edebileceğini özellikle belirtir (Kitâbü Tedbîri'l-mütevaḥḥid, s. 103; Kitâbü'n-Nefs, s. 143-145; Risâletü'l-vedâʿ, s. 138). Çeşitli düzeylerde gerçekleşen soyutlama işleminin son aşamasında, yani müstefâd akıl düzeyinde akıl bu fonksiyonunu başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi üzerine dönerek başarabilecek bir duruma yükselir.

İbn Bâcce, bilginin çeşitli düzeylerini bunlara tekabül eden insan tipleriyle tasvir etmeye çalışır. Bu açıdan sıradan

insanlar (cumhûr), teorik düşünme yeteneğine sahip olan insanlar (nüzzâr) ve mutlu insanlar (suadâ) şeklinde üç insan tipi vardır (İttiṣâlü'l-ʿaḳl, s. 144). İnsanların tümelleri en sıradan bilme yolu çoğunluğu oluşturan sıradan insanların izlediği tabii yoldur. Bu düzeyde mâkul, mâkulü olduğu şeyle bir bağıntı içerisinde bilinir. İbn Bâcce pratik maharetlerin tamamının bu yolla elde edildiğini söylemekte ve bu düzeydeki aklı maddî akıl (el-aklü'l-heyûlânî) olarak adlandırmaktadır; ayrıca bu aşamada bulunanların maddî olduğunu belirtir. Mâkullerin tabii yolla kavranmasının zirvesi olan ikinci düzeyde (teorik düşünenlerin düzeyi) birinciden biraz farklı bir kavrayışla, fakat hemen hemen aynı yöntemle metafizik öncesi teorik bilgi alanına çıkılır. Bu düzeyde tasavvur birinciye oranla üstün bir nitelik arzetmektedir (İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân, s. 167). Öte yandan birinci düzeyde mâkuller doğrudan duyulardan alınan sûretlerle bağıntılı olarak bilinirken teori düzeyinde mâkul dâhilî duyumlarda oluşan ruhanî sûretler aracılığı ile bilinir. Teorik bilgi düzeyi, eksik mâkullerden oluşan matematiksel bilimlerle tabii bilimler alanını meydana getirir ve böylece bilginin nihaî düzeyine yükselmede son aşamadan (metafizik) bir önceki basamağı oluşturur. Mâkullerle birleşmenin yani bilmenin üçüncü ve son aşamasını müstefâd akıl merhalesi teşkil etmektedir. Teorik aklın son yetkinlik durumunu oluşturan bu düzeyde eşyanın hakikatiyle önceki aşamalarda gerçekleştirilemeyen bire bir uyuşma sağlanır. Klasik ifadesiyle bu akılmâkul özdeşliğidir. Önceki ilk iki merhale katedilerek ulaşılan bu düzeyle birlikte metafizik alana da geçilmiş olur. İbn Bâcce, bu son safhada yer alan insanları eşyayı hakikatleriyle gören mutlu kimseler olarak nitelendirir (a.g.e., s. 166-167). İlk iki şıkta yer alan insan tiplerinin duyulara ve özel ruhanî sûretlere bağımlı bulunan bilmelerine karşılık mutlu

insan veya filozof bilme etkinliğini bütün bağıntılardan uzakta gerçekleştirir. İbn Bâcce, müstefâd akıl ile özdeşleştirdiği bu düzeyde akılların sayısal bir birlik oluşturduğunu savunmaktadır ki onun bu görüşü özellikle İbn Rüşd üzerinde etkili olmuştur. İbn Bâcce'nin, mutluluğu faal akıl ile ittisâlde gören geleneğe bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn Bâcce, yukarıda sözü edilen akıl aşamalarının her birinde bir tür "ittisâl"in gerçekleştiğine inanmaktadır.

Ahlâk ve Siyaset. İbn Bâcce'nin bilgide olduğu gibi ahlâk ve siyasette de temel ölçütü akıldır. İnsanın yapıp etmelerinde hür ve buna bağlı olarak sorumlu bir varlık olmasını sağlayan şey akıldır. Aklın insanın eylemlerine katılması onun iradesini yönlendirmesi şeklinde olmaktadır. İbn Bâcce düşünmeye dayalı iradeye, bir düşünme izi taşımayan hayvanî iradeden ayırt etmek üzere "hür isteme" yahut "seçme hürriyeti" anlamında "ihtiyâr" adını vermektedir. Buna göre bir eylemin yapılıp yapılmamasında aklın belirleyici olarak işe karışması insanî eylemin temel belirtisi olmaktadır. İbn Bâcce, tabii dürtülerle anlık etkilenimlerden kaynaklanan hayvanî davranışın karşısına düşünüp taşınmaya dayanan insanî davranışı koymakta ve doğru olan insan davranışının rasyonel nitelikteki davranış olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Bâcce, insan davranışlarını amaçları bakımından çeşitli kategorilere ayırarak ele alır. Mûsâ b. Meymûn'un da hemen hemen aynen tekrarladığı bu ayırıma göre insan davranışları ya cismanî varlığa ya hayvanî nefse ya da akla ilişkin bir yetkinliği amaçlamaktadır. Bu yetkinlik türleri içerisinde insanın metafizik özüne uygun yetkinlik türü, temelini teorik yetkinlikte bulan aklî yetkinliktir. Çünkü teorik aklın yetkinliği başka hiçbir şeye aracı olmayıp yalnız kendisi için istenir. İnsanın gerçek anlamda hürriyet kazanması da onun bu anlamda yetkinleşmesine bağlıdır.

Hazlar ve erdemler gibi ahlâkın klasik konularıyla ilgili görüşlerinde İbn Bâcce hemen hemen geleneksel bakış açısını yansıtır. Ancak ahlâkî faziletlerin "hizmetçi" karakterine dikkat çekerek onların hayvanî nefisle ilişkili olduğunu, bu sebeple de insan için son gaye durumunda bulunamayacağını belirtir. Öte yandan İbn Bâcce, hazzın nihaî gaye olamayacağını özellikle belirterek bu konuda Gazzâlî'nin kişiliğinde mistik düşünceyi eleştirir.

Genel politik ilgileri bakımından İbn Bâcce Eflâtuncu gelenek içerisinde yer alır ve ona sık sık atıflarda bulunur. Diğer bir önemli kaynağı da yine bu gelenek içerisinde düşünen Fârâbî'dir. İbn Bâcce, siyaset felsefesiyle ilgili en önemli eseri olan Tedbîrü'l-mütevaḥḥid'de orijinal sayılabilecek bir kuram geliştirmiştir. Kendi hayat tecrübesinin de izlerini taşıyan bu kuramını her dönemde geçerli olabilecek nitelikteki şu soru üzerine temellendirir: Elverişli olmayan bir ortamda yaşamak zorunda kalan erdemli bir insan yahut filozof nasıl bir hayat tarzı seçmelidir ki mutlu olabilsin? Bozuk bir toplumda mevcut mutluluk hangi kuralları esas alan bir yaşayışla korunabilir? İbn Bâcce'nin siyaset felsefesindeki orijinalitesi, Eflâtun'un ve İslâm filozoflarının yüzeysel olarak ele aldığı bu soruları politik araştırmasının ana konusu yapmasındadır. Siyaset felsefesinin diğer soruları onu sadece bu konuya yönelik tasarısına yardımcı olmaları bakımından ilgilendirmiştir. İbn Bâcce, bu soruların çözümüne geçmeden önce "tedbir" teriminin kavramsal içeriğini sorgular. Daha sonra erdemli ve erdemsiz yönetim (tedbir) biçimlerini tasvir ederek okuyucuyu yalnız insanın tedbiriyle (tedbîrü'l-mütevahhid) ilgili açıklamalarına hazırlar. İbn Bâcce, erdemli toplumda siyasî ve içtimaî düzenin temel dinamiğini sevgide bulur ve böyle bir toplumun doktorlarla yargıçlara ihtiyaç duymayacağını vurgular. Çünkü erdemli toplumda bütün davranışlar erdemli, bütün görüşler isabetlidir. Gerçek anlamda hiçbir yetkinliğe sahip olmayan erdemsiz toplum ise Eflâtuncu gelenek içerisinde kötülüğün belirtileri olarak kabul edilen değişimin, kararsızlığın, çokluk ve çeşitliliğin hüküm sürdüğü toplumdur. Sevgiyi esas almayan bu tür toplumların en temel belirtileri tıp ve yargı kurumlarına ihtiyaç duymalarıdır. İbn Bâcce bu iki kurumu birer sosyopolitik belirleyici olarak değerlendirmektedir. Ona göre bir toplum bu kurumlara ne kadar çok ihtiyaç duyarsa mükemmellikten o kadar uzaklaşmış olur.

İbn Bâcce, bir toplumdaki genel duruma aykırı düşünce ve davranış sahibi insanları ifade eden "nevâbit" kavramını Fârâbî'nin aksine (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 57, 74) tamamen olumlu bir anlamda, yani kötü bir toplumda yaşayan iyi insanları ifade etmek üzere kullanmış ve Tedbîrü'l-mütevaḥḥid'de zihnî gayretini bu konu etrafında yoğunlaştırmıştır. İbn Bâcce, bozuk yönetimlerdeki erdemli insanları ifade etmek üzere "nâbit" ve "nevâbit"in yanında "müfred", "suadâ" ve bunların hepsini kapsayan bir

kelime olarak “mütevahhid” terimini de kullanmaktadır.

Mütevahhid (yalnız insan) kavramı, insanın maddî yönüyle ilgili gelip geçici zevklerin amaç edinildiği bir toplumda maddî olana sırt çevirip mânevîliğe yönelen ve hayatını bu doğrultuda yönlendiren bir çabayı, içinde bulunduğu toplum tarafından dışlanan, fakat gerçeği temsil eden bir düşüncenin zorunlu yalnızlığını ifade eder. Fakat İbn Bâcce bu yalnızlıkta gelecekteki erdemli toplumun çekirdeğini

görmektedir. Tedbîrü’l-mütevaḥḥid’deki temel amaç, bu idealin gerçekleştirilmesine yönelik bir yaşama biçimi ya da tedbir reçetesi sunmaktır. İbn Bâcce’ye göre erdemsiz toplum insanın metafizik boyutunu hesaba katmadığından iyi bir insan için gayri tabiidir. Bu tür yönetim biçimlerinde mutluluğun elde edilmesi ve korunması mümkün değildir. Öte yandan insan, tabiatı gereği ancak iyi bir sosyopolitik yapılanma içerisinde gerçek mutluluğu elde edebileceğinden bu nitelikte olmayan içtimaî hayattan alabildiğine uzak durma erdemli insan için kaçınılmaz bir durumdur. Mütevahhidin bu tutumu, sadece kendi yetkinliğini hesaba katan bencil bir davranış olmayıp bunda, filozofça yaşama normlarının uygulanabilir olacağı gelecekteki erdemli yönetimin kuruluşunu amaçlayan bir çaba da gizlidir. Nitekim İbn Bâcce, böyle bir durumda mütevahhidin maddî imkânları geniş olan insanlardan uzaklaşıp ilim adamlarıyla ilişki kurmasını, hatta bu yolda hicret etmesini istemektedir. Böylece birçok modern araştırmacının kanaatinin aksine İbn Bâcce yalnız yaşamayı ideal bir hayat tarzı olarak kabul etmez, yalnızlığı bir ara tedbir olarak değerlendirir.

Eserleri. İbn Bâcce, bir Ortaçağ filozofunun ilgiye değer gördüğü hemen hemen bütün konularla ilgilendi ve metafizikten müziğe kadar pek çok alanda eser kaleme aldı. Klasik kaynaklar içerisinde ona ait eserlerin listesini veren iki kaynaktan biri İbn Ebû Usaybia’nın ʿUyûnü’l-enbâʾı, diğeri ise filozofun en önemli eserlerinin yazmalarını ihtiva eden Oxford Bodleian Library’deki mecmuadır. Bu mecmuadaki listenin İbnü’n-Nadr tarafından yapıldığı sanılmaktadır (Cemâleddin el-Alevî, Müʾellefâtü İbn Bâcce, s. 116-120). İbn Ebû Usaybia’nın listesinde yirmi yedi, diğerinde yirmi eserin adı yer alır. Önemli ölçüde birbirine benzeyen bu iki listedeki eserlerin çoğu günümüze ulaşmıştır. 1. Tedbîrü’l-mütevaḥḥid. İbn

Bâcce’nin daha çok ahlâk ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerinin yer aldığı en büyük eseridir. Moses Narboni’nin bazı yanlışlıklarla birlikte XIV. yüzyılda İbrânîce olarak özetlediği eser, Edward Pococke tarafından Philosophus Autodidactus başlığını taşıyan bir çalışma içerisinde Latince olarak neşredilmiştir (1671). Buna dayanarak Salomon Munk eseri Fransızca’ya (1859; yeni baskısı, New York 1980), David Herzog da Almanca’ya (Berlin 1896) çevirmiştir. Daha sonra Douglas Morton Dunlop tarafından ilk iki bölümü İngilizce’ye tercüme edilen (JRAS [1945], s. 61-81) eserin tamamı ilk defa Don Miguel Asin Palacios tarafından El Regimen del Solitario adıyla ve İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Madrid 1946). Eseri Mâcid Fahrî Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içerisinde (Beyrut 1968, s. 37-97) ve Maʽn Ziyâde Kitâbü Tedbîri’l-mütevaḥḥid adıyla (Beyrut 1978) yeniden neşretmiştir. 2. Risâletü’l-vedâʿ. Uzun bir yolculuğa çıkmadan önce bir arkadaşı için yazdığı bu eserinde İbn Bâcce Tedbîrü’l-mütevaḥḥid’de ele aldığı bazı meseleleri incelemekte ve insanın, bilginin ve felsefî araştırmanın gerçek amacının ne olduğuna ilişkin konuları tartışmaktadır. Eseri Hayyim İbn Vivas (XIV. yüzyıl) İbrânîce’ye, Abraham de Balmes (XV. yüzyıl) Latince’ye çevirmiştir. İlk olarak Asin Palacios tarafından La Carta de Adios de Avempace adıyla İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanan eser (al-Andalus, VIII [Madrid 1943], s. 1-87) daha sonra Mâcid Fahrî tarafından Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içerisinde tekrar neşredilmiştir (Beyrut 1968, s. 113-143). 3. Kitâbü’n-Nefs. Nefis ve nefsin güçlerini konu alan eserin neşrini Muhammed Sagīr Hasan el-Maʽsûmî gerçekleştirmiştir (MMİADm., XXXIII [1958], s. 96-111, 278-301, 424-442, 609-632; XXXIV [1959], s. 634-645; Dımaşk 1379/1960). Maʽsûmî eseri İngilizce’ye de çevirmiştir (Karachi 1961; New Delhi 1992). 4. İttiṣâlü’l-ʿaḳl bi’l-insân*. Bir akıl varlığı olan insanın oluşum ve gelişimiyle insan varlığının bu doğrultudaki son amacına dair olan eser ilk defa Asin Palacios tarafından İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Eserin daha başka neşirleri de yapılmış, ayrıca Fransızca’ya çevrilmiştir (al-Andalus, VII [1942], s. 1-47). 5. el-Vuḳūf ʿale’l-ʿaḳli’l-faʿâl. Faal akla vâkıf olmanın mümkün olup olmadığını soruşturan ve bunun hangi yollardan gerçekleştirilebileceğini araştıran eseri Mâcid Fahrî, Oxford Bodleian Library’deki tek yazma nüshasına dayanarak yayımlamıştır (Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde, Beyrut 1968, s. 107-109). Muhammed Sagīr Hasan el-Maʽsûmî risâleyi İngilizce’ye (Journal of Asiatic Society of

Pakistan, V, Dacca 1960), T. Druart Fransızca'ya (Bulletin de philosophie médievale, XXII [Leuven 1980], s. 75-77) tercüme etmiştir. 6. Fi'l-Ġāyeti'l-insâniyye. Bazı metafizik temellerden ve nefsin güçlerinden hareketle insanın gayesinin ne olabileceğinin araştırıldığı risâle Ömer Ferruh tarafından kısmen (İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Maġribiyye içinde, Beyrut 1945, s. 48-51), Mâcid Fahrî tarafından ise tam metin olarak (Resâ᾿ilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde, Beyrut 1968, s. 97-104) yayımlanmıştır. Eseri Muhammed Sagīr Hasan el-Ma'sûmî İngilizce'ye (Journal of Asiatic Society of Pakistan, II, 1957) ve T. Druart Fransızca'ya (Bulletin de philosophie médievale, XXIII [Leuven 1981], s. 59-64) çevirmiştir. 7. Kitâbü'n-Nebât. Asin Palacios tarafından İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (al-Andalus, V [1940], s. 255-299). 8. Fi'l-Hey᾿e. Berlin Staatsbibliothek'te eksik bir nüshası bulunmaktadır (nr. 5060, vr. 203a-204b). 9. Fi'l-Vaḥde ve'l-vâḥid. "Bir" kavramının mahiyeti ve kullanıldığı yerlerle ilgili konuları ele alan risâle Abdurrahman Bedevî (Resâ᾿il felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn ᶜAdî içinde, Kahire 1983) ve Cemâleddin el-Alevî tarafından (Resâ᾿il felsefiyye li-Ebî Bekr İbn Bâcce içinde, Beyrut 1983, s. 140-149) neşredilmiştir. 10. Fi's-Saᶜâdeti'l-medeniyye ve's-saᶜâdeti'l-uḫreviyye (Difâᶜ ᶜan Ebî Naṣr). Fârâbî'ye yöneltilen bir kısım eleştirilerin cevaplandırıldığı risâlede aynı filozofun eleştiriye tâbi tutulan mutluluk ve idrak konusundaki bazı görüşleri açıklığa kavuşturulmaktadır. Cemâleddin el-Alevî'nin yayımladığı risâlenin (Resâ᾿il felsefiyye içinde, Beyrut 1983, s. 197-202), Shlomo Pines tarafından yapılan İngilizce çevirisi Studies in Medieval History and Literature'de yayımlanmıştır (London 1979). 11. Fi'l-Faḥṣ ᶜani'n-nefsi'n-nüzûᶜiyye. Risâleyi Abdurrahman Bedevî (Resâ᾿il felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn ᶜAdî içinde, Kahire 1983, s. 147-156) ve Cemâleddin el-Alevî (Resâ᾿il felsefiyye içinde, Beyrut 1983, s. 108-120) neşretmiştir. 12. Risâle fi'l-müteḥarrik. Bedevî (Kahire 1983, s. 137-140) ve Alevî (Beyrut 1983, s. 135-139) tarafından aynı eserler içerisinde yayımlanmıştır 13. Fi'l-Elḥân. Bu küçük risâleyi de Alevî adı geçen eser içerisinde

yayımlamıştır (s. 82-83). 14. Şerḥuhû li-Kitâbi's-Semâᶜi'ṭ-ṭabîᶜî. Eseri Mâcid Fahrî Şerḥu Semâᶜi'ṭ-ṭabîᶜî (Beyrut 1968) ve Ma'n Ziyâde Şürûḥâtü's-semâᶜi'ṭ-ṭabîᶜî li'bn Bâcce el-Endelüsî (Beyrut 1978) adıyla neşretmiştir. 15. Fî Mâhiyyeti'ş-şevki'ṭ-ṭabîᶜî (nşr. Cemâleddin el-Alevî,

Resâʾil felsefiyye içinde, Beyrut 1983, s. 97-102). 16. Fî Şerḥi'l-Âs̱âri'l-ʿulviyye. Oxford Bodleian Library ve Berlin Staatsbibliothek yazmaları arasında bulunmaktadır. 17. Kitâbü'l-Ḥayevân. Aristo'nun Kitâbü'l-Ḥayevân'ının (Historia Animalium, De Generatione ve De Partibus'tan oluşmaktadır) özellikle XI, XII ve XV. bölümlerinin açıklamasını yapan risâle, Oxford Bodleian Library (nr. 206, vr. 108-110) ve Berlin Staatsbibliothek (nr. 5060, vr. 129a-135a) yazmaları arasında mevcuttur. 18. Teʿâlîḳ fi'l-edviyeti'l-müfrede. Berlin Staatsbibliothek yazmaları arasında bulunmaktadır (nr. 5060, vr. 90b-97b). 19. el-İrtiyâż ʿalâ Kitâbi'l-Maḳūlât. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Maḳūlât'ındaki konuları açıklayan risâle Mâcid Fahrî tarafından yayımlanmıştır (Teʿâlîḳu İbn Bâcce ʿalâ Manṭıḳi'l-Fârâbî içinde, Beyrut 1994, s. 102-135). 20. Kelâmühû fi'l-burhân. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Burhân'ını açıklamak için kaleme alınan bu eseri de Mâcid Fahrî neşretmiştir (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde, Beyrut 1987, s. 105-159). 21. Fi'l-Medḫal ve'l-Fuṣûl. Fârâbî'nin Kitâbü Îsâġūcî (el-Medḫal) ve el-Fuṣûlü'l-ḫamse adlı eserlerine yazılmış açıklamaları içeren risâle Mâcid Fahrî tarafından yayımlanmıştır (Teʿâlîḳu İbn Bâcce ʿalâ Manṭıḳi'l-Fârâbî içinde, Beyrut 1994, s. 25-76). 22. Kitâbü'l-ʿİbâre. Fârâbî'nin Kitâbü'l-ʿİbâre (Kitâbü Barî Ermînyâs) adlı eseriyle ilgili açıklamaları ihtiva eden risâleyi Min Kitâbi'l-ʿİbâre ile birlikte M. Selim Sâlim Taʿlîḳāt fî Kitâbi Barî Ermînyâs ve min Kitâbi'l-ʿİbâre li-Ebî Naṣr el-Fârâbî adıyla neşretmiştir (Kahire 1976).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bâcce, İttiṣâlü'l-ʿaḳl bi'l-insân, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5683/3, vr. 103b; a.e. (nşr. Mâcid Fahrî, Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde), Beyrut 1968, s. 144, 155-173; a.mlf., Kitâbü Tedbîri'l-mütevaḥḥid (nşr. Maʻn Ziyâde), Beyrut 1978, s. 40-62, 72-76, 100-103, 118-122; a.mlf., Kitâbü'n-Nefs (nşr. M. Sagīr Hasan el-Maʻsûmî), Dımaşk 1379/1960, s. 79; a.mlf., Risâletü'l-vedâʿ (nşr. Mâcid Fahrî, Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde), Beyrut 1968, s. 113-143; a.mlf., el-Vuḳūf ʿale'l-ʿaḳli'l-faʿâl (a.e. içinde), s. 107-109; a.mlf., İrtiyâż fî taṣavvuri'l-ḳuvveti'l-müteḫayyile ve'n-nâṭıḳa (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Resâʾil felsefiyye

içinde), Beyrut 1983, s. 160-169; a.mlf., Ve min Kelâmih fi'l-elḥân (a.e. içinde), s. 82-83; a.mlf., Ve Ketebe raḍiyallāhü ʿanhü ilâ el-Vezîr Ebi'l-Ḥasen b. el-İmâm (a.e. içinde), s. 88-96; a.mlf., Ve min Kelâmih mâ baʿas̱e bihî li-Ebî Caʿfer Yûsuf (a.e. içinde), s. 77-81; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Haydarâbâd 1346, s. 57, 74; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân (nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş), Zerkā 1409/1989, IV, 931-947; İbn Tufeyl, Ḥay b. Yaḳẓân (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire, ts., s. 58 vd.; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 265; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 515-516; İbnü'l-İmâm, Mülḥaḳ (nşr. Mâcid Fahrî, Resâʾilü İbn Bâcce el-ilâhiyye içinde), Beyrut 1991, s. 175-179; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 406-407; İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 256-257; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 334, 373, 434; VII, 27-30, 34; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, IV, 103; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1884; Ömer Ferruh, İbn Bâcce ve'l-felsefetü'l-Maġribiyye, Beyrut 1945; G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, Paris 1947, s. 154 vd.; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 87; D. M. Dunlop, "Remarks on the Life and Works of Ibn Bājjah (Avempace)", Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists (ed. Zeki Velidi Togan), Leiden 1957, II, 188-196; a.mlf., "Ibn Bājjah's Tadbīru'l-Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)", JRAS (1945), s. 61-81; a.mlf., "The Dīwān Attributed to Ibn Bājjah (Avempace)", BSOAS, XIV/3 (1952), s. 463-477; a.mlf., "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bājjah", IQ, II/3 (1955), s. 100-116; a.mlf., "Ibn Bād̲j̲d̲j̲a", EI² (İng.), III, 728-729; L. V. Berman, Ibn Bājja and Maimonides (doktora tezi, 1959), Hebrew University; M. Chemli, La philosophie morale d'Ibn Bājja (Avempace), à travers la Tedbīr al-Mutawahhid, Tunus 1969; M. Allard, Ibn Bāğğa et la politique (ed. J. M. Barral, Orientalia Hispanica I içinde), Leiden 1974, s. 11-19; G. Zainaty, La morale d'Avempace, Paris 1979; S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to al-Fārābī, Ibn Bājja, and Maimonides", Studies in Medieval Jewish History and Literature (ed. I. Twersky), London1979, s. 82-109; a.mlf., "La dynamique d'Ibn Bājja", Mélanges Alexandre Koyre, histoire de la pensée, XII, Paris 1964, s. 442-468; a.mlf., "Ibn Bājja", DSB, I, 408-410; S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, New York 1980, s. 383-410; Resâʾil felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn ʿAdî (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1983, s. 116-167; Cemâleddin el-Alevî, Müʾellefâtü İbn Bâcce, Beyrut 1983; Maʿn Ziyâde, "el-Ḥareke mine'ṭ-ṭabîʿa ilâ mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa" (trc. Tâlib Hicco), Dirâse fî felsefeti İbn Bâcce

el-Endelüsî, Beyrut 1985, s. 102 vd.; A. Goddu, “Avicenna, Avempace and Averroes-Arabic Sources of Mutual Attraction and Their Influence on Medieval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitation”, Orientalische Kultur und Europaisches Mittelalter (ed. A. Zimmerman - W. de Gruyter), Berlin 1985, s. 218-239; M. Blaustein, “Aspects of Ibn Bājja’s Theory of Apprehension”, Maimonides and Philosophy, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter (ed. S. Pines - Y. Yovel), Lancester 1986, s. 202-211; İbrâhim el-Feyyûmî, İbn Bâcce ve felsefetü’l-iġtirâb, Beyrut 1988; M. Sagīr Hasan el-Maʿsûmî, “İbn Bâcce” (trc. İlhan Kutluer), İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, II, 127-145; a.mlf., “Kitâbü’n-Nefs li’bn Bâcce el-Endelüsî”, MMİADm., XXXIII (1958), s. 96-111, 278-301, 424-442, 609-632; XXXIV (1959), s. 634-645; a.mlf., “Ibn Bājjah on Prophecy”, Sind University Research Journal, I, Hyderabad 1961, s. 22-29; a.mlf., “Avempace-The Great Philosopher of Andalus”, IC, XXXVI/1-2 (1962), s. 35-53, 85-101; a.mlf., “Ibn Bajjah on the Human Intellect”, IS, IV/2 (1965), s. 121-136; S. Harvey, “The Place of the Philosopher in the City According to Ibn Bājjah”, The Political Aspects of Islamic Philosophy (ed. Charles E. Butterworth), Cambridge 1992, s. 199-233; Mâcid Fahrî, Teʿâlîḳu İbn Bâcce ʿalâ manṭıḳi’l-Fârâbî, Beyrut 1994; a.mlf., “Resâʾilü İbn Bâcce el-felsefiyye”, Mecelletü’l-Ebḥâs̱, XVII/1, Beyrut 1964, s. 3-15; L. E. Goodman, “Ibn Bājjah”, History of Islamic Philosophy (ed. S. Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 294-314; Yaşar Aydınlı, İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü, İstanbul 1997; M. A. Palacios, “El Filósofo Zaragozano Avempace”, Revista de Aragón, I, Zaragoza 1900-1904, s. 279-281; a.mlf., “Un texto de al-Fārābī Atribuido A Avempace por Moises de Narbona”, al-Andalus, VII, Madrid 1942, s. 391; E. I. J. Rosenthal, “Politische Gedanken bei Ibn Bāğğa”, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXXXI (1937), s. 153-168; a.mlf., “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bājja”, IC, XXV/1 (1951), s. 187-211; M. Şerefeddin Yaltkaya, “İbn Bâcca-Avempace”, Felsefe Arkivi, I/1, İstanbul 1945, s. 77-98; E. A. Moody, “Galileo and Avempace: The Dynamics of the Learning Tower Experiement”, Journal of the History of Ideas, XII, New Brunswick 1951, s. 167-193, 375-422; Hüseyin Mûnis, “Sebʿ veşâʾiḳ cedîde ʿan devleti’l-Murâbıṭîn ve eyyâmihim fî’l-Endelüs”, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, II, Madrid 1954, s. 60 vd.; Müncî eş-Şemlî, “Ebû Bekr b. Bâcce ve nezʿatühü’l-felsefiyye min ḫilâli tedbîri’l-mütevaḥḥid”, Ḥavliyyâtü’l-

Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 1, Tunus 1964, s. 41-59; A. Altmann, "Maimonides four Perfections", IOS, II (1972), s. 15-24; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, "İbn Bâcce fî tedbîri'l-mütevaḥḥid", Mecelletü Dâri'l-ḥadîs̱ el-Ḥaseniyye, I, Rabat 1979, s. 295-349; O. Leaman, "Ibn Bājja on Society and Philosophy", Isl., LVII/1 (1980), s. 109-119; Ahmed Mâzî, "İbn Bâcce ve'l-istişrâḳı's-Sofyâtî el-muʿâṣır", Dirâsât, XI/4, Amman 1984, s. 9-28; H. Nasri, "The "Mystic and Society According to Ibn Bājjah and Ibn Tufayl", International Philosophical Quarterly, XXVI, New York 1986, s. 223-227; Muhammed el-Misbâhî, "Mine'l-Kâʾin ile'l-vücûd: işkâliyyetü'l-ittiṣâl ʿinde İbn Bâcce", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, sy. 9, Fas 1990, s. 163-195; Abdullah b. Hasan el-İbâdî, "el-Fikrü'l-ictimâʿî ʿinde İbn Bâcce", Mecelletü Câmiʿati'l-Melik Suʿûd, V, Riyad 1995, s. 547-565; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", Dîvân, I, İstanbul 1996, s. 45-65; Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Bâcce", İA, V/2, s. 704-705; M. Mustafa Hilmî, "Tedbîrü'l-mütevaḥḥid li'bn Bâcce", Tİ, III, 817-832.

Yaşar Aydınlı

İBN BÂDÎS, Abdülhamîd

(ابن باديس، عبد الحميد)

Ebü'l-Fütûh Abdülhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekkî b. Bâdîs (1889-1940)

Cezayirli âlim ve ıslahatçı.

4 Aralık 1889 tarihinde Kostantîne'de (Kosantîne) doğdu. Berberî asıllı Sanhâce kabilesine mensuptur. Dedelerinden Muiz b. Bâdîs (ö. 454/1062) Fas'ta Râfizî Şiîliğe karşı çıkmasıyla meşhur olmuştur. Ailenin Kuzey Afrika'daki nüfuzu daha sonra da devam etmiş, Cezayir Fransızlar tarafından işgal edildikten sonra bu aileden bazı şahıslar ve İbn Bâdîs'in babası Fransız idaresi nezdinde önemli mevkiler edinmiştir.

İbn Bâdîs, temel eğitimine Muhammed el-Mâdâsî'den Kur'an öğrenerek başladı. On üç yaşında hıfzını tamamladı. Daha sonra Hamdân el-Venîsî'den on dokuz yaşına kadar Arapça, fıkıh, hadis ve tefsir okudu. İbn Bâdîs'e özel bir değer veren Venîsî, irşad ve davet faaliyetlerini olumsuz yönde etkileyebileceği endişesiyle ondan hayatı boyunca resmî görev kabul etmemesi konusunda söz aldı. 1908 yılında Tunus'a giderek Zeytûne Camii'ne (Zeytûne Üniversitesi) kaydolan İbn Bâdîs 1912'de buradan mezun olarak eğitimini tamamladı. Hocaları arasında Muhammed en-Nahlî, Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşûr, Hıdr b. Hüseyin, Muhammed Sâdık en-Neyfer ve Beşîr Safer gibi âlimler bulunmaktadır. Mezuniyetinin ardından bir yıl aynı yerde ders veren İbn Bâdîs, 1913 yılında Cezayir'e dönerek Kostantîne camilerinde öğretimle meşgul oldu. Aynı yıl yaptığı hac yolculuğu sırasında daha önce Medine'ye yerleşen hocası Venîsî ile buluştu. Venîsî ona Medine'ye yerleşmesini tavsiye ettiyse de bağımsızlık mücadelesi veren Cezayir'e dönerek oradaki faaliyetlere katılmayı tercih etti. İbn Bâdîs hac esnasında tanıştığı, daha sonraki faaliyetlerinde kendisine arkadaşlık edecek olan Muhammed Beşîr el-İbrâhimî ile üç ay kadar Cezayir'in durumunu ve neler yapılabileceğini müzakere ederek fikrî bir hazırlık yaptı.

Hac dönüşünde uğradığı Suriye ve Filistin'den sonra Mısır'a geçen İbn Bâdîs, orada bulunan âlimlerle İslâm dünyasının ve müslümanların çeşitli meselelerini müzakere etti. Cezayir'e dönerek yeniden Kostantîne camilerinde ders vermeye başladı. Ümmetin hasta olduğuna, ilâcının da Hz. Peygamber'in sîretinde bulunacağına inanıyordu. Bundan dolayı derslerinde daha çok Kur'an ve hadise ağırlık verdi. Ders kitabı olarak seçtiği ilk eser ise Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾı oldu. Bu dönemde Cezayir'in muhtelif yörelerini gezerek hem ülkenin durumunu yakından müşahede ediyor hem de oralarda dersler veriyordu. İbn Bâdîs, Kostantîne'deki Sîdî el-Ahdar Camii'nde (el-Câmiu'l-Ahdar) düzenli şekilde ders vermeye başladıktan sonra zaman içerisinde burası kendine has metodu olan bir okul, kendisi de burada yapılan derslerin en önemli sorumlusu haline geldi. Medrese daha sonra büyük aşamalar kaydetti, öğrencilerin bütün ihtiyaçlarını karşılayacak bir alt yapıya kavuşturuldu. 1934 yılında Sîdî el-Ahdar Camii Cezayir'in çeşitli bölgelerinden gelen talebelerle doluydu.

1919 yılında Kostantîne şehrinde Abdühafîz el-Hâşimî ile birlikte en-Necâḥ gazetesini çıkarmaya başlayan İbn Bâdîs bu gazetede Kosantînî, Abesî ve Sanhâcî gibi takma adlarla yazılar yazıyordu. Zamanla gazetenin Cezayir halkını uyandırmak için yeterli olmadığını farkederek bir grup Kostantîneli gençle birlikte el-Münteḳıd adlı başka bir gazete yayımlamaya başladı (2 Temmuz 1925). Gazeteye bu adı vermesinin sebebi, o dönemde Cezayir'de hâkim olan tasavvufî hareketlerin benimsediği "inan, tenkit etme" sloganının ve bu sloganın arkasındaki zihniyetin yanlışlığını ima etmek ve karşı bir tavır başlatmaktı. Ancak İbn Bâdîs, aynı zamanda Cezayir'e hâkim olan Fransızlar'ın da tenkit edilmesi yolunu açtığı için el-Münteḳıd'in neşri 18. sayısından sonra Fransızlar tarafından yasaklandı. Bunun üzerine İbn Bâdîs 12 Kasım 1925 tarihinde haftalık eş-Şihâb dergisini çıkarmaya başladı. Dergi şâibelerden uzak saf İslâm'a ve ilimlere dönüşü savunan, İslâm-Arap hüviyetini koruyup geliştirmenin gerekliliğine dikkat çeken ve Fransa'dan Cezayirliler'in haklarını talep eden bir tavrı temsil ediyordu. Aynı zamanda Cezayir'deki müslüman yazarların buluştuğu bir forum ve kelimenin tam anlamıyla basın yayın ve edebiyat alanında bir okul değeri taşıyan eş-Şihâb, 1929 yılından itibaren aylık bir dergi olarak Eylül 1939'a kadar yayımlanmaya devam etti.

Cezayir’in içinde bulunduğu durumdan kurtulması için ilim ve öğretimin yanı sıra çeşitli alanlarda cemaat faaliyetini gerekli gören İbn Bâdîs, bu amaçla 1924 yılında Kostantîne’de Cem‘iyyetü’l-ihâ el-ilmî adıyla bir dayanışma derneği kurmaya çalıştıysa da o sırada şartlar bunun için elverişli değildi. Daha sonra 1930’da eş-Şihâb, el-Işlâḥ ve Ṣada’ṣ-Ṣaḥrâ᾿ gibi yayın organlarında tasarladığı cemiyetin kurulacağına dair ilânlar verdi. Bu dönemde Fransızlar da Cezayir’i işgallerinin 100. yılını görkemli bir şekilde kutlayarak Cezayir’den çıkmaya niyetleri olmadığını gösteriyorlardı. Nihayet kurucu heyetin çalışmaları sonucunda 5 Mayıs 1931 tarihinde, Cezayir’in kurtuluşu sürecinde önemli bir rol üstlenecek olan Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîne’l-Cezâiriyyîn resmen kuruldu ve İbn Bâdîs cemiyetin ilk başkanlığına seçildi.

Cemiyet faaliyetlerine eğitim alanında attığı adımlarla başladı. Bir taraftan Cezayir’in çeşitli yörelerinde mahalle mektepleri ve medreseler kurulması için çalışmalar yapılırken diğer taraftan cemiyet mensubu âlimler ortak bir program çerçevesinde Cezayir’in muhtelif bölgelerine giderek oralarda ders veriyor, böylece Arapça’nın ve İslâmî ilimlerin yayılmasına katkıda bulunuyordu. Cemiyetin faaliyetleri arasında kulüpler kurmak, fakirlere ve yetimlere yardım amaçlı birimler teşkil etmek, kültürel yozlaşmaya ve hıristiyanlaşmaya karşı mücadele vermek gibi çalışmalar da vardı (bk. CEM‘İYYETÜ’l-ULEMÂİ’l-MÜSLİMÎN).

Cemiyet günlük siyasete karışmama ilkesini benimsediği için İbn Bâdîs de cemiyetin başkanı sıfatıyla bu ilkeye sadakat gösterdi. Buna karşılık siyasetin içine girmeden ve resmî bir görev almadan siyasetin bütün alanlarıyla yakından ilgilendi. Bizzat kendisi, toplum için bir yarar sağlamadığı sürece hiçbir konuda kendi ismini öne çıkarmayı doğru bulmadığını, ancak halkı için faydalı olduğuna inanması durumunda şahsını ortaya koymaktan da çekinmeyeceğini ifade etmektedir (eş-Şihâb, 1 Kasım 1936). Bu alanda yapılacak işler arasında Fransız hükümeti ve Cezayir’deki Fransız idaresiyle eğitim, içtimaî ve iktisadî durum ve siyasî haklar gibi meselelerin konuşulması bulunuyordu. İslâm’ın din ile siyaseti birbirinden ayırmadığını düşünen İbn Bâdîs, Cezayir’in ve Cezayirliler’in geleceğini ilgilendiren

hususlarda ulemânın ortak bir tavır sahibi olması ve bu tavrın ilmî bir esas ve üslûpla savunulması gerektiğini sık sık vurguluyordu. Sadece ilimle uğraşarak girilmesi zor bir alan olan siyasetten büsbütün uzak durmak gerektiğini savunanlar bulunduğunu hatırlatıp cemiyet üyelerinin siyasetle ilmi birleştirmek zorunda olduklarını, çünkü ilmî faaliyetlerin ciddi bir şekilde siyasetle desteklenmedikçe başarılı olamayacağını belirtti (el-Beṣâʾir, 18 Haziran 1937).

Bu şekilde İbn Bâdîs, günlük siyasetten uzak durmakla birlikte Cezayir'i ve Cezayirliler'i ilgilendiren temel problemlerle yakından ilgilenmiş, özellikle Fransız sömürge idaresinin Fransızlaştırma siyaseti karşısında Cezayirliler'in müslüman-Arap kimliğini savunmuştur. Meselâ 1936 yılında gerçekleşen Cezayir İslâm Kongresi'nin toplanmasında etkin rol aldığı gibi bu kongre esnasında Cezayirliler'in İslâm-Arap kimliğinin korunması, siyasî hakların eksiksiz verilmesi gibi konuların gündeme getirilerek tartışılmasını sağlamıştır. Aynı şekilde, Fransız başbakanının 1938'de Cezayir'de Arapça eğitim yapan müslümanlara ait medreselerin açılmasını sınırlayan ve Arapça'yı yabancı dil olarak ilân eden kararına açıkça karşı çıkmıştır.

İbn Bâdîs, bir toplumun sömürge haline gelmesinin sömürge olmaya lâyık duruma düşmekten kaynaklandığını, sömürge olmaktan kurtulmanın da bunu gerektirecek yüksek bir ahlâk ve irade ile mümkün olacağını farketmişti. Bunun için Cezayirliler'in Fransızlar'dan farklılığını vurgulayan ve onların kimliklerini muhafaza ederek Fransız kültürü içinde asimile olmalarını engelleyen faaliyetleri yürütme-yi en büyük hedef olarak seçmiş ve bunu dersleri, yazıları ve konferansları ile gerçekleştirmeye çalıştığı gibi kurduğu müesseseler vasıtasıyla da davasını topluma mal etmeyi başarmıştı. Cezayir halkını II. Dünya Savaşı'nın doğurduğu engeller ortaya çıkıncaya kadar müslüman Arap şahsiyetine sımsıkı sarılmaya çağırmış; savaş başladığı sırada Fransa'nın bütün cemiyetlerden kendisini desteklemelerini istemesi üzerine İbn Bâdîs, Cezayir'de çok güçlü bir konuma sahip olan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in Fransa'ya yardım etmesi talebini reddedip buna karşı çıkan bazı üyeleri cemiyet yönetiminden uzaklaştırmış, ilkelerine uygun olmayan bazı hususları yazmak zorunda bırakılacağı endişesiyle de cemiyetin yayın organı el-Beṣâʾir ve eş-Şihâb'ın yayımını durdurmuştur. Savaş başladıktan sonra Fransa onu zorunlu

ikamete tâbi tutarak gözetim altına almış, İbn Bâdîs gözetim altında iken 16 Nisan 1940 tarihinde vefat etmiştir. Cezayir bağımsızlığını kazandıktan sonra İbn Bâdîs'in vefat tarihi "ilim günü" olarak ilân edilmiş, ayrıca Merkezü dirâsâti'l-müstakbeli'l-Arabî adlı kuruluş Mağrib'de onun adına İmam Abdülhamîd b. Bâdîs ödülünü koymuştur. İbn Bâdîs hakkında yaşadığı dönemde bazı yazılar yazıldığı gibi (Ali Merad, s. 21) ölümünden sonra da hayatı ve görüşleri, Cezayir kurtuluş savaşını mümkün kılan ve Cezayir'e bağımsızlığını sağlayan fikrî ve içtimaî hareketin en önemli şahsiyeti olarak çeşitli kitap, makale ve tez çalışmalarına konu olmuştur (bk. bibl.).

Doğu İslâm dünyasında Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi âlimlerin görüşleri çerçevesinde gelişen ıslah hareketinin Kuzey Afrika ve özellikle Cezayir'deki en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Bâdîs başta eş-Şihâb olmak üzere çıkardığı gazete ve dergilerle bu düşüncenin Kuzey Afrika'da yaygınlık kazanmasında büyük rol oynamıştır. Doğu'daki ıslah hareketi ve tecrübesinden büyük ölçüde etkilenmekle birlikte Cezayir'in içinde bulunduğu özel şartlar sebebiyle harekete kazandırdığı içtimaî ve siyasî boyutla ıslah düşüncesine pratik alanda önemli katkılarda bulundu. Efgānî daha çok siyasî, Abduh da ilmî kişiliğiyle dikkat çekerken İbn Bâdîs bu iki özelliği şahsında birleştirmiş, görüş ve düşüncelerinin muhatabı olarak kültürlü kimseler ve seçkinlerden çok geniş halk kitlelerini hedef almıştır. Onun asıl amacı, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e yönelerek toplumda ahlâkî bir dönüşüm gerçekleştirmekti. Bu sebeple "eser telifi yerine insan telifi"ne önem vermiş, daha öncekilerin tekrarı olacak şekilde bütün bir Kur'an tefsiri yerine amacına ulaştıracak âyetleri yorumlamakla yetinmiş, pratik sonucu olmayan nazarî tartışmalardan uzak durarak Kur'an'ın ruhu ve genel prensipleriyle toplumun problemleri arasındaki ilgiyi ön plana çıkaran bir metot takip etmiştir. Yine bu sebeple o dönemde toplumun dinî, ahlâkî ve içtimaî hayatı üzerinde son derece etkili olan tarikatlara şiddetle karşı çıkmış, Kur'an ve Sünnet'e aykırı görüş ve uygulamalarına dikkat çekmiştir. İnançla ilgili hususlarda Kur'ân-ı Kerîm'in kalbi etkileyen sade anlatım tarzını benimsemiş, kelâm ve cedelin kişiyi şeklî ve lafzî ayrıntılara boğan metotlarına iltifat etmemiştir. Kur'an'ın teşriî konularda genel olarak ayrıntılara girmeyip temel kurallar koymasının her devirde ictihad yapılmasını gerekli kıldığını belirten İbn Bâdîs siyasî otoritenin kaynağı

olarak İslâm toplumunu görür ve yetkisini ondan almayan bir yönetimi geçersiz sayar. Ona göre hilâfet, başlangıçta tek kişi tarafından icrası mümkün olan en yüksek siyasî otorite makamı iken şartların değişmesiyle birlikte fiilen farklı yönetimlerin ortaya çıkması hilâfetin sembolik bir anlamda ve tarihî bir vâkıa olarak kalmasına yol açtı. İbn Bâdîs ilmî ve aksiyoncu kişiliği yanında sade hayat tarzı, ihlâsı ve ahlâkıyla da mânevî bir lider olarak kabul gördü.

Eserleri. Bütün hayatını toplumu ıslah etmek ve sömürgeciliğe karşı bağımsızlık mücadelesi vermekle geçiren İbn Bâdîs aynı zamanda şairdi. Fakat müstakil kitaplar telif etmediği gibi bir divan da düzenlememiş, dergilerde makale ve şiirler neşretmiştir. Yazıları arasında önemli bir yekün tutan âyet tefsirlerini -muhtemelen el-Menâr dergisini örnek alarak-eş-Şihâb'ın başında neşretmiştir. Bizzat yayımladığı veya yayımlanmasına katkıda bulunduğu dergilerde çıkan yazıları talebeleri ve arkadaşları tarafından derlenerek müstakil kitaplar halinde neşredilmiştir. 1. Tefsîru İbn Bâdîs fî mecâlisi't-teẕkîr min kelâmi'l-ḥakîmi'l-ḫabîr (nşr. Muhammed Sâlih Ramazan - Tevfîk Muhammed Şâhin, Cezayir 1964, 1982; Kahire, ts.; Ahmed Şemseddin tarafından eklenen âyet ve hadis tahrîcleriyle birlikte, Beyrut 1416/1995). 2. el-ʿAḳāʾidü'l-İslâmiyye mine'l-âyâti'l-Ḳurʾâniyye ve'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye (nşr. Muhammed Sâlih Ramazan, Kahire, ts.). 3. Ricâlü's-selef ve nisâʾühû (nşr. Muhammed Sâlih Ramazan - Tevfîk Muhammed Şâhin, Cezayir 1964). 4. Min Hedyi'n-nübüvve (nşr. Muhammed Sâlih Ramazan - Tevfîk Muhammed Şâhin, Cezayir 1966). 5. Mecâlisü't-teẕkîr min ḥadîs̱i'l-beşîri'n-neẕîr (Cezayir 1983).

İbn Bâdîs'in bütün eserleri onun hayatı, faaliyetleri ve görüşlerinin incelendiği bir girişle birlikte Ammâr et-Tâlibî tarafından tasnif edilerek Âs̱âru İbn Bâdîs (İbn Bâdîs: ḥayâtühû ve âs̱âruhû) adıyla dört cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1968; Beyrut 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Kāsım Sa‘dullah, el-Ḥareketü’l-vaṭaniyyetü’l-Cezâʾiriyye: 1900-1930, Beyrut 1968, II, 386-417; Mâlik b. Nebî, Müẕekkirâtü şâhidi ḳarn (trc. Mervân el-Kanavâtî), Beyrut 1969; Andre Dirlik, Abdulhamid Ben Bādis (1889-1940): Ideologist of Islamic Reform and Leader of Algerian National Movement (doktora tezi, 1971), Mc. Gill Üniversitesi; Ali Merad, İbn Bādīs: Commentateur du Coran, Paris 1971; a.mlf., “Ibn Bādīs”, EI^{2} (İng.), III, 727-728; Türkî Râbih, eş-Şeyḫ ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs: bâʿis̱ü’n-neḥḍati’l-İslâmiyyeti’l-ʿArabiyye fi’l-Cezâʾiri’l-ḥadîs̱e, Riyad 1403/1983; a.mlf., eş-Şeyḫ ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs felsefetühû ve cühûdühû fi’t-terbiye ve’t-taʿlîm, Cezayir, ts. (eş-Şirketü’l-Vataniyye); Ammâr et-Tâlibî, Âs̱âru İbn Bâdîs, Beyrut 1403/1983, I-IV, tür.yer.; a.mlf., “İbn Bâdîs”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 159-164; Muhammed Sâlih el-Câbirî, en-Neşâṭu’l-ʿilmî ve’l-fikrî li’l-muhâcirîn bi-Tûnis: 1900-1962, Tunus 1983; Fehmî Sa‘d, Ḥareketü ʿAbdilḥamîd b. Bâdîs ve devrühâ fî yaḳażati’l-Cezâʾir, Beyrut 1983; Reşîd ez-Zevvâdî, Rüvvâdü’l-ıṣlâḥ, Tunus 1983, s. 116-142; Mahmûd Kāsım, el-İmâm ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs ez-zaʿîmü’r-rûḥî li-ḥarbi’t-taḥrîri’l-Cezâʾiriyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif); Bessâm el-Aselî, ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs ve binâʾü ḳāʾideti’s̱-s̱evreti’l-Cezâʾiriyye, Beyrut 1986; Muhammed Fethî Osman, ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs: râʾidü’l-ḥareketi’l-İslâmiyye fi’l-Cezâʾiri’l-muʿâṣıra, Küveyt 1407/1987; Mâzin Salâh Mutabbakānî, Cemʿiyyetü’l-ʿulemâʾi’l-müslimîne’l-Cezâʾiriyyîn, Dımaşk 1408/1988, tür.yer.; a.mlf., ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs el-ʿâlimü’r-rabbânî ve’z-zaʿîmü’s-siyâsî, Dımaşk 1989; Ahmed Mahmûd Cezzâr, el-İmâmü’l-müceddid İbn Bâdîs ve’t-taṣavvuf, Kahire 1988; Sabri Hizmetli, Cezâyir Bağımsızlık Mücâdelesi Önderi Bin Bâdis, Ankara 1994; George Rasi, el-İslâmü’l-Cezâʾirî mine’l-Emîr ʿAbdilḳādir ilâ ümerâʾi’l-cemâʿât, Beyrut 1997, s. 171-199; Muhammed Beşîr el-İbrâhimî, “Ene”, MMLA, XXI (1966), s. 135-154; M. S. Belguedj, “Ben Bādīs et le Muʿtazilisme”, Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée, sy. 13-14, Aix-en-Provence 1973, s. 75-86; Berekât M. Murâd Seyyid, “İbn Bâdîs: el-Müceddidü’d-dînî ve’l-muṣliḥu’l-ictimâʿî”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XI/30, Küveyt 1417/1996, s. 203-264.

Mâzin Salâh Mutabbakånî

İBN BÂDÎS, Muiz

(bk. MUİZ b. BÂDÎS).

İBN BAKIYYE

(ابن بقيّة)

Ebû Tâhir Nasîrüddevle Muhammed b. Muhammed b. Bakıyye (ö. 367/978)

Büveyhî vezirlerinden.

Bağdat'a bağlı Evânâ'da bir çiftçi babanın oğlu olarak dünyaya geldi. IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında Büveyhîler, Hamdânîler, Mezyedîler ve Karmatîler'in bölgede sebep olduğu siyasî ve içtimaî karışıklıklar sırasında Yukarı Dicle'deki ayyârlar (şakîler) arasına katıldı. Daha sonra Irak Büveyhî Emîri Muizzüddevle döneminde (945-967) sarayın sâhibü'l-matbah yardımcıları arasında yer aldı ve emîrden Tikrît'in iltizamı ile Yukarı Dicle gümrük vergilerinin toplanması gibi bazı imtiyazlar elde etti.

İbn Bakıyye, Muizzüddevle'nin ölümünden sonra tahta geçen İzzüddevle Bahtiyâr'ın (967-978) yakın çevresine girmeye çalıştı ve ona çeşitli hediyeler ve rüşvet vererek kendisini sâhibü'l-matbah tayin ettirdi. Ayrıca her ay İzzüddevle Bahtiyâr'a 10.000 dirhem rüşvet vererek mültezimi olduğu toprakların hesaplarının kontrol edilmemesini sağladı. Daha sonra Bahtiyâr'ın özel toplantılarına ve eğlencelerine katılıp onu eğlendirmeye başladı; gulâmlar, câriyeler, atlar ve şahinler sunarak gönlünü kazandı (İbn Miskeveyh, II, 285-286). Böylece Bahtiyâr nezdinde büyük itibar sahibi olan İbn Bakıyye 7 Zilhicce 362'de (8 Eylül 973) vezir tayin edildi ve Halife Mutî'-Lillâh'tan Nâsıh lakabını aldı.

Vezirlerin devletin çeşitli kademelerinde yetişmiş kimseler arasından seçilmesi âdet iken buna aykırı olarak İbn Bakıyye gibi cahil bir kimsenin vezir tayin edilmesi halk arasında şaşkınlıkla karşılanmış ve "mine'l-gadâre ile'l-vizâre" (aşçılıktan vezirliğe) sözü darbımesel haline gelmiştir. Hiç eğitim görmemiş olan İbn Bakıyye, vezir olduğu güne kadar yaptığı işi vezirlikte de sürdürüp Bahtiyâr'a yemek sunmak istemişse de emîr buna izin vermemiştir.

İbn Bakıyye, başlangıçta adalet ve insafla icraatta bulunacağını vaad ettiği halde çok geçmeden zulmetmeye başladı. Eski vezir Ebü'l-Fazl Abbas b. Hüseyin eş-Şîrâzî'nin ve ona bağlı olarak muhtelif kademelerde çalışan memurların mallarını müsadere etti. Muhaliflerini veya itham edilen birçok liyakatli devlet adamını ortadan kaldırdı.

İzzüddevle Bahtiyâr zevk ve eğlenceyle vakit geçirirken devlet işlerine el atan İbn Bakıyye siyasî, iktisadî ve askerî bakımdan esasen bozuk olan durumun büsbütün içinden çıkılmaz hale gelmesine yol açtı. Devlet otoritesi ve ordudaki disiplin tamamıyla ortadan kalktı. Her gün katilleri bulunamayan, bulunsa da cezalandırılmayan cinayetler işleniyor, yağma ve soygunlar yapılıyordu. Öte yandan verimli araziler tahrip edildiği için kıtlık baş gösterdi, vergi toplanamaz hale geldi ve halk büyük sıkıntılar içine düştü.

364 (975) yılında Türk askerlerinin isyanı sebebiyle zor durumda kalan Bahtiyâr'ın yardım çağrısını bahane eden Fars Büveyhî Emîri Adudüddevle Irak'ı işgal edince İbn Bakıyye onun güvenini kazanmaya çalıştı; sonunda Vâsıt, Tikrît, Ukberâ ve Evânâ iltizamını almayı başardı. Ancak muhtemelen beklediği vezirliği elde edemediği için Vâsıt'a gelir gelmez isyan etti; ayrıca Batîha Emîri İmrân b. Şâhin ile Ahvâz Valisi Sehl b. Bişr'i de iş birliğine ikna ederek Adudüddevle'ye karşı Irak'ta büyük bir muhalefet cephesi oluşturdu, hatta Adudüddevle'nin gönderdiği bir orduyu yendi.

Adudüddevle'nin, Irak'ın ilhakını babası Rüknüddevle'ye kabul ettirememesi sebebiyle bu ülkeyi tekrar Bahtiyâr'ın yönetimine bırakarak Fars'a dönmesinden sonra İbn Bakıyye vezirlik görevine döndü. Bahtiyâr'a kendisine sadakatinden dolayı Adudüddevle'ye isyan ettiğini söyleyerek mevkiini daha da sağlamlaştırdı. Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'tan aldığı Nâsıh lakabının yanında Tâi'-Lillâh'tan Nâsırüddevle lakabını aldı ve böylece tarihte iki lakaba sahip ilk vezir oldu. Bol ihsanlarda bulunarak ordu kumandanları ile devlet memurları üzerinde büyük bir otorite kurdu. Devlet hazinesini kendi denetimine alarak Bahtiyâr'a ihtiyaçları için tahsisat bağladı. Ordu üzerindeki nüfuzunu kullanıp Bahtiyâr'ın kendisini bertaraf etme çabalarını boşa çıkardı.

Bütün bunlara rağmen İbn Bakıyye’nin ikbal günleri sonuna yaklaşıyordu. Zira Adudüddevle, babası Rüknüddevle’nin ölümü üzerine tekrar Irak’a saldırdı ve Ahvaz Savaşı’nda Bahtiyâr’ı yendi (366/977). Bu yenilgiden İbn Bakıyye’yi sorumlu tutan Bahtiyâr onu Adudüddevle’ye teslim etmek istedi. Ancak yeni gözdesi ve başkumandanı İbrâhim b. İsmâil’in sağ kaldığı takdirde yeni meseleler çıkarabileceği yolundaki ikazı üzerine gözlerine mil çektirdikten (Rebîülevvel 367 / Ekim-Kasım 977) bir müddet sonra öldürttü (6 Şevval 367 / 17 Mayıs 978). Diğer bir rivayete göre ise Bahtiyâr, İbn Bakıyye’yi gözlerine mil çektirdikten sonra Adudüddevle’ye teslim etmiş, Adudüddevle de onu öldürtmüştür (İbn Hallikân, V, 120). Öldürüldüğünde yaklaşık elli yaşlarındaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 285-288, 310-311, 313, 321-322, 345-347, 354-359, 364-365, 368-369, 373-375, 377, 380; Seâlibî, Tuḥfetü’l-vüzerâ᾿ (nşr. Habîb Ali er-Râvî - İbtisâm Murhûn es-Saffâr), Bağdad 1977; Muhammed b Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1982, XI, 430, 440, 442, 444, 453, 455-457; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 75; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 628-630, 651, 671-673, 689-690; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 118-122; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâ᾿ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 240-241; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 22-24, 26, 27, 32-34, 36-38, 40, 122-123, 125, 128, 148, 160; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, bk. İndeks; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, Niẓâmü’l-vizâre fi’ddevleti’l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1406/1986, s. 103-105; K. V. Zetterstéen, “İbn Bakiye”, İA, V/2, s. 707; Cl. Cahen, “Ibn Baḳiyya”, EI² (İng.), III, 730.

Ahmet Güner

İBN BÂKÛYE

(bk. KÛHÎ-i ŞÎRÂZÎ).

İBN BALABÂN

(ابن بلبان)

Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısrî (ö. 739/1339)

Hanefî fakihi ve hadis âlimi.

675 (1276) yılında doğdu. Türk asıllı olduğu belirtilmektedir. Kahire'de yerleşti. Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî, Fahreddin İbnü't-Türkmânî, Reşîdüddin İbnü'l-Muallim gibi hocalardan fıkıh dersi aldı. Kutbüddin el-Halebî, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, İbn Asâkir diye bilinen Bahâeddin Kāsım b. Muzaffer ve İbnü's-Savvâf el-Kureşî gibi âlimlerden hadis, Alâeddin Konevî'den mantık ve usul, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den nahiv okudu. Mısır'da Hanefî fıkhının otoritelerinden biri oldu ve aralarında Zehebî ile Kureşî'nin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Nâib Argun ed-Devâdâr ile dostluk kurdu. Mısır Memlük Sultanı II. Baybars döneminde (1309-1310) yıldızı parladı. Kaynaklarda bir müddet kadılık yaptığı belirtilen İbn Balabân 9 Şevval 739'da (20 Nisan 1339) Kahire'de öldü ve Bâbünnasr'ın dışındaki türbeye defnedildi.

Eserleri. 1. el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân. İbn Hibbân'ın el-Müsnedü'ṣ-Ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân) adlı eserinin fıkıh bablarına göre düzenlenmiş şekli olup dokuz cilttir. İlk cildini Ahmed Muhammed Şâkir'in tahkik edip yayımladığı eserin (Kahire 1953) tamamı, Şuayb el-Arnaût ile Hüseyin Esed tarafından tahkiki ve hadislerinin tahrîci yapılarak Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (I-XVI, Beyrut 1404-1408), Kemal Yûsuf el-Hût tarafından sadece tahkik edilerek el-İḥsân bi-tertîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (I-IX, Beyrut 1407/1987) adıyla neşredilmiştir. 2. Telḫîṣü'l-İlmâm fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm. Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd'e ait eserin telhisidir. 3. Tuḥfetü'l-ḥarîṣ fî şerḥi't-Telḫîṣ. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Hanefî fıkhına dair el-Câmiʿu'l-kebîr'ine Hılâtî'nin yazdığı Telḫîṣü'l-Câmiʿi'l-kebîr adlı telhisin şerhi olup İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 178, 475;

Suppl., I, 290; II, 66, 80). Tuḥfetü'l-ḥarîṣ'i Ömer b. İshak el-Gaznevî ihtisar etmiştir. 4. ʿUmdetü's-sâlik fi'l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 982; Mihrişah Sultan, nr. 133).

İbn Balabân'ın bunlardan başka Sîretü'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve Tenbîhü'l-ḫâṭır ʿalâ ẕelleti'l-ḳāriʾi'ẕ-ẕâkir adlı eserleri olduğu, ayrıca Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'ini fıkıh bablarına göre tertip ettiği kaynaklarda belirtilmektedir. Brockelmann ve Ziriklî'nin Ebü'l-Hasan Ali b. Balabân'a nisbet ettikleri el-Maḳāṣıdü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ilâhiyye ve Eḥâdîs̱ü'l-ʿavâlî adlı eserler (GAL Suppl., II, 80; el-Aʿlâm, V, 74) Ebü'l-Kāsım Ali b. Balabân el-Makdisî el-Kerekî'ye (ö. 684/1285) aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Balabân, el-İḥsân bi-tertîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 19-20; a.e. (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed), Beyrut 1404/1984, neşredenlerin girişi, I, 47-49; Ali b. Balabân el-Makdisî, el-Maḳāṣıdü's-seniyye fi'l-eḥâdîs̱i'l-ilâhiyye (nşr. Muhyiddin Müstû - Muhammed el-Îd el-Hatrâvî), Beyrut 1408/1988, neşredenlerin girişi, I, 15-23; Zehebî, el-ʿİber, III, 356; Selâhaddin es-Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr ve aʿvânü'n-naṣr (nşr. Fuad Sezgin - Mâzin Amâvî), Frankfurt 1990, II, 172-173; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 307; İbn Râfiʿ es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʿrûf), Beyrut 1982, I, 278-280; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, II, 548; Makrizî, es-Sülûk, I/3, s. 730; II/2, s. 470; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 32; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 368; IX, 321; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 43; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 152; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 468; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʿfer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 325; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 158, 486; II, 1003, 1075, 1737, 1832; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 388; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 118; Brockelmann, GAL, I, 172, 178, 475; Suppl., I, 273, 290; II, 66, 80; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 74; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 20; Sezgin, GAS, I, 190, 426-427; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 75.

Cengiz Kallek

İBN BÂMŞÂD

(ابن بامشاد)

Ebü’l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed el-Kāyinî

X. yüzyıl astronom ve matematikçisi.

Bîrûnî’nin çağdaşı olduğu veya ondan biraz daha önce yaşadığı tahmin edilen İbn Bâmşâd’ın hayatı hakkında bilgi yoktur. Taşıdığı Kāyinî (Kāinî) nisbesinden ve bir eserini Kāyin’de yaptığı rasatlara ayırmasından Horasan’ın Kāyin şehrinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bîrûnî’nin onun iki teoreminden bahsetmesi de yaşadığı zamanın muhtemelen IV. (X.) yüzyıl olduğunu göstermektedir (İstiḫrâcü’l-evtâr, s. 37-38, 40-41).

Eserleri. 1. el-Maḳāle fi’stiḫrâci sâʿât mâ beyne ṭulûʿi’l-fecr ve’ş-şems külle yevmin min eyyâmi’s-sene bi-medîneti Ḳāyin. er-Resâʾilü’l-müteferriḳa fi’l-heyʾe içinde dördüncü risâle olarak yayımlanmış (Haydarâbâd 1366/1947) ve M. L. Davidian ile E. S. Kennedy tarafından İngilizce’ye çevrilerek incelenmiştir (bk. bibl.). 2. Maḳāle fi’stiḫrâci târîḫi’l-yehûd. İbrânî takvimi hakkındaki bu makale yine aynı eser içinde üçüncü risâle olarak yayımlanmıştır. 3. Risâle fi’stiḫrâci sâʿât mâ beyne ṭulûʿi’l-fecr ve ṭulûʿi’ş-şems ve ġurûbihâ ve ġurûbi’ş-şafaḳ iẕi’l-ʿilmü bi-aḥadeyhimâ yestelzimü’l-ʿilme bi’l-âḫar (Sezgin, VI, 242).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, İstiḫrâcü’l-evtâr fi’d-dâʾire (Resâʾilü’l-Bîrûnî içinde), Haydarâbâd 1367/1948, s. 37-38, 40-41; Sezgin, GAS, V, 337, 403; VI, 242; Ebü’l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 79-80; M. L. Davidian - E. S. Kennedy, “Al-Qāyinī on the Duration of

Dawn and Twilight", JNES, sy. 20 (1961), s. 45-53; D. Pingree, "ʿ Alī b. Bāmşād Qāʾenī", EIr., I, 870-871.

DİA

İBN BATTA

(ابن بطّة)

Ebû Abdillâh Ubeydullāh b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî (ö. 387/997)

Hanbelî fakihi ve muhaddis.

4 Şevval 304 (31 Mart 917) tarihinde Bağdat yakınlarındaki Ukberâ'da doğdu. Ashaptan Utbe b. Ferkad'ın soyundan olup büyük dedelerinden birine nisbetle İbn Batta diye anılır. Öğrenimine doğduğu yerde başladı ve küçük yaşta gittiği Bağdat'ta devam ettirdi. Daha sonra Basra, Dımaşk, Humus ve Mekke gibi ilim merkezlerinde Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Ebû Bekir en-Neccâd, Hırakī, Âcurrî, Saffâr el-Basrî, Gulâmü'l-Hallâl ve Ebû Zer İbnü'l-Bâgandî gibi âlimlerden ders aldı. On beş yaşında iken Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini ezbere bildiği söylenir. İlim tahsilini tamamladıktan sonra Ukberâ'ya döndü ve uzlete çekilerek kırk yıl evinde öğretimle meşgul oldu. Aralarında İbn Hâmid el-Verrâk, Ebû Hafs el-Ukberî, İbn Ebü'l-Fevâris ve Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. İbn Batta 10 Muharrem 387 (23 Ocak 997) tarihinde Ukberâ'da vefat etti.

Kaynaklar İbn Batta'yı zâhid ve müttaki, duası makbul, kerâmet sahibi bir âlim olarak tanıtıp kurban ve ramazan bayramları dışındaki günleri oruçlu geçirdiğini, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker konusunda titiz davrandığını ve bid'atlara şiddetle karşı çıktığını kaydeder.

Irak'ta Hanbelî mezhebinin tanınmış şahsiyetlerinden biri olan İbn Batta diğer Hanbelî âlimleri gibi Selefî bir çizgiyi benimsemiş ve öğrencileriyle birlikte başta Şîa olmak üzere Ehl-i sünnet dışı cereyan ve fırkalara karşı mücadele vermiştir. Bu konuda devrin büyük Hanbelî âlimleri arasında yer alan Berbehârî'den etkilenmiş ve eserlerinde onun görüşlerine yer vermiştir. Hanbelî mezhebinin re'y ve ictihaddaki taklit karşıtı tutumunun tabii sonucu olarak İbn Batta mezhep içinde farklı görüşler arasında uzlaşmacı

bir yol takip etmiş, zaman zaman mezhepte benimsenen görüşlere aykırı tercih ve ictihadlarda bulunmuştur. Onun bu tavrı kendisinden sonra gelen Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kelvezânî, Muvaffakuddin İbn Kudâme, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr gibi Selefî âlimler üzerinde etkili olmuştur.

Hatîb el-Bağdâdî İbn Batta’nın hâfıza yönünden zayıf olduğunu, şahsen karşılaşmadığı kişilerden bizzat görüşüp hadis dinlemiş gibi nakillerde bulunduğunu ve şeyhlerinden yazdığı hadislerin senedlerinde değişiklik yaptığını ileri sürerek hadis rivayeti açısından onu eleştirmiştir (Târîḫu Baġdâd, X, 373-375). İbnü’l-Cevzî ise Hatîb el-Bağdâdî’nin mezhep taassubuyla davrandığını, icmâa muhalif görüşlere sahip olduğunu, Mu‘tezile ve Mürcie’den bazı kişilerin sözlerine itibar ettiğini ve keyfine göre hüküm verdiğini söyleyerek onun İbn Batta hakkındaki iddialarını reddetmiştir (el-Muntaẓam, VII, 194-197). Zehebî, İbn Hacer ve İbnü’l-Esîr gibi âlimler de hâfıza bakımından zaafına işaret etmekle birlikte onun hadis konusunda âlim bir kişi olduğunu belirtmişlerdir.

Eserleri. 1. el-İbâne ʿan şerîʿati’l-fıraḳı’n-nâciye ve mücânebeti’l-fıraḳı’l-meẕmûme. el-İbânetü’l-kübrâ diye de anılan eser Selef akîdesini konu almakta, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye ve Şîa gibi fırkaların görüşlerini tenkit etmektedir. Selef akaidi konusunda önemli bir kaynak olan ve kaynakların verdiği bilgilerden hacimli olduğu anlaşılan eserin Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’deki I. cildi (nr. 99) Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî tarafından, Köprülü Kütüphanesi’nde bulunan (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 231) ve aslındaki mükerrer rivayetler çıkarılmakla birlilkte müellifin görüş ve açıklamaları korunarak hazırlanan muhtasardan da faydalanmak suretiyle neşredilmiştir (I-II, Riyad 1409/1988, eserin diğer yazma nüshaları için bk. Sezgin, I/3, s. 239-240). 2. eş-Şerḥ ve’l-ibâne ʿalâ uṣûli’s-sünne ve’d-diyâne (el-İbânetü’ṣ-ṣuġrâ). Eserde akaid, ibâdât, muâmelât ve ahlâk konuları işlenmiş, ayrıca İslâmî fırkalarla bunların liderlerine de yer verilmiştir. Müellif her konuda ilgili âyetlerle hadisler yanında sahâbe, tâbiîn ve sonraki dönem imamlarının sözlerine yer vermiş, eserin fazla hacimli olmaması için hadislerin senedlerini kaydetmemiştir. M. Henri Laoust tarafından metin, Fransızca tercüme ve geniş bir önsözle birlikte neşredilen eseri (La profession de foi d’Ibn Batta, traditionniste et juriconsulte musulman d’école hanbalite mort en Irak à Ukbara, en 387/997, Damas 1958; Paris

1959) Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî üç yazma nüshasını esas alarak yeniden yayımlamıştır (Mekke 1404/1984). 3. İbṭâlü’l-ḥiyel. Müellif, döneminde üç talâka yemin ve bundan çıkış yolu üzerinde cereyan eden bir tartışma üzerine kaleme aldığı bu eserinde hem konuyla ilgili görüşlerini belirtmekte hem de fakihlerin hîle-i şer‘iyye konusundaki müsamahakâr tutumunu eleştirmekte, bu arada fakihlerin özelliklerinden ve taklit edilebilecek fakihlerde bulunması gereken vasıflardan da bahsetmektedir. Önce Muhammed Hâmid el-Fıkī tarafından Min Defâʾini’l-künûz adlı tek ciltlik risâleler külliyatı içinde “Cüzʾ fi’l-kelâm ʿalâ mesʾeleti’l-ḫulʿ ve mâ yeḥıllü ve mâ lâ yeḥıllü ve ibṭâlü’l-ḥîle li’l-ḫurûc mine’l-aḥkâmi’l-meşrûʿa” (Kahire 1349/1931, s. 20-53), daha sonra

el-Mektebü’l-İslâmî (Beyrut 1403) ve Süleyman b. Abdullah Umeyr tarafından İbṭâlü’l-ḥiyel (Beyrut 1417/1996) adıyla yayımlanmıştır. 4. Kitâbü’l-Cihâd ev sebʿûne ḥadîs̱en fi’l-cihâd (nşr. Yüsrî Abdülganî el-Bişrî, Kahire 1409/1989). Müellifin cihad ve fazileti hakkında yazdığı bir kitaptan seçmeler şeklinde kaleme alınan eserin bu adla müellife nisbeti tartışmalıdır (İbṭâlü’l-ḥiyel, neşredenin girişi, s. 25).

İbn Batta’nın kaynaklarda zikredilen ve adlarından, çoğu fıkhın herhangi bir konusunda telif edilmiş risâleler mahiyetinde olduğu anlaşılan kırk civarındaki eserinden bazıları şunlardır: es-Sünen, el-Menâsik, el-İmâmü ḍâmin, el-İnkâr ʿalâ men ḳaṣṣa bi-kütübi’ṣ-ṣuḥufi’l-ûlâ, el-İnkâr ʿalâ men eḫaẕe’l-Ḳurʾân mine’l-musḥaf, en-Nehy ʿan ṣalâti’n-nâfile baʿde’l-ʿaṣr ve baʿde’l-fecr, Ṣalâtü’l-cemâʿa, Menʿu’l-ḫurûc baʿde’l-eẕân ve’l-iḳāme li-ġayri ḥâce, Îcâbü’ṣ-ṣadâḳ bi’l-ḫalve, er-Red ʿalâ men ḳāle eṭ-ṭalâḳu’s̱-s̱elâs̱ lâ yaḳaʿ, Ṣalâtü’n-nâfile fî şehri ramażân baʿde’l-mektûbe, Taḥrîmü’n-nebîẕ, Taḥrîmü nikâḥi’l-muṭʿa, Taḥrîmü’n-nemîme, Ẕemmü’l-buḫl, Ẕemmü’l-ġınâʾ ve’l-istimâʿ ileyh, et-Teferrüd ve’l-ʿuzle.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Batta, el-Ḫulʿ (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, Min Defâʾini’l-künûz içinde), Kahire 1349/1931, neşredenin girişi, s. 5-11; a.mlf., İbṭâlü’l-ḥiyel (nşr.

Süleyman b. Abdullah el-Umeyr), Beyrut 1417/1996, neşredenin girişi, s. 7-38; a.mlf., eş-Şerḥ ve’l-ibâne ʿalâ uṣûli’s-sünne ve’d-diyâne (nşr. Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî), Mekke 1404/1984, neşredenin girişi, s. 3-87; a.mlf., el-İbâne ʿan şerîʿati’l-fıraḳı’n-nâciye (nşr. Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî), Riyad 1409/1988, neşredenin girişi, I, 5-157; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 371-375; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 330-331; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 144-153; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, X, 735-739; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 193-197; a.mlf., Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, IV, 179; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 316, 319; XIII, 68; XV, 91; XVI, 529-533; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 15; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 381-400, s. 144-149; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 321-322; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53, I, 365; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 112-115; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 81-86; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VII, 417; Brockelmann, GAL, I, 194; Suppl., I, 311; Sezgin, GAS, I, 514-515; Müneccid, Muʿcem, I, 8; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 239-240; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 168, 173, 176, 265, 337, 338; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 125; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî es-mâʾi kütübi meẕhebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 77; Muhammed Behcet el-Baytar, “Kitâbü’ş-Şerḥ ve’l-ibâne ʿalâ uṣûli’s-sünne ve’d-diyâne li’bn Baṭṭa el-ʿUkberî”, MMİADm., XXXIV/2 (1959), s. 349-351; M. W. Mirza, “New Books in Review: la Profession de foi d’Ibn Batta”, IC, XXXV/2 (1961), s. 136-137; Susanna Diwald, “Henri Laoust, La profession de foi d’Ibn Batta”, Bibliotheca Orientalis, XXI, Leiden 1964, s. 369-370; H. Laoust, “Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī”, EI² (İng.), III, 734-735; Mv.Fi., XII, 396; Ahmed Pâketçî, “İbn Baṭṭa”, DMBİ, II, 126-128; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 527.

Saffet Köse

KELAM.

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini titizlikle inceleyip naklettiği kabul edilen İbn Batta Selefiyye telakkisinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ona göre Mu'tezile kelâmcılarında müşahede edildiği üzere güvenilir âlimlerce benimsenen sahih hadisleri reddedip sadece Kur'an'la yetinilmesi gerektiğini iddia etmek sonuçta dini etkisiz hale getirmeyi doğurur. Çünkü sünnete başvurmadan Kur'an'da yer alan ilâhî tâlimatın sınırlarını belirlemek mümkün değildir. Nitekim namaz, oruç, zekât ve diğer ilâhî buyruklara ilişkin bilgi ve uygulamalara vâkıf olmak sadece Hz. Peygamber'in sünnetiyle mümkün olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in Resûl-i Ekrem'e ve onun sünnetine uymayı emretmesi, iyi niyetlileri irşad ettiği kadar kötü niyetlilerin de dini yozlaştırmasını engelleme amacını gütmektedir (el-İbâne, I, 221-227, 264-265).

İbn Batta, itikadî konulardaki ihtilâfların dini tahrif etme sonucunu doğuracağından endişe ederek Kur'an ve Sünnet yolundan ayrılanların hangi sapıklıkta karar kılacaklarının bilinemeyeceğini söyler. Nitekim İslâm tarihinde nübüvvet, hatta ulûhiyyet iddiasıyla ortaya çıkanlar bile her zaman taraftar bulmuşlardır (a.g.e., I, 270). Ona göre aklın söz söyleme yetkisi bulunmayan ve tamamen gayb alanını ilgilendiren itikadî konularda naslarla yetinmek gerekir, çünkü akıl yürüterek gaybı bilmek mümkün değildir. Selef âlimlerinin ilgilenmediği felsefî konuları dinî bir esas haline getiren ve hakkında ilâhî bir açıklama bulunmayan itikadî konulara dalan kelâmcılar meseleleri çözümlemek şöyle dursun yeni problemler üretmişler, çelişkiye düşmüşler ve hemen hiçbir konuda ittifak edememişlerdir. Halbuki insanın sınırlı bir bilgiye sahip olduğunu bilerek mükellef kılınmadığı hususlarda kendini sorumluluk altına sokmaması daha isabetlidir (a.g.e., I, 420-421, 470; II, 531-536, 554-555).

İbn Batta'nın akaide dair görüşleri şöylece özetlenebilir: Allah'ın hay, nâtık, semî', basîr... olmakla nitelendiğine, yaratıklarından uzakta ve arşın fevkinde bulunduğuna, ayrıca âhirette müminlerce görüleceğine inanmak farzdır. Allah için sınırlı oluş (had) düşünülebilirse de bunun keyfiyeti bilinemez. Güvenilir âlimlerce nakledilen sahih rivayetlerde Allah'a nisbet edilen sıfatlara aklî gerekçeler ileri sürmeden inanmak lâzımdır; zira bazı itikadî konulara aklî açıklamalar getirmekten âciz kalmak onları inkâr etmeyi gerektirmez. Her şey ilâhî ilme göre vuku bulur. Gerek zaman gerekse keyfiyet açısından kaderde herhangi bir değişiklik meydana gelmez

(eş-Şerḥ, s. 187-195, 213-216, 227-229; İbn Teymiyye, II, 35).

Allah'ın peygamber göndermesi yaratıklarına rahmetle muamele etmesinin bir sonucudur. İlke olarak peygamberler mâsumdur. Bununla birlikte onların küçük günah işlemesi de mümkündür, zira Kur'an'da bazı peygamberlerin günahlarından söz edilmiştir. Resûl-i Ekrem'in nübüvvetten önce kavminin dinine mensup olduğunu söylemek gerçeğe aykırıdır. Resûlullah âhirette Allah ile birlikte arşta bulunacaktır (el-İbâne, I, 215; II, 626; eş-Şerḥ, s. 243-250, 267).

Allah'a imanın mânası peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirdiği ilâhî emirleri benimsemektir. Bu ise tasdik, ikrar ve amel unsurlarından oluşur. İmanın başlangıcını kalbî tasdik oluşturmakla birlikte iman ikrar ve amel unsurlarıyla tamamlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de ilâhî emirleri kalben tasdik etmek yeterli görülmemiş, tasdikin yanı sıra bu emirlere itaat ederek sâlih amellerin işlenmesi de istenmiş ve cennetin bunların tamamı karşılığında kazanılabileceği ifade edilmiştir (el-Bakara 2/82; en-Nisâ 4/97; el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/18; er-Rûm 30/31). Şu halde iman amelden bir cüzdür. Müminlerin farklı derecelerde bulunması da her imanın aynı olmadığını ve çeşitli unsurlardan oluştuğunu gösterir. Kişinin yaptığı amellerin Allah nezdinde kabul edildiği ve mümin olarak öleceği bilinmediğinden "inşallah mümინim" demesi uygundur (eş-Şerḥ, s. 176-181; el-İbâne, II, 628-631, 651-653, 684, 779-794, 837-840, 865-866).

Âlimler, namaz kılanların işledikleri günahlar sebebiyle tekfir edilemeyeceği hususunda görüş birliği içindedir. Namaz kılmayanların kâfir olduğu ise hadisle sabittir. Bunun dışında farzları inkâr edenler, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahiylerin muhtevasından herhangi birini reddedenler veya bunların doğruluğundan şüphe edenler, hadislerle sabit olan

kabir hallerine inanmayanlar ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenler de tekfir edilir (eş-Şerḥ, s. 184-187, 200-201, 265; el-İbâne, II, 669-683, 864-865).

İbn Batta, Selef âlimlerinin görüşlerine uyulmasını tavsiye etmesine ve itikadî esasların naslardan hareketle belirlenmesi gerektiğini söylemesine

rağmen Allah’a sınırlılık izâfe edilebileceğini ve Hz. Peygamber’in Allah’la birlikte arşta oturacağını iddia etmesi gibi hususlarda Selef’e aykırı görüşler ileri sürerek teşbihe düşmüş, yer yer aklî istidlâller yaparak eleştirdiği kelâmcıların yöntemini kullanmak zorunda kalmış, zarûrât-ı dîniyye arasında yer almayan halku’l-Kur’ân konusunda farklı görüş sahiplerini tekfir etmek suretiyle de sert bir tavır ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Batta, İbṭâlü’l-ḥiyel (nşr. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr), Beyrut 1417/1996, II, 53-54; a.mlf., eş-Şerḥ ve’l-ibâne ʿalâ uṣûli’s-sünne ve’d-diyâne (nşr. Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî), Mekke 1404/1984, s. 176-209, 213-216, 227-229, 243-250, 265-267, 276; a.mlf., el-İbâne ʿan şerîʿati’l-fıraḳı’n-nâciye (nşr. Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî), Riyad 1409/1988, I, 215, 221-227, 252, 264-265, 270, 272, 405, 420-424, 470; II, 531-536, 554-557, 571-572, 626, 628-631, 651-653, 669-684, 705, 720, 765-772, 781-782, 787-794, 836-840, 864-866, 876; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1403/1983, I, 269; II, 8, 17, 35; VII, 109; VIII, 417.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN BATTÂL el-BATALYEVSÎ

(ابن بطّال البطليوسي)

Ebû Eyyûb Süleymân b. Muhammed b. Battâl el-Batalyevsî (ö. 402/1011-12)

Mâlikî fakihi.

Endülüs şehirlerinden Batalyevs'te (Badajoz) doğdu. Kurtuba'da (Cordoba) öğrenim gördükten sonra İlbîre'ye (Elvira) yerleşti. Güçlü bir şair olup şiirlerinde "Yâ ayn cûdî" hitabını çok kullandığı için Ayn Cûdî ve muhtemelen Câhiliye şairi Mütelemmis'e benzetilmesi sebebiyle de Mütelemmis lakaplarıyla tanındı. İbnü'l-Kettânî Kitâbü't-Teşbîhât adlı eserinde şiirlerinden çeşitli örnekler vermiştir (bk. bibl.). İbn Ebû Zemenîn ile arkadaş olan İbn Battâl'in talebeleri arasında İbn Abdülber enNemerî, İbnü'l-Hazzâ, İbnü'l-Hassâr ve Hakem b. Muhammed b. Ebû Rebî' el-Eyserî gibi âlimler vardır. İbn Battâl İlbîre'de vefat etti.

Kaynaklarda, İbn Battâl'in, müftü ve kadılar için önemli bir müracaat kaynağı olduğu belirtilen el-Muḳniʿ fî uṣûli'l-aḥkâm ile Âdâbü'ṣ-ṣavm, el-Mûḳıẓ (zühdle ilgilidir), Edebü'l-hümûm (Edebü'l-mehmûm), ed-Delîl ilâ ṭâʿati'l-celîl adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilir. Makkarî, hadisçi İbn Battâl el-Kurtubî'nin Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'ini yanlışlıkla İbn Battâl el-Batalyevsî'ye nisbet etmiştir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 451).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kettânî, et-Teşbîhât min eşʿâri ehli'l-Endelüs (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1401/1981, s. 38-39, 48, 59, 91-92, 113, 123-125, 126, 164, 227-229, 231, 233, 255-256, 263; Humeydî, Cez̠vetü'l-muktebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 344; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 748;

İbn Hayr, Fehrese (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 309; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 313; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), II, 379; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 376-377; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 292, 450-451; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 102; Îżâḥu'l-meknûn, I, 51, 478; II, 548; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 396-397; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 195; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 273; Sezgin, GAS, II, 691-692.

Cengiz Kallek

İBN BATTÂL el-KURTUBÎ

(ابن بطّال القرطبي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (ö. 449/1057)

Buhârî şârihi.

Aslen Kurtubalı (Cordoba) olup İbnü'l-Leccâm (bazı kaynaklarda Lahhâm) diye de anılır. Ailesinin iç karışıklıklar yüzünden taşındığı Belensiye'de (Valencia) tahsilini tamamladıktan sonra Lûrka (Lorca) Kalesi'ne kadı tayin edildi ve bir müddet burada görev yaptı. Ebû Ömer et-Talemenkî, Ebû Ömer İbn Afîf, Ebü'l-Mutarrif el-Kanâziî el-Kurtubî, Yûnus b. Abdullah b. Mugīs el-Kurtubî, Kadı Mühelleb b. Ebû Sufre, Ebû Muhammed İbn Bennûş, Kādılkudât Ebü'l-Velîd İbnü's-Saffâr ve İbnü'l-Faradî gibi âlimlerden ders aldı. Talebeleri arasında Ebû Dâvûd el-Mukrî ve Abdurrahman b. Beşerî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Muhaddis olması yanında Mâlikî fıkhını da bilen İbn Battâl itikadda Eş'arî mezhebini benimsemişti; zekâsı, güçlü hâfızası ve güzel yazısıyla tanınırdı. 29 Safer 449'da (7 Mayıs 1057) Belensiye'de vefat etti. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 444 (1052) olarak da zikredilmektedir.

İbn Battâl'in Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣahîḥ'i (Şerḥu İbn Baṭṭâl ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin ilk şerhlerinden olup aynı eser için daha sonra yazılan şerhlerin vazgeçilmez kaynağı olmuştur. İbn Hacer Fetḥu'l-bârî'de, Aynî ʿUmdetü'l-ḳārî'de bu eserden faydalanmış, Aynî onun metodunu kendi şerhine esas almıştır. Eserde önce şerhedilecek hadisin râvileri hakkında bilgi verilmiş, hadisin izahı yapıldıktan sonra Mâlikî fıkhı esas olmak üzere hadisten elde edilen fıkhî hükümler kaydedilmiştir. Eserin I, III ve IV. ciltleri Mektebetü'l-Ezher'de (Şeyh Muhammed el-Emîr, nr. 3837 [53105]), II. cildinin 776'da (1374) istinsah edilen bir nüshası Fas Karaviyyîn (eski nr. 423, 245 varak [bk. M. Âbid el-Fâsî, I, 141]) ve Princeton Üniversitesi (nr. 1349), V. cildi Dublin'de Chester Beatty (nr. 4785) kütüphanelerindedir (Ziriklî, IV, 285; M. Âbid el-Fâsî, I, 141-142).

Ayrıca Mağrib neshiyle tahminen VIII. (XIV.) yüzyılda yazılmış baş tarafı noksan I. cildi Medine'de el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye'de (nr. 38) ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Medine, nr. 230, 261 varak), ilk iki cildi Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 211/1, 293 varak, 211/2, 292 varak), dört ciltten oluşan bir nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Tal'at, Hadis, nr. 856) bulunmaktadır.

Fuat Sezgin'in Merakeş İbn Yûsuf Kütüphanesi'nde (nr. 485) olduğunu haber verdiği yazma ise (GAS, I, 118) bu kütüphanenin yeni katalogunda görülmemektedir. İbn Battâl'in bunun dışında ez-Zühd ve'r-reḳāʾiḳ ve el-İʿtiṣâm fi'l-ḥadîs̱ adlı iki eserinden söz edilmekteyse de bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Rabat 1403/1983, VIII, 160; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 414; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 47-48; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 441-460, s. 233-234; a.mlf., el-ʿİber, III, 219; Safedî, el-Vâfî, XXI, 79-80; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 105-106; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 119, 546; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 283; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 115; Brockelmann, GAL Suppl., I, 261; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 87; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 42; Sezgin, GAS, I, 118; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399/1979, I, 141-142; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 285; Sıddîk b. Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994; Fuâd Seyyid, "Nevâdirü'l-maḫṭûṭât fî Mektebeti Ṭalʿat", MMMA (Kahire), III/2 (1377/1957), s. 231; "Min nevâdiri'l-maḫṭûṭât: Kitâbü Şerḥi İbn Baṭṭâl", ME, LV/1 (1982), s. 104-106; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 324.

Talat Sakallı

İBN BATTÛTA

(ابن بطّوطة)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî (ö. 770/1368-69)

Ortaçağ'ın en büyük müslüman seyyahı.

17 Receb 703'te (24 Şubat 1304) Fas'ın Tanca şehrinde doğdu. Ailesi Berberî Levâte kabilesine mensup olup Berka'dan buraya göç etmiş ve onun seyahatnâmesinde yer alan "Kazâ ve meşihat benim ve atalarımın mesleğidir" (er-Riḥle, III, 233) cümlesinden anlaşıldığına göre birçok kadı yetiştirmiştir. Nitekim kendisi de çeşitli yerlerde kadılık yapmış ve Tâmesnâ kadısı iken ölmüştür (İbn Hacer, VI, 100; Gibb, Selections from Ibn Battuta, s. 2).

İbn Battûta'dan bahseden en eski müellifler Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Hacer el-Askalânî ve İbn Haldûn'dur; Makkarî ve Abdülhay el-Hasenî de er-Riḥle'den alıntı yapmışlardır. Mağrib'de Sa'dîler tarafından İstanbul'a sefir olarak gönderilen Ebü'l-Hasan et-Temgrûtî eserinde bazı şehirleri anlatırken İbn Battûta'ya atıfta bulunmuş, Zebîdî de ondan bahsederken Muhammed b. Fethullah el-Beylûnî'nin (ö. 1085/1674) yaptığı muhtasara temas etmiştir (aş. bk.). İbnü'l-Hatîb, Abdülhâdî et-Tâzî tarafından yayımlanan bir mektubundan da anlaşıldığı üzere (er-Riḥle, neşredenin girişi, I, 82) aslında İbn Battûta'yı çok iyi tanımaktadır; ancak muhtemelen meslekî kıskançlıktan dolayı eserinde ona pek yer ayırmamış, birkaç cümleden ibaret mâlumatı da hocası Ebü'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billifīkī'den (Belefikī) naklen vermiştir (el-İḥâṭa, III, 273). Aynı şekilde İbn Hacer el-Askalânî de el-İḥâṭa'yı kaynak göstererek onu bir iki cümleyle geçiştirmiş (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 480-481), İbn Haldûn ise ancak Vezir İbn Vüdrâr el-Haşemî'nin bir uyarısı münasebetiyle adını anmıştır (Muḳaddime, II, 564-566). İbn Battûta'nın hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bilgilerin ana kaynağı kendi seyahatnâmesidir.

Türkler'in, Moğollar'ın, Maldivliler'in hükümdarlarıyla tanışan İbn Battûta birçok ülkede kadılık makamına getirilmiş, Farsça ve Türkçe bilmesi ve yolculuklarında çeşitli siyasî tecrübeler kazanması dolayısıyla kendisine bazı diplomatik görevler verilmiştir. Derviş gibi giyinmesi ve dervişçe davranması sebebiyle de halk ve ulemâ tarafından seviliyordu (İbnü'l-Hatîb, III, 274). İbn Battûta, sûfîlere ve zâhidlere duyduğu yakınlık dolayısıyla onların sözlerini ezberlemiştir. er-Riḥle bu yönüyle o dönemin tasavvuf hayatı hakkında da değerli bilgiler verir. Sıradan biri gibi görünmesine rağmen üslûbunda olağan üstü renklilik ve sarsıcılık hâkimdir. Zaman zaman bazı sözlere inanmadığını belirtse de itimat ettiği birinden gelen rivayeti asla reddetmez. İbn Battûta bazan küffara karşı cihada katılmış, bazan da kendini nimetlerden uzak tutarak bir zâhid gibi yaşamıştır. Bütün malını elden çıkarıp Şeyh Kemâleddin Abdullah el-Gārî'nin tekkesine girmiş, fakat kendi ifadesiyle hayat onu tekrar maceraların kucağına atmıştır (er-Riḥle, III, 97, 115, 248).

Seyahatnâmeden öğrenildiğine göre İbn Battûta, Mağrib Sultanı Ebû Saîd el-Merînî döneminde 2 Receb 725'te (14 Haziran 1325) Tanca'dan hac niyetiyle yola çıktığında henüz yirmi iki yaşındaydı. Kuzey Afrika sahillerini takip ederek 1 Cemâziyelevvel 726'da (5 Nisan 1326) İskenderiye'ye vardı. Burada Şeyh Burhâneddin el-A'rec'in telkiniyle kendisinde Hint, Sind ve Çin gibi doğu memleketlerini görme hevesi uyandı. İskenderiye'den Kahire'ye, oradan Yukarı Mısır'a (Saîd) gitti ve Şeyh Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin Humeyserâ'daki kabrini ziyaret etti; eserinde tam metin halinde verdiği (I, 189-190) Hizbü'l-bahr virdi tasavvuf tarihi bakımından önemli bir belgedir. Yukarı Mısır'dan deniz yoluyla Cidde'ye geçmek için Kızıldeniz kıyısındaki Ayzâb Limanı'na indiyse de bölgedeki siyasî karışıklıktan ötürü Kahire'ye dönmek zorunda kaldı. Burada dikkat çeken hususların biri Ayzâb Limanı'nın milletlerarası statüye sahip olduğunu tesbit etmesi, bir diğeri Mısır Memlükleri'ni "Etrâk" diye anması ve Memlük hâkimiyet alanını Anadolu gibi "Türk ülkesi" tabiriyle tanıtmasıdır (I, 231). Kahire'de fazla kalmayan İbn Battûta 15 Şâban'da (17 Temmuz) Suriye'ye doğru yola çıktı ve Kudüs, Aclûn, Akkâ, Sûr, Sayda, Taberiye ve Antakya gibi şehirleri dolaştıktan sonra 9 Ramazan'da (9 Ağustos) Dımaşk'a varıp ramazanı burada geçirdi. Başta Şehâbeddin İbnü'ş-Şıhne olmak üzere aralarında iki de kadın muhaddisin bulunduğu on dört âlimden umumi icâzet aldı. Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'ın

Karasungur’u öldürmek için İsmâilî fedailerden oluşan özel timler gönderdiğini söylemesi bölgeyle ilgili olarak verdiği ayrıntılardan biridir. Seyahatnâmenin bu kısımları savaş tarihi ve gerilla taktikleri hususunda da iyi bir kaynaktır.

İbn Battûta şevval ayında (eylül) Dımaşk’tan hareket eden kafileyle Hicaz’a gitti ve ilk haccını ifa etti. 20 Zilhicce’de (17 Kasım) Mekke’den Irak’a yönelerek Kādisiye, Necef, Bağdat, Basra, Übülle, Abadan, Şüster (Tüster) yoluyla İsfahan’a vardı. Şeyh Kutbeddin Hüseyin b. Şemseddin Muhammed er-Recâ’nın elinden tarikat tacı giydikten sonra Şîraz’a geçti ve orada Şeyh Mecdüddin İsmâil b. Muhammed’in derslerine devam etti. Şeyh Mecdüddin’in İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende’yi (Olcaytu Han 1314-1316) etkilemesi ve onun Şiîlik’ten Sünnîliğe geçmesine vesile olmasıyla ilgili anekdotları (II, 37-39), bu bölgenin evvelce çok yoğun bir Sünnî nüfusu barındırmaktayken zamanla Şiîleşmesi hususunda bilgi vermesi açısından İran tarihi için son derece önemlidir. Yine bu bölümde verdiği, Emîr Çoban’ın siyasî ihtirasları uğruna girdiği macera, dönemin üç süper gücü olan Altın Orda, İlhanlılar ve Memlükler arasında cereyan eden diplomatik ilişkiler ve Ebû Saîd Bahadır Han’ın ölümünden sonra İlhanlı topraklarının paylaşılmasıyla ilgili bilgiler de çok değerlidir. İran’dan Bağdat’a ve arkasından Kuzey Irak’a yönelerek Sâmerrâ ve Tikrît üzerinden Cezîre-i İbn Ömer’i, ardından Nusaybin, Sincar ve Mardin’i gezdi. Bu arada Artukoğulları’ndan

Gāzî el-Melikü’s-Sâlih’ten övgüyle bahseder ve sultanın Mardin’de medrese, zâviye ve aşhâneler açtırarak halkının hoşnutluğunu kazandığını bildirir. Daha sonra tekrar Bağdat’a döndü ve 727-730 (1327-1330) yılları arasında üç defa hacca gitti.

730 (1330) yılında Cidde’den Kızıldeniz’e açılan seyyah, fırtınalı bir yolculuktan sonra Yemen’in Zebîd şehrine ulaştı. Cebele, Taiz, San‘a ve Aden’i dolaşarak Resûlî Hükümdarı Nûreddin Ali b. Dâvûd ile görüştü ve Aden Limanı’ndan hareket edip Doğu Afrika sahillerini kapsayan gezilerine başladı. Evvelâ Zeyla‘ ve Makdişu’ya (Somali), ardından Mombasa (Kenya) ve Kilve (Tanzanya) limanlarına uzanıp deniz yoluyla Yemen’in Zafâr Limanı’na döndü ve bugünkü Uman sınırları içinde kalan Nezve’ye geçerek Sultan Ebû Muhammed b. Nebhân’ı ziyaret etti. Bu bölümde, Hint

Okyanusu’na bakan Kalhat gibi Yemen ve Uman şehirlerinin ve Doğu Afrika sahilindeki Kilve ile Makdişu’nun milletlerarası deniz ticaretinde çok ileri bir seviyede olduğunu söyler. Uman’dan sonra Hürmüz Limanı’na geçerek Sîrâf gibi Basra körfezinin İran kıyısındaki bölgeleri gezip tekrar Arabistan’a döndü ve 732 (1332) yılında beşinci haccını ifa etti.

Haccını eda ettikten sonra Hindistan’a gitmek niyetiyle Cidde Limanı’ndan denize açılan İbn Battûta, Kızıldeniz’de yakalandığı fırtına sebebiyle Ayzâb yakınlarındaki Re’süddevâir burnunda karaya çıktı ve Nil boyunca ilerleyerek Kahire’ye vardı; oradan Gazze’ye giderek Kudüs, Remle, Akkâ yoluyla Lazkiye’ye ulaştı ve bir Ceneviz gemisine binip “Türkiye”ye doğru hareket etti. Alâiye’ye (Alanya) vardıktan sonra Anadolu’yu gezmeye başladı. Antalya, Isparta, Eğridir, Denizli, Tavas, Muğla, Milas ve Barçın’a uzandı, ardından Konya-Erzurum seyahati yaptı. Barçın’dan sonra Konya’ya geçmesi bazı araştırmacıları hayrete düşürmüş, bu güzergâhta hiç dolaşmadığı, hatta sadece işittiklerini anlattığı tarzında bir te’vil yapılmıştır (bk. Wittek, s. 65). Ancak bu karışıklık, yani Erzurum’dan ansızın tekrar batıya Birgi’ye gelmesi adı geçen bölgelerde seyahat edilmediği şeklinde yorumlanamaz; bu belki de kâtip Ebû Abdullah İbn Cüzey el-Kelbî’nin tasnifinden kaynaklanan bir hatadır. Eretnaoğulları’na bağlı alanları gezerken Kayseri’de, İlhanlı hükümdarının vekili olarak hareket ettiğini söylediği Alâeddin Eretna’nın hanımıyla görüştü (II, 179-184). Konya’ya uğraması münasebetiyle de Mevlânâ’dan “şair şeyh” olarak bahseder. Birgi’den çıkarak Ayasuluk, İzmir, Manisa, Bursa üzerinden İznik’e gider ve Umur Bey’in Haçlılar’la yaptığı savaşa temas ettikten sonra Osmanlılar’ın komşu beylikler arasındaki saygın konumunu anlatır. Anadolu’nun o günkü siyasî durumu, ticarî kapasitesi, Ahîlik müessesesi, Hanefîliğin yaygın ve hâkim mezhep oluşuna dair geniş bilgi verir. Daha sonra Mekece üzerinden Sakarya vadisini geçerek, Geyve, Göynük, Bolu, Kastamonu yoluyla vardığı Sinop’tan denize açılarak Kırım’ın Kerç Limanı’na çıkar.

Karadeniz’in kuzeyinde Deştikıpçak’ı gezerek Sultan Muhammed Özbek Han ile görüşen İbn Battûta, bugünkü Kazan şehri civarında bulunan eski Bulgar şehrine varmış, “Arzızulumât”a (karanlıklar ülkesi, Sibirya) ulaşamadığını belirterek orası hakkında duyduklarını nakletmekle yetinmiştir. 10 Şevval 732’de (5 Temmuz 1332) Bizans imparatorunun kızı

ve Özbek Han'ın üçüncü hatunu olan Beylûn'un kafilesine katılarak Ükek, Sûdak (Suğdak), Baba Saltuk (Dobruca ?) üzerinden yaklaşık bir ayda İstanbul'a gelen seyyah İmparator III. Andronikos Palaiologos ile görüşür; fakat herhalde adını unutmuş olacak ki ondan "Tekfûr b. Circîs" şeklinde bahseder. İstanbul'dan tekrar Deştikıpçak'a dönerek Özbek Han'ın ülkesini Çin'e bağlayan ticaret yoluyla Ural nehrinin Hazar'a kavuştuğu yerdeki Saraycuk şehrine varır; sonra da kırk gün süren bir yolculukla Türkler'in en güzel şehri diye nitelendirdiği Hârizm'e (Ürgenç) ulaşır (III, 10-14). Burada Emîr Kutlu Demür ile görüşür ve eşi Türâbek Hatun'dan hediyeler alır. Ardından Ceyhun'un kuzeydoğusundan geçerek Kât (Kâs) ve Vâbkent üzerinden gittiği Buhara'da Hanefî fakihi Sadrüşşerîa ile tanışıp Buhârî ve Şeyh Seyfeddin el-Bâharzî'nin kabirlerini ziyaret eder. Buradan Nahşeb yoluyla Semerkant'a geçen İbn Battûta bu seyahati sırasında Çağatay Hanı Tarmaşirin'le de konuşur; eserinde Tarmaşirin'in diğer Moğol asilzadeleri karşısındaki durumu vb. konular ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir (III, 27-32). Daha sonra Horasan'ın en büyük şehri olan Herat'a ve arkasından Câm, Tûs, Serahs, Bistâm şehirlerini dolaşıp doğuya dönerek Hindukuş dağlarına uzanır; oradan da Gazne-Kâbil yoluyla 1 Muharrem 734'te (12 Eylül 1333) İndus vadisine gider. Buradan Delhi Türk Sultanlığı topraklarına girer ve 17 Safer 743 (22 Temmuz 1342) tarihine kadar Sultan Muhammed b. Tuğluk'un himayesiyle Delhi'de kalarak onun arzusu üzerine yedi yıldan fazla kadılık hizmetinde bulunur. er-Riḥle'de Delhi Sultanlığı'nın siyasî tarihi, malî vaziyeti, istihbarat servisi, ulak sistemi gibi konularda etraflıca bilgi vermiştir (III, 105-193).

Delhi'den ayrıldıktan sonra güneye uzanan İbn Battûta Barcelure, Mangalore, Dehfetten gibi güneybatı sahil şehirlerinden geçerek Kalikût'e varır. Aslında sultan onu Çin'e sefir olarak göndermiş, fakat İbn Battûta savaşlardan, fırtınalardan ve gezme tutkusundan başını kaldıramamıştır. Malabar sahillerindeki müslümanların ticarî hayatlarının son derece faal olduğunu belirten seyyah buradan halkının dindar, halim selim insanlar olduğunu, ancak kadınlarının gereğince örtünmediklerini söylediği Maldiv adalarına geçer; âdetlerine ve ticarî geleneklerine ilişkin dikkat çekici bilgiler verir. Maldiv'de bir buçuk yıl kalır ve yine kadılık yapar. Daha sonra Seylan adasına gidip Serendib dağına çıkarak Hz. Âdem'e ait olduğu söylenen ayak izini görür; eserinde gerek Hint dinlerine, gerekse semavî dinlere mensup insanların kutsal saydığı bu ziyaretgâh üzerine dinler tarihi

bakımından ilgi çekici açıklamalar yapar. Buradan ayrıldığında Bengladeş kıyılarına geçer, ülkenin tarihi ve komşu bölgelerle münasebeti hakkında bilgi verir (IV, 103-104). Daha sonra Berehnegar ülkesine geldiğini, başka toplumlarda görülmeyen garip âdetlerin bu kavimde bulunduğunu anlatır. İlk zamanlarda bazı araştırmacılar tarafından uydurmacılıkla suçlanmışsa da sonraki çalışmalarda bu ülkenin Andaman olabileceği söylenmiştir. Buradan Cava'ya, arkasından Sumatra'ya geçer ve Malaka Boğazı'ndan dönerek Kakula (Malezya; Kuala Terenganu) Limanı'na ulaşır. Tekrar denize açıldığında bir aydan uzun bir süre karaya çıkamaz ve nihayet bazılarınca efsanevî sayılan Tavâlisî ülkesine varır (buranın Borneo'daki Şampa kıyıları, Kamboçya veya Tongking olduğu yolundaki tartışmalar için bk. Beckingham, IV, 884; Yamamoto, sy. 8 [1936], s. 93-115). Türkçe konuşan bir prenses tarafından yönetildiğini söylediği Tavâlisî ülkesinden Çin'e açılır ve on yedi günde Zeytûn (Tsiatung) Limanı'na varır; resmî görevli olması münasebetiyle el üstünde tutularak Hanbalık'a (Pekin) götürülür. Çin'de hâkimiyet kuran Moğol hânedanının müslüman tâcirlere iyi davrandığını söyler; kâğıt paradan ve Çin bürokrasisinden, ayrıca Çinliler'in resim ve seramikteki ustalıkları ile ipek ticaretinden bahseder (IV, 123-147).

Çin'den ayrılıp tekrar Sumatra'ya ve oradan Cava'ya geçen İbn Battûta,

Malabar kıyılarına yöneldikten sonra Basra körfezine gelir; Bağdat-Suriye yoluyla Mısır'a varır ve oradan da Hicaz'a geçerek altıncı haccını ifa ettikten sonra (749/1349) tekrar Mısır'a döner ve İskenderiye'den gemiyle 750 yılının Safer ayında (Mayıs 1349) Tunus'a gider; oradan Sardunya adasına geçer ve sonra geldiği Cagliari Limanı'ndan Cezayir'e doğru tekrar denize açılarak Tenes'te karaya çıkar. 750 Şâbanının sonunda (Kasım 1349) Fas'a varan ve Sultan Ebû İnân el-Merînî tarafından kabul edilen İbn Battûta böylece seyahatinin birinci kısmını bitirir. Seyahatnâmenin bu kısmında Merînî Devleti ve Sultan Ebû İnân biraz abartılı şekilde övülmekle birlikte ülkede yapılan sosyal hizmetlerin ve imar faaliyetlerinin gerçekten çok yüksek bir seviyede olduğu bilinmektedir.

Doğudan döndükten sonra Fas'ta bir süre kalan İbn Battûta Endülüs'e geçip Marbella, Mâleka (Malaga), Hamma yoluyla Gırnata'ya (Granada) varır ve aynı yoldan geri dönerek Merakeş'e geçer. Bu seyahatle ilgili yazdıklarında

dikkati çeken husus Merînîler’in Endülüs’e olan yoğun ilgileridir; girdikleri savaşlar, inşa yahut tamir ettikleri kaleler vb. uzun uzun anlatılmaktadır (IV, 196-229). Tekrar seyahat arzusuyla yollara düşen seyyah Mali’ye yönelir ve Büyük Sahrâ’yı kuzeybatıdan güneydoğuya doğru geçerek Nijer’e gidip Mense Süleyman ile görüşür; ancak daha içerilere girmeden Merînî sultanından gelen bir emirle 754 Zilkadesinde (Aralık 1353) Fas’a dönmek zorunda kalır. Yolculuğunun bu son kısmında İç Batı Afrika hakkında çok önemli bilgiler vermektedir (IV, 239-280).

İbn Battûta yurduna döndüğünde gezdiği uzak ülkelerden, gördüğü garip olaylardan bahsedince sözleri alayla karşılanmış ve pek çok şeyi uydurduğu sanılmıştır. Gırnata’da görüştüğü Ebü’l-Berekât el-Billîfîkī de onun asılsız haberler naklettiğini ileri sürmüştür (İbnü’l-Hatîb, III, 273). Seyyahın yola çıkarken derin bir kültüre sahip olmadığı ileri sürülse de gerek seyahat sırasında aldığı icâzetler ve her sahada öğrendiği yeni bilgiler, gerekse önceki müelliflerin verdiği bilgileri güncelleştirme çabası onu tecrübeli bir âlim haline getirmiş ve yurduna döndüğünde seçkin bir danışman olarak sultanın meclisinde yer almasını sağlamıştır (I, neşredenin girişi, 83-86). İbn Sûde, İbn Battûta’nın er-Riḥle’den başka el-Vasîṭ fî aḫbâri men ḥalle medînete Timenṭîṭ adlı bir kitabının daha olduğunu söyler (Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, I, 69).

Fas Devleti 1996-1997 yılını İbn Battûta yılı olarak ilân etmiş, bu münasebetle gerçekleştirilen etkinlikler çerçevesinde İslâm Eğitim Bilim ve Kültür Teşkilâtı (ISESCO) Tanca’da İbn Battûta adına bir müze kurmuştur.

İbn Battûta, Marko Polo ile birlikte Ortaçağ’ın en büyük iki seyyahından biridir ve hatta çok daha geniş bir alanı gezmesi, üç kıtada en önemli kültür merkezlerine ulaşması sebebiyle onu geride bırakmıştır (Krachkovsky, s. 417). Ayrıca İbn Battûta gezdiği birçok ülkede sosyal hayata karışmış, evlilikler yapmış ve hâtıralarını hiçbir şüpheye yer bırakmadan güvenilir birine yazdırmıştır (aş. bk.). Halbuki Marko Polo’nun seyahatnâmesine birçok hayalî hikâye katıldığı bilinen bir husustur. Ayrıntıları asla ihmal etmeyen İbn Battûta eserinde insan unsuruna en fazla yer veren seyyahtır. Çeşitli milletlerin giyim kuşamı, âdetleri ve inançları hususunda ayrıntılara inmesi bazı araştırmacılar tarafından ilk antropologlardan (Abdullah Abdülganî Gānim, I, 116-171), bazılarınca da ilk etnologlardan sayılmasına

yol açmıştır (Chelhod, sy. 25 [1978], s. 5-24). İbn Battûta, gezdiği ülkelerin coğrafyası ve ekonomisi hakkında da ayrıntılı bilgiler verir. Fakat klasik bir coğrafyacı olmadığı için mesafeleri belirtmemiş, sadece yolculuğunun kaç gün tuttuğunu kaydetmiştir. İncelediği ana unsur insan olduğundan pek çok şehri "binaları sağlam, mescidi küçük" yahut "köhne bir kapısı var, kalenin iç kısmı boş" tarzında klişe cümlelerle geçiştirmiştir.

Seyahatnâmenin Özellikleri. Müellif tarafından Tuḥfetü'n-nüẓẓâr fî ġarâ˒ibi'l-emṣâr ve ˓acâ˒ibi'l-esfâr diye adlandırılan ve literatürde Riḥletü İbn Baṭṭûṭa adıyla bilinen eser, seyyahın kısa aralıklarla yirmi sekiz küsur yıl süren gezilerini kâtip İbn Cüzey el-Kelbî'ye ham metin olarak aktarması ve onun da bazan ihtisar edip bazan küçük ilâvelerde bulunmasıyla meydana gelmiştir. İbn Cüzeyy'in esere pek fazla müdahale etmediği onun şu ifadesinden anlaşılmaktadır: "Üstat İbn Battûta'nın sözlerini naklederken onun maksadını anlatan kelimeleri kullandım ve çok defa da nasıl söylediyse 'köküne, dalına dokunmadan' öylece bıraktım; bahsettiği şeylerin aslı nedir diye araştırmadım. Çünkü üstadımız aktardıklarını değerlendirme sırasında en iyi yolu tutmuş, aslı astarı olmayan haberler için güvensizliğini bildiren sözler söylemiştir. Ben yer ve kişi adlarından problemli olanları halletmek ve harekeleri belirtmek suretiyle kitabı daha verimli hale getirmeye çalıştım" (I, 152). Eserin mukaddimesi İbn Cüzey el-Kelbî tarafından yazılmıştır. Abdülhâdî et-Tâzî, er-Riḥle'yi neşre hazırlarken otuz nüshaya baktığını ve bazı özel nüshalarda mukaddimenin "İbn Cüzey der ki" diye başladığını kaydeder (I, 149). Kitabın sonunda verilen iki ayrı tarihten, İbn Battûta'nın hâtıralarını yazıya geçirişinin 3 Zilhicce 756'da (9 Aralık 1355) son bulduğu ve İbn Cüzeyy'in de metin üzerindeki çalışmalarını 757 yılının Safer ayında (Şubat 1356) tamamladığı anlaşılmaktadır (IV, 280).

Kitabın dili genelde sadedir; ancak üç farklı anlatım tarzından bahsetmek mümkündür. 1. Esere canlılık veren kısa cümleler ve yalın tasvirler İbn Battûta'nın kaleminden çıkmış olmalıdır. İbn Battûta, bazı araştırmacılara göre klasik tedrîsattan geçmesine rağmen halktan biridir ve zaman zaman kaba sayılabilecek tasvirlerde bulunur; olayları sadece meraklı bir kişi gibi anlatır. Aslında pek çok seyyaha göre objektif sayılabilir; Afrika zencileriyle ilgili değerlendirmeleri bunun delilidir. Dikkatli bir gözlemcidir. 2. İbn Cüzeyy'in etkisi. Kâtibin arada bir yaptığı açıklamalar

ya manzumdur ya ilgili beldenin hatırlattığı bir anekdottur ya da İbn Battûta'nın verdiği bilgileri düzeltir mahiyettedir. İbn Cüzeyy'in üslûbu, gerek mukaddimeden gerekse metin içindeki açıklamalarından anlaşıldığı üzere biraz külfetlidir. İbn Cüzey üslûbunda dönemin diğer vak'anüvisleri, saray kâtipleri olan İbn Fazlullah el-Ömerî ve Kalkaşendî gibi garip benzetmelere yer verir. 3. Alıntı yapılan kaynakların etkisi. Seyahatnâme içinde genel akışa uymayan, çok ayrıntılı bina tasvirlerinin geçtiği bölümler vardır. Meselâ Dımaşk Emevî Camii'nin ve Kâbe'nin tasvirleri müellifin kendi anlatımından değildir. Bu gibi bölümlerde onun İbn Cübeyr ve Ebû Ubeyd el-Bekrî gibi daha eski müelliflerden alıntı yaptığı, ayrıca İbn Cübeyr'in üslûbundan da etkilendiği görülür. Bu konu üzerinde duran araştırmacılar, İbn Battûta'nın özet şeklinde ve bazan da aynen İbn Cübeyr'in rihlesinden alıntı yaptığına işaret etmişler, özellikle Mekke'de gerek hac günlerinde gerekse diğer zamanlarda yapılan ibadetlerin tasvirinde ve Akkâ, Medine, Sûr, Dımaşk, Humus, Halep, Hama, Kûfe, Musul, Bağdat, Nusaybin ve Mardin'in tanıtımında ondan faydalandığını söylemişlerdir (Mattock, XXI, 36, 38-39). Esasen kendisi de bu tip alıntıları belirtir ve isim verir (I, 272-273); dolayısıyla eseri intihal olarak görmek

doğru değildir. Kitabın dikkat çekici bir yönü de çeşitli beldeler hakkında azımsanmayacak sayıda beyit ihtiva etmesidir (I, 274-275). Seyahatnâme, bazı devlet ve müesseselerin karanlık kalan yönlerini aydınlatma hususunda önem taşımakla beraber tarih açısından bütünüyle güvenilir bir kaynak değildir. Meselâ müellif Hârizmşah Muhammed ile oğlu Celâleddin'i karıştırmakta ve ilk seyahatine ait bazı bilgileri ikinci seyahatinde görmüş gibi anlatmaktadır (EIr., VIII, 5).

Avrupa hariç neredeyse eski dünyanın tamamını gezen İbn Battûta'nın dönemi, dolaştığı ülkelerin çoğunda Türkler'in ve Moğollar'ın hâkim olması sebebiyle bir Türk-Moğol asrı sayılabilir. Dünyanın yedi büyük hükümdarı arasında ilk sıraya koyduğu Ebû İnân el-Merînî hariç diğerleri Türk veya Moğol asıllıdır; dolayısıyla verdiği bilgiler bu milletlerin tarihi açısından çok önemlidir. er-Riḥle'de Anadolu'nun o günkü durumu hakkında ayrıntılı bilgi vardır ve eser beyliklerin iç ihtilâfları, Umur Bey'e karşı düzenlenen Haçlı saldırısı, Alanya'nın milletlerarası bir liman oluşu, Germiyanoğulları'na karşı duyulan güvensizlik, Eretna Devleti'nin refah seviyesi, Sinop'un stratejik değeri, Erzurum ve Erzincan'da birbirleriyle

çarpışan Türkmen kabileleri, Anadolu genelinde Hanefî mezhebinin yaygın oluşu, İlhanlılar'ın Anadolu siyaseti, Çobanoğulları, Ahîliğin yükselişi vb. hakkında birinci el kaynaklardandır. İbn Fazlullah el-Ömerî ve Kalkaşendî gibi Arap kaynaklarında da Anadolu'ya dair kayda değer bilgiler yer alır, fakat bunlar İbn Battûta kadar zengin değildir. Eserde kullanılan Türkçe kelimeler ise henüz incelenmemiştir. George Alfred Leon Sarton'un da temas ettiği gibi (Introduction, III/2, s. 1614) kitapta Türkçe'nin tarihî gelişimine az da olsa ışık tutacak bir hayli kelime bulunmaktadır.

Sosyal hayat, âdetler, inançlar ve töreler hakkında çok zengin malzeme ihtiva eden er-Riḥle antropoloji açısından da değerli bir kaynaktır. Çünkü eserde yemek tariflerinden bayram ve matem giysilerine, siyasetten tasavvufa kadar o dönemin insanıyla ilgili her konuda bilgi verilmiştir. Gerek A. L. Sarton gibi bilim tarihçileri (a.g.e., s. 1614) gerekse H. A. R. Gibb gibi mütercimaraştırmacılar er-Riḥle'nin bu ansiklopedik yönüne dikkat çekmişlerdir. Abdullah Abdülganî Gānim ise İbn Battûta'yı ilk antropologlardan saymaktadır (er-Ruvvâdü'l-müslimûn, I, 121). Gānim'in de belirttiği gibi er-Riḥle'nin verileri âdetler, ekonomi ve hukukî uygulamalar bakımından ele alındığında ortaya ayrıntılı ve çok renkli bir dünya tablosu çıkmaktadır. Meselâ Hindistan'la ilgili kısımda ölü yakma merasimine yer verilmiş, İran'ın Fîrûzân şehrinde cenaze törenlerinin düğün havasında cereyan ettiği belirtilmiş, Îzec'de cenaze münasebetiyle cemaatin perçemlerini keserek çığlık attığı anlatılmış, Anadolu'nun Mudurnu yöresinde mezarların üstüne -uzaktan bakınca evi andıracak şekilde-ahşap çatılar kondurulduğuna temas edilmiş, Sinop'ta cenaze kaldıranların başlarını açtıkları ve giysilerini ters çevirdikleri kaydedilmiş, Moğol kökenli Çin kağanlarının cenazesinde hizmetçi ve câriye tayfasından bir grup insanın diri diri gömülmekte olduğu, Maldiv adalarında katil bulunup öldürülmeden maktulün cenazesinin kaldırılmadığı anlatılmıştır.

İbn Battûta sosyal statüyle ilgili sembollere de temas etmiştir. Çin'de tâcirler kazandıkları altını özel boyutlarda eriterek evlerinin kapısına asmakta, beş kalıp altını olan tâcir parmağına tek yüzük, on kalıp altını olan ise iki yüzük takmaktadır. Maldiv kadınlarının giyim kuşamı, evlilik âdetleri ayrıntı biçimde anlatılır. Onu en çok şaşırtan hususlardan biri de Türk kadınlarının statüsüdür. Anadolu'da kadınlar tıpkı bir akıncı gibi at koşturmakta, pazar ticaretinde ön sıraları tutmaktadır. Özbek Han'ın

ülkesinde asilzade hanımları sosyal etkinliklerde kocalarından aşağı kalmamaktadır. Onun antropolojik mülâhazalarının en önemlisi anaerkil düzene işaret ettiği yerlerdir. İç Batı Afrika'daki müslüman zencilerin bazı bölgelerde kurdukları düzen tamamen anaerkil esaslara dayanmaktadır. Nesep ve miras işlerinde anne ve annenin ailesi belirleyici konumdadır ve orada erkekler babalarına değil anneleriyle dayılarına nisbet edilmektedir.

er-Riḥle'de ticaret kültürüyle ilgili olarak ahî birliklerine temas edilmiş, bunların Kırım'dan Konya'ya, Alanya'dan Sivas'a uzanan siyasî ve ticarî etkinliğine dair ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Ona göre Ahîlik Mısır'daki fütüvvet sistemine benzemektedir. Bu düzenin bir benzeri de İsfahan'da mevcuttur. Ahî kelimesinin Arapça "ah"tan geldiğini ve "ahî" tarzında okunması gerektiğini savunanlar İbn Battûta'yı şahit göstermişlerse de eserde buna dair hiçbir işaret yoktur. İbn Battûta, söz konusu kelimeyi Arapça "ahî"ye anlam bakımından değil şekil açısından benzeterek izaha çalışmıştır (II, 163).

Çin'de bütün iktisadî faaliyetlerin kâğıda bağlandığını, para hükmündeki kâğıt parçalarının yıpranması veya yırtılması durumunda büyük darphâneye getirilerek değiştirildiğini anlatır. Maldivliler'in ve Koko'daki Afrikalılar'ın mübâdele aracı "veda‘" denilen deniz kabuklarıdır. Bu adalarda büyük memurlara maaş olarak pirinç ödenmektedir. er-Riḥle'yi ilginç kılan hususlardan biri de seyyahın gezdiği ülkelerdeki dinar ve dirhemleri Mağrib ve Mısır dinar ve dirhemleriyle mukayese etmesidir. Böylece çeşitli ülkelerin para birimlerinin gerçek alım gücünü karşılaştırmalı biçimde verir.

Eserle İlgili Kuşkular ve Cevaplar. er-Riḥle'nin bazı bölümlerinde tarihî kopukluklar olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur. Birtakım olayların tasvirindeki abartısı, bazı şehirleri anlatırken pek çok seyyahın temas ettiği hususlara yer vermemesi vb. durumlar, İbn Battûta şârihleri ve mütercimlerinin çoğu tarafından tabii karşılanmış, hatta son araştırmalarda İbn Battûta'nın başka seyyahlara göre daha gerçekçi olduğu ve sağlam bir hâfızaya sahip bulunduğu vurgulanmıştır. Ancak eserin bazı bölümlerine çok daha ciddi itirazlar yöneltilmiştir. Şarkiyatçı Stephen Janicsek, er-Riḥle'nin Arzızulumât ve Bulgar şehrine dair anekdotlarını uydurma, hatta kötü bir kopya gibi telakki etmiş ("Ibn Battuta's Journey to Bulghār: Is it a fabrication?", JRAS [1929], s. 791-800), Çin'le ilgili bölümlerin, o

dönemdeki Moğol kökenli Yuan hanının Kurtay adını taşımaması gibi hususlar dikkate alınarak hayal mahsulü olduğu söylenmiş (Henry Yule, Cathay and the Way Thither, London 1913, IV, 136-145), Pasifik denizindeki seyahatin bir kısmı, Tavâlisî ülkesi, Berehnegar cemaati, gerek imparatorun ismi gerekse güzergâhtaki müphemlik sebebiyle Kostantiniye seyahati yine hayalî addedilmiş, seyyahın efsanevî kuş Roh'tan bahsetmesi ise tenkitleri büsbütün arttırmış ve onun Sindbad masallarından fazla etkilendiği ileri sürülmüştür (Henry Yule, Ibn Batuta's Travels in Bengal and China [Cathay], London 1916, s. 2-166). Fakat zamanla Krachkovsky (İstoriya Arabskoy, s. 421, 425), Gibb (Selections from Ibn Battuta, s. 13-14), Yamamato (Memoires of the Research, sy. 8 [1936], s. 103), Âgā Mehdî Hüseyin ("Ibn Battuta and His Rihla in New Light", Sind University Research Journal, sy. 6 [Hyderabad 1967], s. 25-36), S. M. İmâmüddin ("Ibn Battutah's Visit to China", Journal of Central Asia, sy. 12 [İslamabad 1989], s. 89-96),

Norris ("Ibn Battuta's Journey in The North-Eastern Balkans", Journal of Islamic Studies, sy. 5/2 [1994], s. 209-220) ve Beckingham (The Travels of Ibn Battuta, IV, London 1994, s. 874) gibi şârih, mütercim ve araştırmacılar, bu müphem kısımların çoğunu delillendirerek tasdik etmiş, bir bölümünü de uygun şekillerde yorumlamışlardır. İbn Battûta'nın Filistin'i zikzaklar çizerek dolaşması ise bu bölgeyle ilgili bilgilerin bir kısmını daha eski bir müslüman seyyah olan Ebû Muhammed el-Abderî'den çaldığı şeklinde yorumlanmıştır (Amikam Elad, "The Description of the Travels of Ibn Battuta in Palestine; Is It Original?", JRAS, sy. 2 [1987], s. 256-272). Şüphesiz yolun bu kadar dolambaçlı işlenmesi ve Abderî'nin güzergâhıyla benzerlik arzetmesi Elad'ın iddiasının yabana atılır cinsten olmadığını göstermektedir. Ancak bu tür iddiaların sahiplerinin de bileceği üzere İbn Battûta zaman zaman seyahat rehberi türü kitaplardan faydalandığını bizzat söylemiş, bu arada Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin el-Mesâlik'inden bahsetmiş (I, 179) ve İbn Cübeyr'den alıntı yaptığını belirtmiştir (I, 272, 273, 297, 299); dolayısıyla Abderî'den de istifade etmiş olabilir. Belli bir kitaptan faydalanmış olması ise orayı gezmediği anlamına gelmez; aksine kendi sunduğu bilgileri daha derli toplu hale getirme gayreti taşıdığını gösterir. Esasen İbn Battûta, alıntı yaptığı kaynakta bulunmayan yeni bilgiler vermeyi asla ihmal etmemiştir. İbn Battûta'ya yöneltilen ciddi itirazlara cevap veren ve er-Riḥle'nin orijinalitesini savunan araştırmacıların

cevapları N. Muhammed A. İsmâil tarafından üç madde halinde özetlenmiştir (Mevsûʿatü'l-Ḥaḍâreti'l-İslâmiyye [1993], s. 181-183). İbn Battûta'nın fıkıh bilgisi ve itimada şayan olup olmadığı gibi hususlar da Arap âleminde tartışılmıştır (Ca'fer el-Halîlî, "İbn Baṭṭûṭa fî mevâzîni İbn Ḫaldûn ve meḳāyîsih", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 27 [Rabat 1977], s. 241-261).

Literatür. Eser üzerine yapılan ilk çalışma Muhammed b. Fethullah el-Beylûnî'nin hazırladığı muhtasardır. Zebîdî'nin de temas ettiği (Tâcü'l-ʿarûs, "bṭṭ" md.) bu özetin Brockelmann tarafından bildirilen nüshaları dışında (GAL, II, 353) bir nüsha İzmir Millî Kütüphanesi'nde (nr. 1753), bir nüsha da Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde (Tarih, nr. 231) bulunmaktadır. Ancak bu eser Avrupa'da tanınıp er-Riḥle'nin müjdecisi olarak telakki edildikten sonra İslâm dünyasında basılmıştır; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde de (nr. 5081) meçhul bir müellif tarafından yapılmış bir Türkçe çevirisi mevcuttur. Bu çevirinin sayfa kenarlarına sonradan Arapça ve Farsça notlar düşülmüş, Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ gibi kaynaklara atıf yapılmıştır.

Krachkovsky'nin de belirttiği gibi er-Riḥle'nin bu muhtasarını Avrupa'da ilk keşfedenler ilim adamları değil seyyahlardır. Seetzen ve Burckhardt bu muhtasarı Gotha ve Cambridge'e getirdiler (1808). Böylece ilim çevrelerinde eser üzerine ilk incelemeler yapıldı (Krachkovsky, s. 429). er-Riḥle'yi etraflı şekilde ele alan ilk şarkiyatçılar Alman asıllı M. Kosegarten ile öğrencisi H. Apetz'dir. Kosegarten İran, Maldiv adaları ve Afrika ile ilgili kısımları (Iter Persicum, Iter Maldivicum, Iter Africanum, Paris 1818), Apetz ise Malabar sahiliyle ilgili kısmı tahlil etmiştir (Descriptio terrae Malabar ex arabico Ebn Batutae Itinerario, Paris 1819). Nihayet Samuel Lee, Beylûnî'nin ihtisar ettiği metni İngilizce'ye çevirdi (The Travels of Ibn Battuta, London 1829). Daha sonra Fas'ta 1797'de bulunan bir el yazmasına dayanan J. de Santo Antonio Moura, er-Riḥle'yi bu eksik nüshadan Portekizce'ye tercüme etti (Viagens extensas e dilatades do celebre Arabe Abu-Abdallah Ben-Batuta, Lizbon 1840-1855). Avrupalılar'ı erken bir dönemde bir seyahatnâmeyi etraflı şekilde incelemeye ve kendi dillerine çevirmeye iten asıl sebep sömürgecilikle ilgilidir. Nitekim öncelikle ele aldıkları bölgeler Hindistan, Seylan ve İç Afrika gibi iştah kabartan yerler ve en fazla inceledikleri fasıllar da zenginlik ve altın kelimelerinin geçtiği kısımlardır.

Fransa'nın Cezayir'i işgal etmesiyle Kuzey Afrika kütüphaneleri sömürge yönetiminin eline geçti ve er-Riḥle'nin beş özel nüshası Bibliothèque Nationale'e getirildi; bunlardan ikisi kâtip İbn Cüzey el-Kelbî'nin elinden çıkmıştı. C. Defrémery ile B. R. Sanguinetti, uzun süren bir çalışma yürüterek eserin Arapça tam metnini Voyages d'Ibn Batoutah adıyla Fransızca'ya çevirip dipnotlarla zenginleştirerek dört cilt halinde yayımladılar (Paris 1853-1858, 1893-1895, 1969, 1979; Frankfurt 1994). Girişte Ernest Renan'ın İbn Battûta ve üslûbuna dair övgü dolu bir yazısının da yer aldığı bu tercüme o tarihten bugüne kadar İbn Battûta üzerine yapılan inceleme, karşılaştırma ve tenkitlerde daima esas alınmıştır (a.g.e., a.y.). Bu yayından sonra kitabın çeşitli bölümleri yahut tamamı hakkında epeyce çalışma yapılmıştır. Ernest Meyer eseri botanik tarihi bakımından incelemiş (Geschichte der Botanik Studien, Königsberg 1856, III, 309-325), Oscar Peschel ondan hareketle Hindistan tarihini (bk. bibl.), Henry Yule Hindistan, Bengladeş ve Çin ("The geography of Ibn Batuta's travels in India", The Indian Antiquary, III [1874], s. 114-117, 209-212, 242-244; a.mlf., Ibn Batuta's Travels in Bengal and China, London 1916), R. Malcolm Haig Sind ("Ibn Batuta in Sindh", JRAS, XIX [1887], s. 393-412) ve L. Fletcher Güney Hindistan ("Ibn Batutah in Southern India", The Madras Journal of Literature and Science, I [1888-1889], s. 37-59) coğrafyalarını ele almışlar, August Fischer araştırmasında Battûta kelimesindeki "tı"nın niçin şeddeli olması gerektiğini izah etmiş ("Battûta nich Batûta", ZDMG, sy. 72 [1918], s. 289) ve Hans von Mzik'in kısmî çevirisinin ardından (Die Reise des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China, Hamburg 1911) H. A. R. Gibb zengin notlarla bezeli Selections from Ibn Battuta başlıklı kitabını yayımlamıştır (London 1929). Batı dillerindeki ilk çalışmalarda esere karşı duyulan güven üzerine zamanla Yule gibi bazı araştırmacılar yüzünden gölge düşmüşse de Hans von Mzik ve Gibb'in eserleri kitabın güvenilirliğiyle ilgili temel kanaati güçlendirmiştir. Daha sonra Âgā Mehdî Hüseyin'in Delhi Sultanlığı (Le gouvernement du saltanat de Delhi: Etude critique d'Ibn Battuta, Paris 1936), Yamamoto'nun Tavâlisî (yk. bk.), Narayana R. Seletore'nin Kral Haryab ("Haryab of Ibn Battuta and Harihara Nrpala", The Quarterly Journal of the Mythic Society, XXXI [1940-1941], s. 384-406), Abdülmecîd Han'ın Fîrûz Şah ("The Historicity of Ibn Battuta re. Shamsuddin Firuz Shah", The Indian Historical Quarterly, XV/2 [1941], s. 65-70), Stephan Conermann'ın Muhammed b. Tuğluk (Die

Beschreileung Indiens in der Rihla des Ibn Battuta. Aspekte einer herrschaftssoziologischen Einordnung des Dehli-Sultanates unter Muhammad Ibn Tuğluq, Berlin 1993) ve Richard Hennig'in Nijerya (Ibn Battuta's Weltreise, III, Leiden 1953, s. 205-216) ile ilgili kısımlar üzerine yaptıkları incelemelar İbn Battûta'yı iyice değerlendirmiştir. Zaman zaman Amikam Elad gibi (yk. bk.) menfi tesbitlerde bulunan araştırmacılara rastlansa da yeni çalışmalar çoğunlukla İbn Battûta'yı tasdik ve ikmal ile sonuçlanmaktadır.

XX. yüzyılın ikinci yarısında er-Riḥle üzerine yapılan en zengin şerhçeviri Gibb'e aittir (The Travels of Ibn Battuta, I-III, Cambridge 1958-1971). Ancak onun

HARİTA : İbn Batûta'nın seyahat güzergâhı.

ömrü büyük emek verdiği eserin son cildini çıkarmaya yetmemiş ve bunu halefi Beckingham yayımlayarak neredeyse bütün paragrafları işlenip notlandırılmış olan çeviriye son şeklini vermiştir (London 1994). Şu anda eserin en kaliteli ve ayrıntılı şerh-çevirisi budur. Gibb'in başarısı, İbn Battûta'ya yakın zamanlarda yaşayan İbn Dokmak ve İbn Hacer gibi biyografi ve tarih yazarlarına başvurarak kitaptaki isimleri tahkik etmesinden ve Anadolu, Orta Asya ve Hindistan'la ilgili başka eserleri de incelemesinden kaynaklanmaktadır. Yine 1950'li yıllardan sonra Çek asıllı araştırmacı Ivan Hrbek'in çalışması ("The Chronology of Ibn Battuta Travels", Archiv Orientalni, XXX [1962]) çok önemlidir. er-Riḥle'deki olayların tam olarak ne zaman ve nerede gerçekleştiğini ve mesafelerin nasıl hesaplanması gerektiğini diğer kaynaklarla karşılaştırarak ele alan bu çalışma hayranlık uyandıran bir sabrın ve dikkatin ürünüdür. Çok zengin bir literatür sunan Ross E. Dunn'ın eseri de (The Adventures of Ibn Battuta, London 1986; California 1989) eserin hangi bölümlerinin hangi kitaplara ve araştırmalara başvurularak değerlendirilebileceğini göstermesi bakımından kıymetlidir. Kitap F. Gabrielli tarafından Viaggiotori Arabi. Viaggi Ibn Battuta adıyla İtalyanca'ya (Cagliari 1961), Serafín Fanjul ve Federico Arbós tarafından da A través del Islam adıyla İspanyolca'ya (Madrid 1987) çevrilmiştir.

Stéphane Yerasimos, Defrémery-Sanguinetti çevirisini gözden geçirerek

yeni giriş bölümü ve yeni notlarla daha zengin hale getirmiştir (Ibn Battuta, Voyages, traduction de l'arabe de C. Defremery et B. R. Sanguinetti, introduction et notes de Stéphane Yerasimos, I-III, Paris 1990). Notların düzenlenmesinde Gibb'den faydalanılmakla beraber Anadolu, Balkanlar ve Kırım gibi bölümlerde orijinal açıklamalarda bulunulduğu görülmektedir. Paule Charles-Dominique er-Riḥle'nin önce geniş bir özetini yayımlamış (Voyages et prériplesc Choisis, Paris 1992), daha sonra İbn Fadlan, İbn Cübeyr ve İbn Battûta'nın eserleriyle müellifi meçhul bir seyahatnâmeyi Fransızca'ya çevirmiştir (Voyageurs arabes: Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme, Paris 1995). Thomas J. Abercrombie de ilginç bir metotla National géographic'in maddî yardımıyla yola koyulup İbn Battûta'nın gezdiği yerleri dolaşmış ve temel intibalarını, fevkalâde güzel fotoğraflarla beraber bu dergide neşretmiştir (Aralık 1991, s. 2-50).

Arap dünyasında en son gerçekleştirilen Abdülhâdî et-Tâzî neşri (I-V, Rabat 1417/1997) ve birkaç ciddi araştırma hariç tutulursa er-Riḥle konusunda ayrıntılı bilgi ve mukayeseye dayalı orijinal çalışma yok gibidir. Eser Defrémery-Sanguinetti neşrinden uzun bir süre sonra Kahire'de basılmıştır (1288/1871, 1322/1904); ancak bu baskılarda ciddi hatalar vardır ve ayrıca Fransızca çeviride bulunan dipnot ve açıklamaların hiçbirine yer verilmemiştir. Fuâd Efrâm el-Bustânî bazı bölümleri okul çocukları için bir dizi haline getirmiştir (Beyrut 1927). Mısır Maarif Vekâleti'nin isteği üzerine eser Ahmed el-Avâmirî ve Muhammed Câdelmevlâ'nın gayretiyle Müheẕẕebü Riḥleti İbn Baṭṭûṭa adıyla iki cilt halinde tekrar basılmışsa da (Kahire 1934; Beyrut 1985) coğrafyacı M. Fahreddin'in bir iki kıymetli haritası dışında ciddi bir şey ortaya konulamamış, birçok yabancı kelime açıklanmadan olduğu gibi bırakılmış ve herhangi bir karşılaştırma da yapılmamıştır. Bunları ilmî olmayan diğer bazı baskılar takip etmiştir (Kahire 1358/1938; Beyrut 1379/1960, 1388/1968; nşr. Ali Müntasır el-Kettânî, I-II, Beyrut 1392/1972). Daha sonra Mahmûd Şerkāvî'nin (Riḥletü İbn Baṭṭûṭa, Kahire 1968), Şâkir Hasbâk'in (İbn Baṭṭûṭa ve riḥletühû, Necef 1971), Hüseyin Mûnis'in (İbn Baṭṭûṭa ve raḥalâtühû, Kahire 1980) çalışmaları yayımlanmışsa da er-Riḥle'yi kültür ve tarih bakımından ele alan bu eserler ya seyahatlerin yeni bir tasnifi veya tekrarı ya da şarkiyatçıların bazı açıklamalarının tercümesi olmaktan öteye gidememiştir. Arap dünyasında eserdeki yabancı kelimeler ve bazı bölgeler üzerine yapılmış ayrıntılı araştırmalar da bulunmaktadır (meselâ İbrâhim Sâmerrâî,

“el-Elfâẓü’d-daḫîle fî Riḥleti İbn Baṭṭûṭa”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, XXVI [Rabat 1976]; A. Halef, Muʿcemü elfâẓı İbn Baṭṭûṭa [Kahire 1994]; M. Yûsuf Ö. Âbid, Bilâdü’ş-Şâm fî Riḥle [Mekke 1986]).

Abdülhâdî et-Tâzî’nin hazırladığı tahkikli neşirde dipnotların birçoğu Gibb-Beckingham neşrinden alınmışsa da nâşirin orijinal katkıları asla azımsanamaz. Tâzî otuza yakın el yazmasına bakmış, zaman zaman Defrémery-Sanguinetti nüshasında bulunmayan farklı ibarelere ulaşmış (meselâ mukaddime kısmı), girişte çok zengin bir malzeme sunmuş ve IV. cildin sonundaki ilâvede eserle ilgili bazı belgelerden ve diplomatik kaynaklardan bahsetmiştir (IV, 283-328). Bu neşri önemli kılan bir husus da V. cildin şahıs isimleri, coğrafî isimler, siyasî-kültürel kavramlar, giyim kuşamla alâkalı tesbitler, yemek ve hayvan isimleri gibi alanlarda otuz dört ayrı fihrist ihtiva etmesidir.

Türkiye’de Rus şarkiyatçısı Krachkovsky’nin de belirttiği gibi (İstoriya, s. 428) daha 1860’lı yıllarda bu esere karşı bir ilgi uyanmış, kötü ve eksik bir nüshadan da olsa yapılan ilk çeviriler Takvîm-i Vekāyiʿ gazetesinde neşredilmiştir (Mayıs 1862). Meçhul bir mütercimin yaptığı Terceme-i Seyahatnâme-i İbn Battûta 1290’da Süleyman Efendi Matbaası’nda ilk çeviri kitap olarak basılmıştır. Muhammed Mahmûd es-Sayyâd da takdirkâr bir ifadeyle Türkler’in Araplar’dan erken davrandığını belirtir (Tİ, III, 116).

Mehmed Şerif Paşa, er-Riḥle’nin Defrémery-Sanguinetti nüshasını Seyahatnâme-i İbn Battûta adıyla üç cilt olarak (üçüncüsü genel fihrist) Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1315-1319). Eser ayrıca 1917 yılında Maarif Vekâleti tarafından görevlendirilen bir heyete Defrémery-Sanguinetti neşrinden tercüme ettirilmiştir. Bu çalışma, yirmi altı sayfalık bir mukaddime ve ayrıntılı bir fihristle (V. cilt) birlikte beş cilttir. El yazması İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 4904) bu çevirinin zayıf tarafı fihrist kısmındaki bazı isimlerin yanlış imlâ ile verilmiş olmasıdır; herhalde Fransızca neşrin fihristindeki isimler İslâm coğrafya literatürü gözden geçirilmeden olduğu gibi nakledilmiştir. M. Cevdet, er-Riḥle’nin Ahîlik’le ilgili kısmına Ẕeyl ʿalâ faṣli’l-aḫiyyeti’l-fityâni’t-Türkiyye fî Kitâbi’r-Riḥle li’bn Baṭṭûṭa adıyla Arapça bir zeyil hazırlamış, Ahîlik müessesesini Araplar’daki fityân ile karşılaştırmış, tarihî gelişimini, eğitim ve merasimlerini, askerî, tasavvufî yönlerini ve çeşitli

sanayi kollarındaki hizmetlerini belge ve rakamlarla açıklamıştır (İstanbul 1351/1932). Mehmed İzzeddin'in er-Riḥle'de anlatıldığı şekliyle Bizans topografyasını ele alan çalışması Fransızca olarak basılmıştır ("Ibn Battuta et la topographie byzantine", Actes du VI. congrès internationale des études byzantines, Paris 1951, II, 191-196). İbrahim Kafesoğlu'nun İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı İbn Battûta maddesi de oldukça muhtevalıdır.

Türkçe'de bu çalışmalardan sonra ciddi bir incelemeye rastlanmamaktadır. Mümin Çevik tarafından Mehmed Şerif çevirisinin sadeleştirilip "tam metin" olduğu belirtilerek gerçekleştirilen baskısında (İbn Batuta Seyahatnamesi, İstanbul 1983) birçok kelime yanlış okunmuş, sayfalar dolusu şiir ve açıklama atlanmış, ayrıca yer yer fâhiş hatalar yapılmıştır.

İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı'nın 1000 Temel Eser serisi için hazırladığı bir kitapçıkta Türkler'le ilgili birkaç bölümü yayımlamış, ancak onda da Mehmed Şerif çevirisinin sadeleştirmesiyle kalınmıştır (İbn Battuta Seyahatnamesinden Seçmeler, İstanbul 1971). Mehmet Şeker tarafından kitabın Anadolu, özellikle Denizli ve ahîlerle ilgili kısmı üzerine yapılan çalışma Osmanlıca çevirinin bazı bölümlerinin yeniden tasnif ve tekrarından ibaret kalmıştır (İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik, Ankara 1993). Nurettin Bürol İbn Battûta'ya Göre Deşt-i Kıpçak ve Türkistan başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991). Son yıllarda esere tekrar ilgi duyulmuş ve Sait Aykut tarafından Abdülhâdî et-Tâzî'nin beş ciltlik neşri esas alınarak Gibb ve Beckingham'ın İngilizce, Yerasimos'un Fransızca tercümeleri ve Dunn'ın çalışması gibi diğer önemli literatürden faydalanmak suretiyle açıklamalı bir çevirisi yapılmıştır; çalışma yakında Yapı Kredi Yayınları arasında neşredilecektir.

er-Riḥle M. Hüseyin tarafından Urduca'ya (Lahor 1898), Muhammed Ali Muvahhid tarafından Farsça'ya (Tahran 1337 hş. / 1958, 1348 hş. / 1969, 1370 hş. / 1991) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-146; Mahmûd el-Beylûnî, Muḫtaṣaru Riḥleti İbn Baṭṭûṭa, İzmir Millî Ktp., nr. 1753; a.e.: Terceme-i Seyahatnâme-i İbn Battûta, İÜ Ktp., nr. 508; Seyahatnâme-i İbn Battûta, İÜ Ktp., nr. 4904; Tâcü'l-ʿarûs, "bṭṭ" md.; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 273-274; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1956, II, 564-566; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 480-481; VI, 100; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temgrûtî, en-Nefḥatü'l-miskiyye (nşr. Henry de Castries), Paris 1929, s. 20, 68; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 152; VII, 337; Auguste Cherbonneau, "Voyage du cheik Ibn Batoutah à travers l'Afrique septentrionale et l'Egypte", Nouvelles annales des voyages, Paris 1852, I, 129-161, 1852; II, 5-33, 177-204; E. Renan, "Ibn Batoutah", Mélanges d'histoire et de voyages, Paris 1878, s. 291-303; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 30; H. A. R. Gibb, Selections from Ibn Battuta, London 1929; a.mlf., The Travels of Ibn Battuta, Cambridge 1958-1971, I-III; a.mlf. - C. F. Beckingham, a.e., London 1994, IV, 884; Brockelmann, GAL, II, 332-333, 353; I. Krachkovsky, İstoriya Arabskoy Geografiçeskoy Literatury, Moskova 1957, s. 417-430; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 69; Fuad Carim, Marko Polo ve İbn Battûta, İstanbul 1966; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 127-132; Said Hamdun - Noel King, Ibn Battuta in Black Africa, Princeton 1994; Sarton, Introduction, III/2, s. 1614-1622; J. N. Mattock, "Ibn Baṭṭūṭa's Use of Ibn Jubayr's Riḥla", Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (ed. Rudolph Peter), Leiden 1981, s. 209-218; a.mlf., "The Travel Writings of Ibn Jubair and Ibn Batūta", Glasgow University Oriental Society Transactions, XXI, Glasgow 1965-66, s. 35-46; F. Rosenthal, "Ibn Battūta", DSB, I, 516-517; Z. Muhammed Hasan, er-Raḥḥâletü'l-müslimûn, Beyrut, ts., s. 136-181; Abdülhâdî et-Tâzî, Îrân beyne'l-ems ve'l-yevm: Ḳırâʾatün cedîde li-Riḥleti İbn Baṭṭûṭa, Dârülbeyzâ 1404/1984; a.mlf., "Beyne'l-maḫṭûṭ ve'l-maṭbûʿ min Riḥleti İbn Baṭṭûṭa", MMLADm., LXX/3 (1995), s. 419-450; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn, et-Türâs̱ü'l-coġrâfiyyü'l-İslâmî, Riyad 1984, s. 157-175; Hâmid Zeyyân, el-Ḥayât fi'l-Ḫalîc fi'l-ʿuṣûri'l-vüṣtâ fî davʾi müşâhedâti'r-raḥḥâle İbn Baṭṭûṭa, Dübey 1985; H. Yajima, Ibn Battuta, Tokyo 1985; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 65; R. E. Dunn, The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the

Fourteenth Century, Berkeley-Los Angeles 1989; Abdullah Abdülganî Gānim, er-Ruvvâdü'l-müslimûn, İskenderiye 1990, I, 116-171; Ivan Hrbek, Ibn Battuta and The Maldiv Islands, Prag 1992; F. Wood, Did Marco Polo Go to China, London 1995, s. 2-5; Abdullah Kennûn, İbn Baṭṭûṭa, Rabat 1416/1996; Mac Guckin de Slane, "Voyage dans le Soudan par Ibn Batouta", JA, 4ème série: sy.1 (1843), s. 181-240; E. Dulaurier, "Description de l'archipel d'Asie par Ibn Bathoutha", a.e., 4ème série: sy. 9 (1847), s. 93-134, 218-259; O. Peschel, "Ibn Batutah der Vater der Reisen", Das Ausland, XXVI, Stuttgart 1853, s. 1225-1227; a.mlf., "Ibn Batuta am Hofe von Delhi", a.e., XXVIII (1856), s. 441-446; a.mlf., "Ibn Batuta in Central Afrika", a.e., XXXI (1858), s. 1109-1113; Paul Chaix, "Les voyages d'Ibn Batoutah en Asie, en Europe et en Afrique au XIV siècle", Le Globe, sy. 26, Genève 1887, s. 145-163; Tatsuro Yamamoto, "On Tawālisī Described by Ibn Batūta", Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko, sy. 8, Tokyo 1936, s. 93-133; G. H. Bousquet, "Ibn Battuta et les institutions musulmanes", St.I, XXIV (1966), s. 81-106; Agha Mahdi Husain, "Dates and Precis of Ibn Battuta's Travels with Observations", Sind University Research Journal, sy. 7, Hyderabad 1968, s. 95-108; H. N. Chittick, "Ibn Battuta and East Africa", Journal de la societe des africanistes, XXXVIII, Paris 1968, s. 238-241; J. Chelhod, "Ibn Battuta, ethnologue", Revue de l'occident musulman, sy. 25, Aix-En-Provence 1978, s. 5-24; A. Miquel, "L'Islam d'Ibn Battuta", BEO, XXX (1978), s. 75-83; a.mlf., "Ibn Baṭṭuṭa", EI² (İng.), III, 735-736; Serafin Fanjul, "Elementos Folkloricos en la Rihla de Ibn Battuta", Revista del Instituto Egipico, XXI, Madrid 1981-82, s. 153-179; I. R. Netton, "Myth, Miracle and Magic in The Rihla of Ibn Battuta", JSS, XXIX/1 (1984), s. 131-140; İbrahim Kafesoğlu, "İbn Battuta", İA, V/2, s. 708-711; Muhammed Mahmûd es-Sayyâd, "Riḥletü İbn Baṭṭûṭa", Tİ, III, 101-116; "İbn Baṭṭûṭa", DMBİ, III, 120-126; Nevvâl Muhammed Abdullah İsmâil, "İbn Baṭṭûṭa", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 177-187; Charles F. Beckingham, "Ebn Baṭṭūṭa", EIr., VIII, 4-6.

A. Sait Aykut

İBN BEDRÂN

(bk. ABDÜLKĀDİR BEDRÂN).

İBN BERBER

(ابن بربر)

el-Abbâs b. el-Fazl b. Ya‘kūb b. Fezâre (ö. 247/861)

Ağlebîler’in Sicilya valisi.

İbn Berber lakabını niçin aldığı bilinmemektedir. Sicilya Valisi Ebü’l-Ağleb İbrâhim b. Abdullah b. Ağleb’in 10 Receb 236 (17 Ocak 851) tarihinde vefatı üzerine ada ileri gelenleri tarafından vali olarak seçildi. Bu görevi Ağlebî Emîri Muhammed b. Ağleb tarafından da onaylandı. İbn Berber, amcası Rebâh b. Ya‘kūb’u Mâdûnî (Madonie) dağlarının eteklerinde bulunan Kal‘atüebûsevr (Caltavuturo) üzerine sefere gönderdi (237/851). Rebâh kaleyi fethedemedi, ancak pek çok esir ve ganimet elde ederek geri döndü. Esirler İbn Berber’in emriyle öldürüldü (Muhammed Tâlibî, s. 522; Amari, II, 457).

Ağlebî ordusunun Sicilya’ya çıkmasıyla birlikte akınlardan bunalan Bizans idaresi, adanın yönetim merkezini doğu sahilindeki Sarakūsa’dan (Siracusa) orta kısımda bulunan Kasryâne’ye (Castrogiovanni, Enna) taşımıştı. Bunun üzerine müslümanların stratejisi Kasryâne’nin ele geçirilmesi üzerine yoğunlaştı. İbn Berber, Kasryâne’yi fethetmek için önce çevreyle irtibatını kesmeye ve şehrin lojistik imkânlarını ele geçirmeye çalıştı. Ancak Kasryâne Kalesi çok geniş ve sarp bir kayalık arazi üzerine kurulduğundan zaptedilmesi oldukça zordu. Daha önce yapılan akınlar kalenin bu coğrafî konumu sebebiyle sonuçsuz kalmıştı.

İbn Berber kuvvetleri, 238 (852) baharında Kasryâne civarında baskınlar yaparak buğday üretimi açısından zengin olan şehri ekonomik ve lojistik bakımdan zor durumda bıraktı. Ayrıca Katâniye (Catania), Sarakūsa, Nûtus (Noto) ve Ragusa şehirleri üzerine akınlar düzenlenerek tarım alanları büyük zarara uğratıldı ve pek çok esir alındı. Aynı yıl beş ay süren bir kuşatmadan sonra Besîra (Butera) fethedildi. Alınan esirler Mâzer bölgesindeki çiftliklerde çalıştırıldı. 239’da (853) Sebrîne (Santa Severina)

ele geçirildi. Daha sonraki yıllarda da akınlara devam eden İbn Berber bazı kalelerin yöneticileriyle antlaşmalar yaptı.

İbn Berber, Kasryâne'nin fethi için gerekli çalışmaları yapmak üzere Kasrülhadîd şehrini (Castel del Ferro / Kasrülcedîd = Castelnovo, Gagliano) kuşattı. İki ay süren kuşatmadan sonra kaledekilerden 200 kişinin serbest bırakılması şartıyla kale kendisine teslim edildi (243/857). Kalede bulunan diğer insanlar Palermo'ya götürülüp köle olarak satıldı, kale ise tamamen yıktırıldı. Aynı yıl Ceflûzî'yi (Cefalu) kuşatan İbn Berber kalenin terkedilip yıkılması şartıyla halkı serbest bıraktı.

Adada kara savaşlarında başarılı olan İbn Berber deniz seferlerini de ihmal etmedi. Donanmanın başına getirdiği kardeşi Ali denizde akınlar düzenledi ve ganimetler elde etti. Ali, Adriyatik denizinde Bizans'ın kırk savaş gemisinden onunu askerleriyle birlikte ele geçirdi (244/858-59). Fakat toparlanıp tekrar saldırıya geçen Bizans donanması karşısında yirmi gemisini kaybetti. İbn Berber'in bizzat kendisinin deniz seferleri düzenlediği, İtalya'daki Kıllevriye (Calabria) ve Ankeberde'ye (Puglia) akınlar yapıp buraya müslüman nüfus yerleştirdiği kaydedilmektedir.

İbn Berber 244 (859) yılı kışında Kasryâne üzerine asker gönderdi. Şehir civarında baskınlar düzenleyen askerler ganimet ve esirlerle geri döndü. Esirler arasında bulunan şehrin ileri gelenlerinden biri Kasryâne'ye gizlice girebilecek bir yol bulunduğunu bildirdi. Bunun üzerine İbn Berber amcası Rebâh'ı 2000 askerle birlikte öncü birlik olarak gönderdi. Esirin gösterdiği yerden içeri giren askerler kalenin kapılarını açınca İbn Berber âni bir hücumla şehri fethetti (15 Şevval 244/24 Ocak 859). Bizans, adadaki çok önemli bir üssünü kaybettiği gibi siyasî açıdan da darbe yemiş oldu. Alınan ganimetlerden İfrîkıye'deki Ağlebî Emîri Ebû İbrâhim Ahmed b. Muhammed'e, oradan da Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah'a hediyeler gönderildi.

Kasryâne'nin kaybı Bizans'ta şok etkisi yaptı. İmparator III. Mikhail 300 gemilik bir donanmayı Sicilya üzerine gönderdi. İbn Berber kuvvetleri karşısında yenilgiye uğrayan Bizans donanması 100 gemisini kaybetti. Bizans donanmasının gelişinden cesaret alan Eblâ (Avola), Eblanto (Platani), Kal'atülbellût (Caltabellota) ve Kal'atüebûsevr şehirleri

antlaşmaları bozarak birleşik bir ordu kurdular. İbn Berber bu orduyu Ceflûzî yakınlarında mağlûp etti.

İbn Berber, Sicilya'nın önemli şehirlerinden Sarakūsa üzerine yapacağı akınlarda üst olarak kullanmayı düşündüğü Kasryâne'yi imar etti, savunmasını güçlendirdi ve kaledeki asker sayısını arttırdı. Sarakūsa'ya akın düzenledikten sonra Gîrân Karkanne'ye (Caltagirone) ulaştı. Fakat aynı gün rahatsızlandı ve üç gün sonra da vefat etti (3 Cemâziyelâhir 247/14 Ağustos 861). Öldüğü yerde defnedilen İbn Berber'in naaşının hıristiyanlar tarafından çıkarılarak yakıldığı nakledilir (İbnü'l-Esîr, VII, 64; Moscato, s. 16; Amari, II, 473). İbn Berber'in yerine amcası Ahmed b. Ya'kūb getirildi.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah et-Tabbâ' - Ömer Enis et-Tabbâ'), Beyrut 1987, s. 329; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 60-64; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 111-113; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 202; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 475-476; La cronaca Siculo-Sarecena di Cambridge (nşr. G. Cozza-Luzi), Palermo 1890, s. 57; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburg 1975, s. 13; G. B. Moscato, Cronaca Dei Musulmani di Sicilia, Cosenzal 1983, s. 15-16; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 264; Muhammed Tâlibî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 520-530; M. Amari, Storia Dei Musulmani di Sicilia, Palermo 1991, II, 454-473; İbrahim Altan, İslâm Tarihinde Sicilya Adası'nın Yeri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-49; F. Maurici, Breve Storia Degli Arabi in Sicilia, Palermo 1995, s. 44-46; Hasan Hüsni Abdülvehhab, "Contribution à l'histoire de l'Afrique du nord et la Sicile, extraite du 'A'mal al-A'lam d'Ibn al-Hatib", Centenario Della Nascita Di Michele Amari, II, Palermo 1910, s. 427-482; U. Rizzitano, "Ḳaṣryānnih", EI² (İng.), IV, 733.

İbrahim Atlan

İBN BERDİS

(ابن بردس)

Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Muhammed b. Berdis el-Ba'lebekkî el-Hanbelî (ö. 786/1384)

Hadis hâfızı.

Cemâziyelâhir 720'de (Temmuz 1320) Ba'lebek'te dünyaya geldi. 725 Cemâziyelâhirinde (Mayıs-Haziran 1325) doğduğunun söylenmesi (DMBİ, III, 100) bir zühûl eseri olmalıdır. Tahsil hayatında faydalandığı âlimlerden biri Ebü'l-Feth el-Yûnînî'dir. İbnü'l-İmâd bu zatı İbn Berdis'in babası olarak gösterirse de (Şeẕerât, VI, 287) kaynaklarda bunu doğrulayacak bir kayıt bulunmamaktadır. Öğrenim amacıyla gittiği Dımaşk'ta Kāsım b. Asâkir, İbnü'ş-Şıhne, Muhammed b. Habbâz gibi âlimlerin öğrencisi oldu ve onlardan icâzet aldı. Bu arada hadis ilmine duyduğu ilgi arttı; Halep'e geçerek İbrâhim b. Şihâb ile Süleyman b. Mutavvi'den hadis dinledi. Ardından Dımaşk'a döndü ve muhaddis Mizzî'den ders aldı. Ömrünün sonlarına doğru Ba'lebek'e giderek burada çok sayıda öğrenciye hadis okutmaya başladı. Hanbelî mezhebine mensup olan İbn Berdis'in önemli talebeleri arasında oğlu Tâceddin ile Muhammed b. Ni'me el-Hatîb de bulunmaktadır. İbn Berdis Şevval 786'da (Kasım-Aralık 1384) Ba'lebek'te vefat etti. 785 (1383) olarak da verilen bu tarih Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bir yanlışlık eseri olarak 764 (1363) şeklinde zikredilmiş (II, 1500), Hediyyetü'l-ʿârifîn'de de aynı hata tekrarlanmıştır (I, 214).

Eserleri. 1. el-İʿlâm fî vefeyâti'l-aʿlâm. Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ı esas alınarak hazırlanan manzum bir eserdir. Muhaddislerin vefat tarihini göstermek için rakam yerine ebced harfleri kullanılmıştır. Bilinen yazma nüshalarından biri, Naẓmü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ adıyla 759 (1358) yılında Ba'lebek'te Ahmed b. Abdülmü'min tarafından istinsah edilmiş olup Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 243, 54 varak). el-İʿlâm adıyla 779'da (1377) istinsah edilen diğer bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya, nr. 2961, 47 varak; diğer

nüshaları için bk. Selahaddin el-Müneccid, s. 214). 2. el-İntiḫâb fi'ḫtiṣâri Keşfi'n-niḳāb. Buhârî ve Müslim'in kendilerinden rivayette bulunduğu şeyhler hakkında Alâî'nin kaleme aldığı Keşfü'n-niḳāb ʿammâ reve'ş-şeyḫân li'l-aṣḥâb (Brockelmann, GAL Suppl., II, 68; Sezgin, I, 142) adlı eserin muhtasarı olup yeni bir tertiple yazılmıştır. Kitapta muhaddisler 1000'den fazla rivayeti olanlar, 1000-100 arasında hadis rivayet edenler, 100-10 hadis rivayet edenler ve

10'dan daha az rivayette bulunanlar olmak üzere dört gruba ayrılmıştır. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 2961, vr. 93-113). 3. Naẓmü'l-ḳanâʿa fî men revâ li-(le-hû) ehli'l-cemâʿa. Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunan muhaddislerle ilgili manzum bir eser olup bir nüshası İrlanda'da Chester Beatty Library'de bulunmaktadır (nr. 3458). 4. el-Kifâye fi'ḫtiṣâri (fî naẓmi)'n-Nihâye. Müellifin, İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'ini kısaltarak nazma çevirdiği iki ciltlik bir çalışmasıdır (Brockelmann, GAL, I, 439). İbn Berdis'in bunlardan başka Buġyetü'l-erîb fi'ḫtiṣâri't-Tehẕîb ile (Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'inin muhtasarı) Vesîletü'l-mütelaffıẓ ilâ Kifâyeti'l-müteḥaffıẓ (Kādî Şehâbeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hûyî'nin Kifâyetü'l-müteḥaffıẓ fi'l-luġa adlı eserinin manzum şekli) adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, IV, 110; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 378; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1500, 2010; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 287; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 214; Brockelmann, GAL, I, 439; Suppl., II, 30, 46, 68; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 290; Hasan Nasrullah, Târîḫu Baʿlebek, Beyrut, ts., II, 56-57; Sezgin, GAS, I, 142; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 214; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 324; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 247, 293; Ebü'l-Feth Hekîmyân, "İbn Berdis", DMBİ, III, 100.

Abdülkadir Şenel

İBN BERHÂN

(ابن برهان)

Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 518/1124)

Şâfiî fakihi.

Şevval 479'da (Ocak 1087) Bağdat'ta doğdu. Babasının dedesi Berhân'a nisbetle İbn Berhân, babasının mesleğine nisbetle İbnü'l-Hammâmî diye tanındı. Önce Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'den Hanbelî fıkhı tahsil etmeye başladı. Ancak nasların te'vil edilebileceği görüşünü benimsemesi, istinbat hususunda esnek davranıp nasların zâhirine fazla bağlı kalmaması, sempati duyduğu bazı Mu'tezile âlimlerinin meclislerine katılması gibi hususlar sebebiyle hocasına diğer Hanbelî âlimleri tarafından yöneltilen şiddetli eleştirilere tahammül edemeyerek Şâfiî mezhebine geçti. Mezhep değiştirdiği için daha sonra Hanbelî hukukçusu İbnü'l-Cevzî kendisine İbn Terkân (dönek) lakabını taktı. İbn Berhân Bağdat'ta Gazzâlî, Kaffâl eş-Şâşî, Kiyâ el-Herrâsî gibi Şâfiî âlimlerinden fıkıh; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed en-Niâlî, Ebü'l-Hattâb İbnü'l-Batır, Ebû Tâhir Ahmed b. Hüseyin el-Kerhî ve Ali b. Hüseyin el-Bezzâz'dan hadis dersi aldı. Ebû Tâlib Hüseyin b. Muhammed ez-Zeynebî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'i okudu.

Şâfiî âlimlerinden büyük itibar gören İbn Berhân Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Bir ay sonra azledildiği bu göreve ikinci tayini de sadece bir gün sürdü. Bağdat'ta büyük bir talebe grubuna çeşitli alanlarda ders verdi. Yetiştirdiği talebeler arasında İbn Ebû Asrûn, İbn Ebü's-Serî ve Ebü'l-Hasan Sâinüddin İbn Asâkir gibi âlimler bulunmaktadır. İbn Berhân 18 Cemâziyelevvel 518 (3 Temmuz 1124) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Kabri Bâbü İbrîz'dedir.

Mezhep taassubuna düşmeyen İbn Berhân bazı konularda Şâfiîler'in görüşlerinden ayrılmış (meselâ bk. İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, II, 461, 462; III, 532, 571), hatta avamın dahi belli bir mezhebi bütünüyle taklit

etmesinin gerekli olmadığını savunmuştur. Ayrıca hocası İbn Akīl'in görüşlerinin tesirinden de kurtulamamıştır. Bağdat'taki Mu'tezile âlimlerine yakınlığı, onların görüşleriyle ilgili olarak sonraki ulemânın faydalanacağı güvenilir nakillerde bulunmasını sağlamıştır.

Güçlü bir hâfıza ve keskin bir zekâya sahip olduğu belirtilen İbn Berhân özellikle fıkıh, fıkıh usulü ve hilâfiyat konularında ilim sahibiydi. Bununla beraber muhtemelen fıkıh usulü çalışmalarının ağırlık kazandığı bir dönemde yetiştiği için bilinen eserlerinin hepsini bu alanda vermiştir. Süyûtî'nin Arap diline dair el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿih adlı eserinde zaman zaman görüşlerine atıfta bulunması İbn Berhân'ın Arap diline hâkimiyetini göstermektedir.

Eserleri. 1. el-Vüṣûl ile'l-uṣûl. Günümüze ulaştığı bilinen tek eseri olup Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (I-II, Riyad 1403/1983). Kâtib Çelebi, muhtemelen bu eserin yine İbn Berhân'a ait el-Vecîz'in bir muhtasarı olduğunu söylemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2014). Ancak İbn Berhân, el-Vüṣûl'ün başında eserinin fıkıh usulü sahasında yaptığı muhtasar bir çalışma olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeden el-Vüṣûl'ün başka bir kitabın muhtasarı değil müstakil bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Müellif bu eserinde Ebû İshak el-İsferâyînî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Bâkıllânî gibi usulcülerin bazı görüşlerini eleştirirken (meselâ bk. I, 78, 94-95, 135-136) Şâfiî usulcülerinin çeşitli konularda ileri sürdükleri delilleri de isabetsiz ve yetersiz bulmuş, bunların yerine daha güçlü deliller ortaya koymaya çalışmıştır. 2. el-Vecîz. Daha sonraki usulcüler tarafından çokça iktibasta bulunulmasından hareketle (meselâ bk. İsnevî, Nihâyetü's-sûl, I, 40, 314; II, 47, 91, 102, 184, 239, 245; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, II, 175, 276; Şevkânî, s. 81, 87, 145, 175, 182, 186, 209, 242, 271, 275) en meşhur eserinin bu kitap olduğu söylenebilir. 3. el-Evsaṭ. Bu eser de kendisinden yapılan nakillerin çokluğu bakımından el-Vecîz kadar önemli görünmektedir. Şehâbeddin el-Karâfî, İbn Berhân'ın Hz. Peygamber döneminde de icmâın gerçekleşebileceği görüşünde olduğunu bu eserinden naklen söylemektedir (Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, s. 315; eserden yapılan diğer alıntılar için bk. İsnevî, Nihâyetü's-sûl, II, 245; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, II, 175; IV, 567; Şevkânî, s. 87, 130, 135, 136, 165, 188, 190, 195, 246). 4. et-Taʿcîz. Kaynaklarda adı geçmemekle birlikte İsnevî'nin Nihâyetü's-sûl'de yaptığı alıntıdan (I, 430)

müellifin bu isimde bir eseri olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca el-Basîṭ ve el-Vasîṭ adlı eserlerinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1403/1983, neşredenin girişi, I, 9-42; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 250-251; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 625; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferâh, Târîḫu Baġdâd, IX içinde), Haydarâbâd 1978, s. 62; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 99; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1393, s. 315; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 456-457; Safedî, el-Vâfî, VII, 207-208; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, Beyrut 1984, III, 225; Sübkî, Ṭabaḳāt, VI, 30-31; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 207-208; a.mlf., Nihâyetü's-sûl (Bedahşî, Menâhicü'l-ʿuḳūl içinde), Beyrut 1405/1984, I, 40, 314, 430; II, 47, 91, 102, 184, 239, 245; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 194, 196-197; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 279-280; Süyûtî, el-Müzhir, I, 20, 61, 298, 364; İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, II, 175, 276, 461, 462; III, 532, 571; IV, 567; Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, s. 201; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 201; II, 2001, 2014; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Kahire 1356, s. 81, 87, 130, 135, 136, 145, 165, 175, 182, 186, 188, 190, 195, 209, 242, 246, 271, 275; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 257; Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), VII, 410; Kâzım Mûsevî Bücnûrdî, "İbn Berhân", DMBİ, III, 102-103.

H. Yunus Apaydın

İBN BERRECÂN

(ابن برّجان)

Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân b. Ebi'r-Ricâl Muhammed el-Lahmî (ö. 536/1142)

Endülüslü âlim ve mutasavvıf.

Bazı kaynaklarda Kuzey Afrika'da doğduğu kaydedilmektedir. Ancak hakkında ilk sağlıklı bilgileri veren İbnü'l-Ebbâr ile İbn Abdülmelik ve İbnü'z-Zübeyr onu Endülüs'e dışarıdan gelen yabancılar arasında göstermemişlerdir. Bu durum İbn Berrecân'ın Endülüs'te dünyaya gelmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bir görüşe göre dedesi Muhammed'in künyesi olan Ebü'r-Ricâl'in mahallî ağızla Berrecân biçiminde söylenmesi dolayısıyla İbn Berrecân diye meşhur olmuştur. Ebû Abdullah b. Ahmed b. Manzûr'dan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi okuyan İbn Berrecân astronomi ve matematiğe de ilgi duymakla birlikte daha çok tasavvufla meşgul olmuş, özellikle harflerin sırları konusundaki bilgisiyle tanınmıştır. İbn Meserre'nin temsil ettiği Endülüs tasavvuf geleneğinden çok Gazzâlî'nin etkisinde kalmış, onun tasavvuf anlayışını benimsemiştir.

Tasavvufî düşüncelerini İşbîliye'de (Sevilla) yaymaya başlayan İbn Berrecân bir süre sonra halk üzerinde etkili bir mutasavvıf haline geldi. Dostu İbnü'l-Arîf'le birlikte Muvahhidler'i destekleyerek Murâbıtlar'a karşı yürütülen harekete yardımcı oldu. Tasavvufla ilgili fikirlerinden hoşlanmayan fakihler, onu Murâbıtlar Devleti'nin ikinci hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'e şikâyet ettiler. Bunun üzerine Kurtuba'dan (Cordoba) Merakeş'e getirilerek mahkeme huzuruna çıkarıldı. Eleştiri konusu yapılan görüşlerini başarıyla savunduysa da mahkeme üyelerini ikna edemedi. Halk üzerindeki etkisinin artmasından ve İbn Tûmert gibi bir isyan hareketi başlatmasından çekinen hükümdar onun hapsedilmesini emretti. Hapiste iken hastalandı ve bir süre sonra öldü.

İbnü'l-Ebbâr onun kıraat, hadis, kelâm ve lisan ilimlerine vakıf bir

mutasavvıf olduğunu söyler ve Endülüs'ün Gazzâlî'si olarak tanıtır (et-Tekmile, II, 645). İbnü'l-Harrât diye tanınan Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbîlî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Halîl el-Kaysî gibi âlimler ondan hadis rivayet etmişlerdir. Bunlardan başka Ebü'l-Kāsım İbn Kasî, Ebü'l-Velîd İbnü'l-Münzir, Ebû Muhammed b. Yûsuf b. Ebbâr ve Abdülmelik b. Ayyâş onun öğrencileri arasında zikredilebilir.

İbn Berrecân tefsir, hadis ve kelâm gibi dinî ilimlere derin vukufu olmakla birlikte tasavvufa ağırlık vermiş, diğer sahalara dair çalışmalarında tasavvufî bakış açısını esas almıştır. Oluşturduğu tasavvufî çevre sağlığında giderek genişlemiş, vefatından sonra Berrecâniyye adıyla varlığını sürdürmüştür (Zebîdî, s. 82).

İbn Berrecân, eserlerinin birçok yerinde yaratıcı ile yaratılmışlar arasında farklılık bulunduğunu kesin bir dille ifade etmesine, hulûl ve ittihad anlayışını reddetmesine rağmen bazı çevrelerin tenkidine uğramaktan kurtulamamıştır. İbn Haldûn'un kendisini, İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în gibi tecellî ve mezâhiri esas alan vahdeti vücûdcu ve bid'atçı bir mutasavvıf olarak göstermesi yanlıştır (Şifâʾü's-sâʾil, s. 58, 110). Çünkü İbnü'l-Arabî'den bir asır önce yaşamış olan İbn Berrecân'ın İbnü'l-Arabî bağlamında vahdeti vücûd fikrine sahip olması mümkün değildir. İsimlerin ve harflerin havas ve sırlarına önem vermesi, İbn Haldûn'un onu vahdeti vücûd ehliyle aynı sıraya koymasına sebep teşkil etmiştir. Münâvî İbn Berrecân'ı dindar, zâhid ve samimi bir mutasavvıf olarak tanıtır (el-Kevâkib, II, 91). Gazzâlî'den ve bilhassa İḥyâʾdan etkilenen İbn Berrecân tasavvuf konusunda müstakil bir eser yazmamış, konuyla ilgili görüşlerini diğer eserleri içinde dile getirmiştir. Esmâ-i ilâhiyyenin ihtiva ettiği mânalarla bütünleşme, mârifet, murâkabe, fenâ, velâyet, kerâmet konuları üzerinde durmuş, hâlik ile mahlûkun ayrı ayrı varlıklar olduğunu vurgulamış, hulûl ve ittihadı reddetmiş, mükellefiyeti ortadan kaldıran görüşlere itibar etmemiştir.

Tefsir ilmine sûfî kimliğiyle yaklaşan İbn Berrecân âyetleri daha çok tasavvufî anlayış çerçevesinde yorumlamıştır. Güçlü dil tahlillerinin yanı sıra âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşlarına, sebeb-i nüzûllerine ve nâsihmensuh yönlerine de temas etmiş, bunun yanında Kur'an'ın hadisle tefsir edilmesine önem vermiş, ilgili âyetin zâhirine ve işârî-bâtınî anlamına

uygun düşen hadisler nakletmek suretiyle bir bakıma yeni bir yol takip etmiştir (Şevkī Ali Ömer, s. 166). Onun Kur'an'ı açıklamak için kullandığı işârî tefsir usulü daha sonra İbnü'l-Arabî tarafından genişletilerek devam ettirilmiştir (İbnü'l-Arabî, I, 268, 502).

İbn Berrecân tefsirinde ve Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ adlı eserinde kelâmî görüşlerini açıklar. Âlemin yaratılışında Allah'ın tek sebep olduğunu, O'nun önceliğinin kevn ve mekâna sebkat ettiğini söyler. İbn Berrecân, isbât-ı vâcib konusunda felsefî delillere başvurmayı gereksiz görür. Çünkü ona göre Allah'ı tanımak insan aklında bulunan fıtrî bir melekedir. Allah'ın isim ve sıfatları konusunda teşbih ve ta'tîle varmayan orta bir yol takip eden İbn Berrecân Allah'ın kendisinin bildirmediği isimlerle vasıflandırılamayacağını ve bildirdiği isimlerin hiçbirinin terkedilemeyeceğini söyler. Sıfât-ı meânîyi kabul etmekle beraber Kur'an'a uymak için isimleri sıfât-ı ma'nevî şeklinde kullanır. Haberî sıfatları Allah'a nisbet ederken ulûhiyet makamına yakışan te'villerde bulunur.

Eserleri. 1. Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ. Allah'ın Kur'an ve hadiste geçen 130 ismini içeren eserde her ismin sözlük ve terim anlamı verilmiş, bağlı bulunduğu sıfat grubu, taalluku, özellikleri açıklanmış, nasıl tecelli ettiği, gereğiyle nasıl kulluk edileceği açıklanmıştır. Eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 766; Lâleli, nr. 1551; Ayasofya, nr. 1869). 2. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. Eserin adını Kâtib Çelebi el-İrşâd fî tefsîri'l-Ḳurʾân (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69-70), Brockelmann Tenbîhü'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâb ve taʿarrufi'l-âyât ve'n-nebeʾi'l-ʿaẓîm (GAL, I, 559) şeklinde vermişse de Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan yedi nüshasında da (Şehid Ali Paşa, nr. 73; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 30; Cârullah Efendi, nr. 53; Damad İbrâhim Paşa, nr. 25, 26, 27; Dârülmesnevî, nr. 42) ismi Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm olarak kaydedilmiştir. Eserde Kur'an'ın Kur'an ve hadisle açıklanmasına önem verilmekte, ayrıca harflerin havas ve esrarı üzerinde durulmakta, bazı âyetlerin ileride meydana gelecek olaylara işaret ettiği ileri sürülmektedir (İbn Hallikân, IV, 229-230). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Mahmud Paşa, nr. 3, 4) bulunan Îżâḥu'l-ḥikme bi-aḥkâmi'l-ʿibre adlı iki ciltlik eserin İbn Berrecân'ın tefsiri olduğu kaydedilmişse de yapılan incelemede eserin ona ait olmadığı anlaşılmıştır. 3. Kitâbü ʿAyni'l-yaḳīn. Sâlih b. Mehdî el-Makbilî, İbn Haldûn'un tasavvuf konusundaki fetvasını

zikrederken bu eseri İbn Berrecân'a nisbet etmiştir (el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ, s. 324). 4. Tercümânü lisâni'l-ḥaḳ el-mebs̱ûs̱ fi'l-emr ve'l-ḫalḳ (Brockelmann, GAL, I, 559).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'z-Zeyyât, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (nşr. Ahmed et-Tevfîk), Rabat 1404/1984, s. 156, 170; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 268, 502; IV, 369; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887-89, II, 645; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 229-230; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 187; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 72; XXII, 334; a.mlf., el-ʿİber, IV, 100; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 323; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 584, 637; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 58, 110; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 13; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 270; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. A. Moursinge), Leiden 1839, s. 20; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 306; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 111-112, 537; Münâvî, el-Kevâkib, II, 91; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 238; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69-70; II, 1031-1032; İbnü'l-İmâd, Şe̱zerât, IV, 113; Makbilî, el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ fî Îs̱âri'l-ḥaḳ ʿale'l-âbâʾ ve'l-meşâyiḫ, Beyrut 1405/1985, s. 324; Zebîdî, ʿİḳd, İSAM Ktp., nr. 11496, s. 82; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 76; İbnü'l-Muvakkit, es-Saʿâdetü'l-ebediyye fi't-taʿrîf bi'l-ḥażreti'l-Merrâküşiyye, Fas 1918, I, 106; Brockelmann, GAL, I, 559; Suppl., I, 775-776; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 570; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 69; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 130, 320; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 282; I. Goldziher, "Ibn Barrağān", ZDMG, LXVIII (1914), s. 544-546; P. Nwyia, "Note sur quelques fragments inédits de la correspondence d'Ibn al-Arif avec Ibn Barrajān", Hespéris, XLVIII, Paris 1956, s. 217-221; A. Faure, "Ibn Barrad̲j̲ān", EI² (İng.), III, 732; Muhammed Züneybir, "Berrecân (İbn)", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1411/1991, VI, 1158-1160; Şevkī Ali Ömer,

"İbn Berrecân", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 164-170; "İbn Berrecân", DMBİ, III, 97-98.

Osman Karadeniz

İBN BERRÎ

(ابن برّيّ)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Berrî b. Abdilcebbâr b. Berrî el-Makdisî el-Mısrî (ö. 582/1187)

Lugat ve nahiv âlimi.

5 Receb 499 (13 Mart 1106) tarihinde Kahire'de doğdu. Aslen Kudüslü olduğu için Makdisî, Mısır'da doğup büyüdüğü için Mısrî, temayüz ettiği ilmî sahalar dolayısıyla da Lugavî ve Nahvî nisbeleriyle anılır. İbn Berrî küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. Ailenin adını yaşatacak büyük bir âlim olmasını isteyen babası gördüğü bir rüya üzerine (Safedî, XVII, 83-84) onu nahiv tahsiline yönlendirdi. Mısır ve Suriye (Dımaşk) ulemâsı ile Endülüs'ten Mısır'a göç eden âlimlerden başta lugat ve nahiv olmak üzere edebiyat, şiir, ahbâr, hadis, tefsir ve fıkıh okuyan İbn Berrî, Dîvân-ı İnşâ'da görev yapabilecek seviyede ilmî ve edebî kültüre sahip oldu. İbnü'l-Kattâ' es-Sıkıllî ve Muhammed b. Abdülmelik eş-Şenterînî'den nahiv, lugat ve edebiyat öğrenimi gördü. et-Tenbîh ve'l-îżâḥ adlı eserinde İbnü'l-Kattâ'ın etkisi açıkça görülür. Nahiv, lugat ve edebiyat âlimi Muhammed b. Berekât es-Saîdî ile nahiv ve edebiyat âlimi Abdülcebbâr b. Muhammed el-Meâfirî de hocaları arasında yer alır. Ebû Sâdık el-Medînî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed er-Râzî, Ali b. Abdurrahman el-Hadramî, İbnü'l-Mufaddal el-Makdisî gibi âlimlerden hadis dinleyen İbn Berrî (İbn Hallikân, III, 108; Zehebî, s. 140), ayrıca kitapçı olan babasının dükkânından aldığı kitapları okuyarak kendini yetiştirdi. Hocası Muhammed b. Berekât es-Saîdî'nin ölümü üzerine yirmi bir yaşlarında iken Dîvân-ı İnşâ'ya başkâtip ve "mutasaffıh" olarak tayin edildi. Burada diğer kâtipler tarafından hazırlanan her türlü resmî yazı ve mektuptaki yazım hatalarını düzelten İbn Berrî'nin (İbn Hallikân, III, 108; İbnü'l-Kıftî, II, 110-111) bu görevinin ne kadar sürdüğü konusunda kaynaklarda bilgi yoktur. Bir süre Kahire'de Amr b. Âs Camii'nde lugat, nahiv, kıraat ve hadis dersleri veren, Fustat'taki el-Câmiu'l-atîk'te hadis hocalığı da yapan İbn Berrî 27 Şevval 582 (10 Ocak 1187) tarihinde Kahire'de vefat etti.

İbn Berrî özellikle lugat ve nahiv sahalarında, hataların tesbit ve tashihinde yoğunlaşan eleştiri ağırlıklı hâşiye, ta‘lik ve şerhler kaleme almıştır. Şerh ve hâşiye ile tenkidi birleştirmek onun üslûbunun temel özelliğidir. Nahiv alanında Sîbeveyhi'ye özel sevgisi ve Basra mektebine temayülü bulunmakla birlikte kendine has görüşleri de mevcuttur. Eleştirilerinde gerçek bir âlime yakışır tarzda nazik davranmış, kendisinden önceki âlimlere saygıda kusur etmemiştir. Onun edep, terbiye ve tevazuuna hayran olan Tâcü'l-ʿarûs müellifi Zebîdî, Fîrûzâbâdî'nin Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ını eleştirirken kullandığı, "Cevherî hata etti" ifadesindeki kabalığa dikkat çekerek İbn Berrî'nin Cevherî'nin hatalarını açıklarken kullandığı, "Durum zikredildiği gibi değildir" sözündeki nezaketi övmektedir.

İbn Berrî'nin en ünlü öğrencisi nahiv âlimi Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî'dir. Cezûlî'nin el-Ḳānûn (el-Muḳaddimetü'l-Cezûliyye) adıyla tanınan nahiv muhtasarı İbn Berrî'nin derslerinde tuttuğu notlardan meydana gelmiştir (İbn Hallikân, III, 108). Cezûlî'nin öğrencisi İbn Mu‘tî'de İbn Berrî'nin tesiri görülür. Kıraat ve nahiv âlimi Ebû Tâhir İsmâil b. Zâfir el-Ukaylî, Ebü'l-Hüseyin (Seltü'l-Fîl) en-Nahvî, nahiv, lugat ve edebiyat âlimi Süleyman b. Benîn b. Halef ed-Dakīkī, hadis hâfızı Abdülganî el-Cemâîlî, nahiv âlimi Abdülmün‘im b. Sâlih et-Teymî, nahiv âlimi Mühezzebüddin Mühelleb b. Hasan el-Mühellebî, muhaddis Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme, fıkıh ve hadis âlimi İbn Şâs da İbn Berrî'nin seçkin öğrencileri arasında yer alır. Selâhaddîn-i Eyyûbî, el-Melikü'l-Kâmil ve el-Melikü'l-Azîz İmâdüddin gibi Eyyûbî melik ve emîrlerinin birçoğu ve Mısır'ın ileri gelen devlet ricâli onun ders halkalarına katılmış ve aralarından kendisinden icâzet alanlar da olmuştur (İbnü'l-Kıftî, II, 110; İbn Tağrîberdî, VI, 127, 227-228). İbn Hallikân da Mısır'da İbn Berrî'nin öğrencilerinden okuyup icâzet aldığını kaydeder (Vefeyâtü'l-aʿyân, III, 109).

Eserlerinden keskin bir zekâya sahip titiz bir araştırmacı olduğu anlaşılan İbn Berrî'nin son derece saf ve temiz kalpli olması gafil ve dalgın olduğuna dair bir hikâyenin (Yâkūt, XII, 56-57; İbnü'l-İmâd, VI, 449) uydurulmasına yol açmış olmalıdır. Eserlerinde dalgınlık izi göremeyenler bu hikâyeyi günlük hayatında dalgın olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Dîvân-ı İnşâ gibi son derece dikkat isteyen bir görevde bulunması, derslerini melik ve

emîrlerin ilgiyle takip etmiş olması ve eserlerinde gaflet ve dalgınlık izi bulunmaması bu fıkranın uydurma olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. et-Tenbîh ve'l-îżâḥ (ifṣâḥ) ʿammâ vaḳaʿa (mine'l-vehm) fî (Kitâbi)'ṣ-Ṣıḥâḥ. Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı üzerine kaleme alınmış en mükemmel hâşiye ve eleştiridir. İbn Berrî, 576'da (1180) yazmaya başladığı eserde eṣ-Ṣıḥâḥ'taki eksik kelimeleri tamamlamış, nahiv ve sarfla ilgili bilgileri değerlendirmiş, kökü yanlış veya ihtilâflı kelimelerin köklerini tesbit etmiş, anlam ve yorum hatalarını düzeltmiş, örnek eksikliğini gidermiştir. Eser Lisânü'l-ʿArab'ın beş temel kaynağından biri olup özeti Emâlî İbn Berrî adıyla Lisânü'l-ʿArab'da nakledilmiştir. İbnü'l-Kıftî, İbn Berrî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ üzerine düştüğü notların başkaları tarafından düzenlenerek buna et-Tenbîh ve'l-îżâḥ adının verildiğini kaydeder (İnbâhü'r-ruvât, II, 110). Safedî ise eserin ilk iki cildini İbn Berrî'nin yazdığını, onun vefatı üzerine Abdullah b. Muhammed el-Endelüsî tarafından tamamlandığını ve toplam sekiz cilt olduğunu söyler (el-Vâfî, XVII, 82). Diğer bir rivayete göre de İbn Berrî, eserini hocası İbnü'l-Kattâʻın yazmaya başladığı

hâşiye üzerine kurmuştur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1072). Ancak eserdeki üslûp birliği bu rivayetin doğru olmadığını göstermektedir. İbnü'l-Kattâʻın da eṣ-Ṣıḥâḥ üzerine bir hâşiyesi bulunması böyle bir karışıklığa yol açmış olabilir. Ayrıca Lisânü'l-ʿArab'da eserden yapılan nakillerin son maddelere kadar gelmiş olması eserin tamamının İbn Berrî tarafından yazıldığını ortaya koymaktadır. et-Tenbîh ve'l-îżâḥ'ın Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 5234) tam bir nüshasının bulunduğu (Şeşen, I , 40), Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde ise (nr. 214 veya 6813) üçüncü cüzünün mevcut olduğu (Sezgin, I, 29) şeklindeki tesbitler de bu durumu teyit etmektedir. Öte yandan Kâtib Çelebi et-Tenbîh ile el-Îżâḥ'ı iki ayrı eser olarak gösterir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 214; II, 1072). el-Îżâḥ'ın İbn Berrî'ye ait olması, et-Tenbîh'in İbnü'l-Kattâʻ, İbn Berrî ve Bestî'nin hâşiyelerinden meydana gelmiş olması da mümkündür. Eserin "vḳṣ" maddesine kadar olan iki cildi yayımlanmıştır (I, nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 1980; II, nşr. Abdülâlim et-Tahâvî, Kahire 1981). 2. Fevâʾid mülteḳaṭa muḫtâre min Kitâbi Ḥavâşi'ṣ-Ṣıḥâḥ. Önceki eserden yapılmış seçmeler olup yirmi üç varaklık bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1521). 3. Ḥâşiye (Ḥavâsin) ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ. Harîrî'nin, âlimlerle edip ve

yazarların dil hatalarına dair Dürretü’l-ġavvâṣ fî evhâmi’l-ḫavâṣ adlı eserine hâşiye olarak yazılmıştır. Eseri Ahmed Tâhâ Hasânîn Sultân, İbn Zafer’in hâşiyesiyle birlikte Ḥavâşî İbn Berrî ve’bn Ẓafer ʿalâ Dürreti’l-ġavvâṣ fî evhâmi’l-ḫavâṣ li’l-Ḥarîrî (Kahire 1411/1990), Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karanî de asıl Dürretü’l-ġavvâṣ’ın metniyle birlikte Dürretü’l-ġavvâṣ ve şerḥuhâ ve ḥavâşîhâ ve tekmiletühâ adıyla neşretmişlerdir (Beyrut 1417/1996). 4. Ḥâşiye ʿale’l-Muʿarreb li’bni’l-Cevâlîḳī. İbnü’l-Cevâlîkī diye de anılan Mevhûb el-Cevâlîkī’nin Arapça’ya başka dillerden girmiş (muarreb) kelimelere dair eserine yapılmış bir hâşiyedir. Eleştiri ağırlıklı olan eserde ilgili kelimeler alfabetik olarak dizilmiş, kök, iştikak ve anlam hataları düzeltilmiş, eksik olan muarreb kelimeler tamamlanmıştır. Eser Arapçalaştırma, yabancı kelimeleri Arapça kalıplara uydurma usulüne dair bir mukaddime ile başladığından Fi’t-Taʿrîb ve’l-muʿarreb adıyla yayımlanmıştır (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Beyrut 1405/1985). Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Mülâḥaẓât ʿalâ Kitâbi Ḥâşiyeti İbn Berrî ʿalâ Kitâbi’l-Muʿarreb adıyla eseri değerlendiren bir çalışma yapmıştır (Küveyt 1986). 5. Ḥâşiye ʿalâ Tekmileti’l-Cevâlîḳī. Taʿḳībâtü İbn Berrî adıyla da anılan eser (Brockelmann, GAL Suppl., I, 492), Harîrî’nin Dürretü’l-ġavvâṣ’ına Cevâlîkī tarafından yazılan tekmilenin hâşiyesidir. Çeşitli yazmalarda et-Tekmile (fîmâ yelḥamü fîhi’l-ʿâmme), Tekmile ve ẕeyl (ʿalâ Dürreti’l-ġavvâṣ), (Tekmiletü) Iṣlâḥı mâ taġleṭu fîhi’l-ʿâmme, Ḫaṭaʾü’l-ʿavâm adlarıyla anılan eser (Brockelmann, GAL, I, 332; Suppl., I, 488, 492), halkın yaptığı dil yanlışlarına dair olup âlimlerin dil hatalarıyla ilgili Dürretü’l-ġavvâṣ’ın zeylidir. Tekmile’deki hataların tashihi, eksiklerin tamamlanması ile eserin tenkidinde yoğunlaşan İbn Berrî’nin hâşiyesi, İzzeddin et-Tenûhî tarafından Ḥavâşî ʿalâ Tekmileti ıṣlâḥı mâ taġleṭu fîhi’l-ʿâmme adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1355/1936). 6. el-Lübâb fi’r-red ʿalâ İbni’l-Ḫaşşâb. İbnü’l-Haşşâb’ın Harîrî’nin el-Maḳāmât’ı üzerine yazdığı eleştiriye reddiyedir. Bu eleştiri ve karşı eleştiri yazma nüshalarda değişik adlarla ve birlikte geçmektedir (a.g.e., I, 493-494). İbnü’l-Haşşâb’ın reddiyesi müstakil olarak yayımlanmış (Kahire 1326), daha sonra her iki reddiye birlikte (İstanbul 1328/1910) el-Maḳāmât’ın zeyli olarak (Kahire 1329) ve Şerḥu Maḳāmâti Ḥarîrî içinde (Beyrut 1388/1968) basılmıştır. Ayrıca Hâkim Mâlik, İbn Berrî’nin reddiyesini doktora çalışması olarak tahkik edip neşretmiştir (Bağdad 1981). Eserin, İbnü’l-Haşşâb tarafından yazılan Dürretü’l-ġavvâṣ (li’l-Ḥarîrî) adlı reddiyeye cevap olduğuna dair bilgi ise yanlıştır (krş. Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 34). Abdüllatîf el-

Bağdâdî, İbnü’l-Haşşâb ve İbn Berrî’nin reddiyelerini değerlendiren el-İntiṣâf beyne İbn Berrî ve İbni’l-Ḫaşşâb fî kelâmihimâ ʿale’l-Maḳāmât (el-Ḥâşiyetü’l-Laṭîfe) adıyla bir eser yazmıştır. 7. Ġalaṭü (Aġlâṭü)’ḍ-ḍuʿafâʾ mine’l-fuḳahâʾ (min ehli’l-fıḳh). Fukaha tarafından yanlış olarak kullanılan 100 kadar kelimeyle ilgili olan eser ilk defa Ch. C. Torrey tarafından Orientalische Studien’de (Th. Nöldeke gewidmet I [1906], s. 211-224) yayımlanmış, daha sonra Nâsır b. Sa‘d er-Reşîd (Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, III [Mekke 1980], s. 353-365), Hâtim Sâlih ed-Dâmin (MMİIr., XXXVI/3 [Bağdad 1965], s. 168-206) ve Îyd Mustafa Dervîş (ʿÂlemü’l-kütüb, XIII/1 [Riyad 1412]) tarafından neşredilmiştir. Eser ayrıca Erbaʿatü kütüb fi’t-taṣḥîḥi’l-luġavî içinde de yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987, s. 96-142). 8. Cevâbü’l-mesâʾili’l-ʿaşr el-mütʿıbe li (ile)’l-ḥaṣr. Melikü’n-nühât lakabıyla tanınan Ebû Nizâr Hasan b. Sâfî el-Bağdâdî’nin bazı âyet, hadis, şiir ve sözlerdeki gramer ve i‘rab meselelerinde eski nahiv âlimlerine, özellikle Sîbeveyhi’ye muhalefet ettiği on meseleye İbn Berrî tarafından

verilmiş cevaplardan oluşur. Alemüddin es-Sehâvî Sifrü’s-saʿâde’sinde (II, 779-846) on meseleyi ve cevaplarını, cevap verenin adını belirtmeden zikretmiş, Süyûtî ise bu eserden yaptığı nakilde cevap verenin İbn Berrî olduğunu açıklamıştır (el-Eşbâh, III, 381-386). Bu on meseleyi ve cevaplarını Teẕkiretü’n-nüḥât’ında kısmen nakleden (s. 164-171, 596-599) Ebû Hayyân el-Endelüsî cevap sahibinin Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Cebbâb el-Celîs (ö. 648/1250) olduğunu söylemiştir. İbn Berrî’nin öğrencisi olan bu zatın muhtemelen eserin râvisi olması Ebû Hayyân’ı yanıltmış olmalıdır. Eser Muhammed Ahmed ed-Dâlî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1418/1997). 9. Şerḥu şevâhidi’l-Îżâḥ. Konulara göre düzenlenen eser, Ebû Ali el-Fârisî’nin Arap gramerine dair el-Îżâḥ ile et-Tekmile adlı eserlerinde geçen şiir örneklerinin şerhi olup Îyd Mustafa Dervîş tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1985). 10. Mesâʾil mens̱ûre fi’t-tefsîr ve’l-ʿArabiyye ve’l-meʿânî. Bazı âyet ve şiirlerdeki anlam ve gramer meselelerinin izahına dair olan eseri Hâtim Sâlih ed-Dâmin neşretmiştir (MMİIr., XLI/1 [Bağdad 1990], s. 1-36). 11. el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyye (Dımaşk 1988). 12. en-Naṣîḥa fi’l-edʿiyeti’ṣ-ṣaḥîḥa. Hz. Peygamber’den nakledilen dua niteliğindeki sahih hadisleri toplayan bir kitaptır (Beyrut 1985).

Muhammed Ahmed ed-Dâlî, İbn Berrî'nin Risâle fî "lev" li'l-imtinâ', Faṣlun fî şurûṭi'l-ḥâl ve aḥkâmihâ ve aḳsâmihâ, Mesâʾil süʾile ʿanhâ adlı risâlelerini tahkik ettiğini, ancak henüz neşredemediğini söyler (Cevâbü'l-mesâʾili'l-ʿaşr, neşredenin giriş, s. 29-30). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (Şehid Ali Paşa, nr. 2740), İbn Berrî'nin çeşitli gramer meseleleriyle bazı müşkil âyetlerin nahiv ve i'rab bakımından açıklanmasına dair birkaç risâlesi yer almaktadır. Bu risâlelerin bir kısmı Sehâvî'nin Sifrü's-saʿâde'siyle (II, 747-752) Süyûtî'nin el-Eşbâh'ında da (IV, 217-227) nakledilmiştir. Müellifin ayrıca Tâcü'l-ʿarûs'ta kendisinden nakillerin yer aldığı el-Furûḳ ile el-İḫtiyâr (el-İḫbâr) fi'ḫtilâfi eʾimmeti'l-emṣâr (Îżâḥu'l-meknûn, I, 49; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 457), Şerḥu Edebi'l-kâtib (li'bn Ḳuteybe) ve Ḥâşiye ʿale'l-Müʾtelif ve'l-muḫtelif (li'l-ʿÂmidî) adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Hartwig Derenbourg ile Carl Brockelmann, Muhammed İbnü's-Sakkāt'a (VI./XII. yüzyıl) ait İḫtiṣârü'l-ʿarûż (el-Ġumûz min mesâʾili'l-ʿarûż) adlı eser üzerine yazılmış şerhi İbn Berrî'ye nisbet etmişlerse de bu şerh İbn Berrî er-Ribâtî et-Tâzî'ye (ö. 730/1330) aittir (krş. İbnü'd-Demâmînî, s. 231). Yine kendisinden iki beyit dışında (İbn Tağrîberdî, VI, 104) şiir nakledilmediği halde Lisânü'l-ʿArab'da "ḥâl" ve "ḫâl" kelimelerinin çeşitli anlamlarını açıklayan iki didaktik kasidenin İbn Berrî'ye izâfe edilmesi de yanlış olmalıdır. Nitekim Ebû Hilâl el-Askerî "ḫâl" ile ilgili kasideyi Sa'leb'e nisbet etmiştir (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 475-476).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Berrî, Ġalaṭü'ḍ-ḍuʿafâʾ mine'l-fuḳahâʾ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Erbaʿatü kütüb fi't-taṣḥîḥi'l-luġavî içinde), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 100-110; a.mlf., Cevâbü'l-mesâʾili'l-ʿaşr (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Dımaşk 1418/1997, neşredenin girişi, s. 5-7, 24-45; a.mlf., Fi't-Taʿrîb ve'l-muʿarreb ve hüve'l-maʿrûf bi-Ḥâşiyeti İbn Berrî ʿalâ Kitâbi'l-Muʿarreb li'bni'l-Cevâlîḳī (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 11-14; Ḥavâşî İbn Berrî ve İbn Ẓafer ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣ li'l-Ḥarîrî (nşr. Ahmed Tâhâ Hasânîn Sultân), Kahire

1411/1990, neşredenin girişi, s. 8-17, 31-64; Lisânü'l-ʿArab, "ḥvl", "ḫyl" md.leri; Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1955; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 475-476; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 56-57; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 110-111; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 108-109; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü'n-nüḥât (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1986, s. 164-171, 596-599; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 581-590, s. 138-140; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 161; Safedî, el-Vâfî, XVII, 80-84; İbnü'd-Demâmînî, el-ʿUyûnü'l-ġāmize (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1415/1994, s. 231; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 103-104, 127, 227-228; Sehâvî, Sifrü's-saʿâde (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Dımaşk 1403/1983, II, 747-752, 779-846; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir fi'n-naḥv (nşr. Abdülilâh Nebhân v.dğr.), Dımaşk 1985, III, 381-386; IV, 217-227; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, II, 34; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 214; II, 1072; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnâût), VI, 449-450; Îżâḥu'l-meknûn, I, 49; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 457; Brockelmann, GAL, I, 134, 332; Suppl., I, 488, 492-494, 529; Sezgin, GAS, I, 29; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1975, I, 40; Hakîm Mâlik, İbn Berrî ve cühûdühü'l-luġaviyye, Bağdad 1981; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Muḳaddimetü'ṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1404/1984, s. 161-162; Îyd Mustafa Dervîş, İbn Berrî ve cühûdühû fi'n-naḥv ve'l-luġa ve't-taṣrîf, Kahire 1405/1985; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Mülâḥaẓât ʿalâ Kitâbi Ḥâşiyeti İbn Berrî ʿalâ Kitâbi'l-Muʿarreb, Küveyt 1986; Kannevcî, el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa, Beyrut 1408/1988, s. 400; Abdülʻâl Sâlim Mekrem, el-Medresetü'n-naḥviyye, Küveyt 1410/1990, s. 47-52; a.mlf., "İbn Berrî el-Mıṣrî", ME, XL/5 (1968), s. 376-381; Ahmed Muhtar Ömer, "Kitâbü't-Tenbîh ...", MMMA, XXVI/1 (1982), s. 395-405; M. Ben. Cheneb, "Ibn Barrī", EI (Fr.), II, 390; H. Fleisch, "Ibn Barrī", EI² (Fr.), III, 755-756.

İsmail Durmuş

İBN BESSÂM el-BAĞDÂDÎ

(ابن بسّام البغداديّ)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Nasr b. Mansûr b. Bessâm el-Bağdâdî (ö. 302/914 [?])

Siyasî hicivleriyle tanınan şair ve edip.

230 (845) yılı civarında Bağdat'ta dünyaya geldi. Bağdat ile Vâsıt arasında Nehrevan yakınında bir köy olan Abertâ'da doğduğu da rivayet edilir. Zengin, kültürlü ve tanınmış bir aileye mensuptur. Aileye adını veren üçüncü kuşaktan dedesi Bessâm'a nisbetle Bessâmî nisbesi veya İbn Bessâm lakabıyla tanınır. Ayrıca Bağdat'ta doğup büyüdüğü ve orada yaşadığı için Bağdâdî nisbesiyle de anılır.

İbn Bessâm'ın babasının dedesi Mansûr ile kardeşi Hasan, Hârûnürreşîd devrinin itibarlı kimselerindendi (Cehşiyârî, s. 264-265). Halife Me'mûn'un nedimlerinden olan (Zemahşerî, II, 440) dedesi Nasr, Mu'tasım-Billâh döneminde Dîvânü'l-hâtem, Dîvânü'n-nafakāt ve Dîvânü'l-ezimme'de görev yapmış başarılı ve nüfuzlu bir kâtipti (Yâkūt, XIV, 140). Babası Muhammed de zengin ve itibarlı bir kimse idi. İbnü'r-Rûmî, hakkında yazdığı mersiyede onu fazilet sahibi, cömert ve dindar bir kimse olduğunu söyleyerek över (Şerîşî, III, 226; Dîvân, s. 1961-1964), Buhtürî ise bir şiirinde ondan cimri bir kimse olarak söz eder. Annesi Ümâme (Ümeyme), Şiî Hamdûnî ailesinden fazilet sahibi bir kadındır. Anne tarafından dedesi Hamdûn b. İsmâil ile oğulları Ahmed ve Muhammed, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh, Mütevekkil-Alellah, Mu'tazıd-Billâh gibi bazı Abbâsî halifelerine nedimlik yapmış itibarlı kimselerdi.

Eserlerinden, Arap dili ve edebiyatı ile şiir ve ahbâra dair geniş bir kültüre sahip olduğu anlaşılan İbn Bessâm'ın öğrenim hayatı ve hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklarda, babası tarafından özel olarak tutulan Fazl b. Muhammed el-Yezîdî'den diğer kardeşleriyle birlikte edebiyat ve şiir sanatı üzerine ders aldığı kaydedilmektedir. Ayrıca Aḫbâru

ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa adlı eserinde Muhammed b. Habîb, Zübeyr b. Bekkâr, İbn Şebbe gibi ahbâr, ensâb âlimleri ve şiir râvileriyle Mâlikî fakihi ve muhaddis Hammâd b. İshak'tan rivayette bulunması (Yâkūt, XIV, 141) bu âlimlerden istifade ettiğini göstermektedir. Anne tarafından dedesi Hamdûn ile dayısı

Ahmed'in de onun üzerinde etkisi olmuştur. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, İbn Bessâm'ın dedesinden yaptığı Me'mûn, Vâsiḳ-Billâh ve bazı halifelerle ilgili mûsikiye dair bazı nakillere (ahbâr) yer vermiştir (el-Eġānî, VIII, 366; IX, 297; X, 120; XIX, 245). Yâkūt el-Hamevî de Mütevekkil-Alellah ile oğulları Mu'tez-Billâh ve Müntasır-Billâh'a, şair Hüseyin b. Dahhâk'a ve bazı şiirlerine dair İbn Bessâm'ın dayısından yaptığı nakilleri kaydetmektedir (el-Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 13-14). Onun Aḫbâru ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa adlı eserinde de dayısından bazı nakiller yaptığı görülmektedir (a.g.e., XIV, 141). İbn Bessâm'dan Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin dayısı, Ebû Bekir es-Sûlî, Zencî el-Kâtib, Ebû Sehl b. Ziyâd ve diğer bazıları çeşitli haberler rivayet etmiştir.

Gençlik yıllarını özellikle Şiî Hamdûnî ailesi gençleriyle birlikte içki ve eğlence meclislerinde geçiren İbn Bessâm (a.g.e., XIV, 149-150; Ebû İshak el-Husrî, s. 689; Râgıb el-İsfahânî, II, 676; İbn Hallikân, III, 364), muhtemelen bu sebeple babasından ümit ettiği maddî yardımı alamadığı gibi devlet ricâlinden de beklediği ilgiyi göremedi. Bu durum onun hiciv türü şiire yönelmesine sebep oldu. Şiirlerinde başta babası ve aile fertleri olmak üzere zamanın halife, vezir ve emîrleriyle diğer devlet adamlarına ağır yergiler yönelten İbn Bessâm'ın geçimsiz bir tabiata ve isyankâr bir ruha sahip olmasını, Abbâsî yönetimine karşı isyan halinde bulunan Şîa'ya sempati duymasına ve Şiî Hamdûnîler içinde yetişmesine bağlayanlar da vardır (Şevkī Dayf, IV, 439). Ayrıca bu tavrının altında, her şeye karşı çıkarak meşhur olma ve varlığını kanıtlama hırsı ile hiciv dışındaki şiirlerinde zamanın büyük şairleriyle boy ölçüşememe hissi gibi psikolojik sebepler bulunduğu da ileri sürülmüştür. İbn Bessâm'ın yergilerinden bıkan Halife Mu'tazıd-Billâh, veziri Kāsım b. Ubeydullah'a dilinin ihsanlarla kesilmesini emretmiş, bunun üzerine Kınnesrîn ve Avâsım (bir rivayete göre Saymere) bölgesi berîd hizmetine tayin edilmiştir. İbn Bessâm'ın elli yaşına doğru getirildiği bu göreve İbnü'l-Furât'ın ilk vezirlik yıllarına (909-912) kadar devam ettiği anlaşılmaktadır (Mes'ûdî, IV, 213; Yâkūt, XIV,

152; İbn Hallikân, III, 364).

İbn Bessâm'ın 306 (918), hatta 315 (927) yılında hayatta olduğuna dair rivayetler de bulunmakla birlikte (Mes'ûdî, IV, 206; Yâkūt, V, 319) onun 302'de (914) Bağdat'ta vefat ettiği şeklindeki rivayet daha kuvvetli görünmektedir (Merzübânî, s. 154; Hatîb, XII, 63; İbn Hallikân, III, 363). Ayrıca 301 (913) veya 303 (915) yılında öldüğü de kaydedilmektedir (Mes'ûdî, IV, 206; İbn Hallikân, III, 363).

Başta babası olmak üzere onunla arasının açılmasına sebep olduğu anlaşılan, ağır bir dille hicvettiği üvey annesi, büyük kardeşi Ca'fer (es-Selc), amcası Ca'fer ile oğlu Muhammed b. Ca'fer aile fertleri içinde yergilerine hedef olmuş kimselerdir (Mes'ûdî, IV, 211; Hatîb, IV, 313; Zemahşerî, I, 145). Şiirlerinde özellikle vezirleri hicveden İbn Bessâm birçok liyakatsiz kimsenin rüşvetle vezir yapıldığını, bunların zulmettiklerini, rüşvetsiz iş yapmadıklarını, bazılarının cinsî sapık olduğunu, devlet hazinesinden çaldıkları servetlerle inşa ettikleri saray ve kâşanelerde sefahat ve eğlenceye daldıklarını anlatmıştır. Abbas b. Hasan, Ali b. Îsâ b. Dâvûd, Ubeydullah b. Süleyman ve oğlu Kāsım, İbnü'l-Furât, Ahmed b. Furât, İsmâil b. Bülbül, Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh ve İbn Mukle yergilerine konu olmuş vezirlerdir. Mütevekkil-Alellah, Mu'tazıd-Billâh, Mu'temid-Alellah, Muvaffak-Billâh, İshak b. İmrân ve bazı halife, emîr ve valilerle İbnü'l-Mu'tez, Cahza el-Bermekî, Niftaveyh, Esed b. Cehver, İbnü'l-Merzübân el-Muhavvelî ve bazı şair, edip ve yazarlar yerdikleri ünlüler arasında yer alır.

İbn Bessâm hicivlerinde kinaye ve telmihlerin arkasına gizlenmemiş, yerdiklerinin isimlerini vermekten de çekinmemiştir. Sadece bir gün halifelik yaptıktan sonra öldürülen Abdullah İbnü'l-Mu'tez hakkında herkesin söz söylemekten çekindiği bir zamanda mersiye kaleme alması onun cesur bir kimse olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte devlet adamları hakkında yazdığı bazı şiirlerini kimliğini gizlemek için Buhtürî, İbnü'r-Rûmî, Cahza el-Bermekî, Küşâcim, Dîkülcin ve diğer bazı şairlere nisbet ettiği de kaydedilmektedir (Yâkūt, XIV, 140). Bu durum bazı şiirlerinin bu şairlerinkiyle karışmasına yol açmıştır.

Halife Mu'tazıd-Billâh'ın 60.000 dinara yaptırdığı sarayını şairin bununla

ilgili hicviyesini duyunca yıktırması (Mes‘ûdî, IV, 207-208) şiirlerinin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Kısa hicivlerinde tabiiliğin hâkim olması, genelde fasih ve beliğ olmakla birlikte yer yer halk tabirlerine yer vermesi, bunları iktibas, tazmin ve telmihlerle süslemesi şiirlerinin etki alanının genişlemesine sebep olmuştur. İbn Bessâm’ın hicviyelerinin yanı sıra Cahza el-Bermekî, İbnü’l-Mu‘tez ve İbnü’ş-Şıhhîr es-Sayrafî ile atışmaları (münâkazât), gençliğinde yazdığı gazel ve hamriyyâtı, bazı tarihî hadiselere dair şiirleri, şikâyetnâme türü manzumeleri, Vezir İbn Mukle ve İbnü’l-Furât (Ali ve Ahmed) hakkında abartısız övgüleri, hayat tecrübelerini dile getirdiği âdâb, zühd ve hikemiyyâta dair bazı parçaları da mevcuttur.

İbnü’n-Nedîm şairin 100 yapraklık (4000 beyit) bir divanı olduğunu kaydeder. Ancak edebiyat, tarih ve biyografi kitaplarında yer alan, çoğu kısa yergi parçalarından (mukattaât) ibaret şiirlerinin toplamı 450 beyit kadardır. Ehl-i beyt hakkındaki manzumeleri günümüze ulaşmamıştır.

İbn Bessâm’ın şuarâ ahbârına dair Aḫbâru ʿÖmer b. Ebî Rebîʿa, Aḫbârü’l-Aḥvaṣ, Münâḳażâtü’ş-şuʿarâ ͗, Kitâbü’z-Zenciyyîn, Dîvânü’r-resâ ͗il, Aḫbâru İsḥâḳ b. İbrâhîm en-Nedîm (el-Mevṣılî) adlı eserleri zamanımıza ulaşmamıştır. Son eserden el-Eġānî’de (VI, 169-170; XIV, 211-213) ismi belirtilmeden iki anekdot nakledilmiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 220; Yâkūt, XIV, 141; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 25). Kâtib Çelebi, İbn Bessâm eş-Şenterînî’nin eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli’l-Cezîre adlı eserini İbn Bessâm el-Bağdâdî’ye nisbet etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 825).

BİBLİYOGRAFYA

Cehşiyârî, el-Vüzerâ ͗ ve’l-küttâb, Kahire 1357/1938, s. 77, 86, 264-265; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdühamîd), IV, 206-213; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâ ͗ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 154; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 220, 244; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-meʿânî (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1352/1933, II, 234; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâ ͗ir (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1964, III,

111; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Zeki Mübârek), Kahire 1372/1953, s. 689-690; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 313; XII, 63; Râgıb el-İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ, Beyrut 1961, II, 244, 392, 655, 676, 712; IV, 371, 663; Zemahşerî, Rebîʿu'l-ebrâr (nşr. Selîm en-Nuaymî), Beyrut, ts., I, 145; II, 440, 462; III, 675; Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1372/1952, I, 198; III, 226; IV, 153; İbnü'r-Rûmî, Dîvân (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1393/1963, s. 1961-1964; Yâkūt, el-Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 143; V, 319; X, 13-14; XIV, 139-152; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VI, 169-170; VIII, 366; IX, 297; X, 120; XIV, 211-213; XVIII, 329; XIX, 245; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, III, 102; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 92; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 238-239; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 363-366; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 25, 28, 825; Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, Şuʿarâʾü ʿAbbâsiyyûn, Beyrut 1407/1987, II, 321-516; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, IV, 439-442; J. Bencheikh, "Un outrageur politique...", Arabica, XX/3, Leiden 1973, s. 261-291; Müzhir es-Sûdânî, "İbn Bessâm: ḥayâtühû ve şiʿruh", el-Mevrid, XV/2, Bağdad 1986, s. 103-142; Ch. Pellat, "Ibn Bessām", EI² (Fr.), III, 757; Seyyid Muhammed Seyyidî, "İbn Bessâm", DMBİ, III, 108-110; Nâzım Reşîd, "İbn Bessâm el-Baġdâdî", Mevsûʿatü'l-ḥaḍârati'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 171-172.

İsmail Durmuş

İBN BESSÂM eş-ŞENTERÎNÎ

(ابن بسّام الشنترينيّ)

Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147)

Endülüslü edebiyat tarihçisi.

Endülüs'ün batısında bulunan Batalyevs (Badajoz) civarındaki Şenterîn'de (Santarem) doğdu ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirdi. Bazı edebiyat tarihçileri Şentemeriye ile (Santa Maria) Şenterîn'i birbirine karıştırdıkları için İbn Bessâm'ı Şentemeriyeli olarak göstermişlerdir.

İbn Bessâm'ın doğduğu yıllarda Endülüs'ün batı taraflarına Eftasîler hâkimdi. İlme ve âlimlere büyük değer veren Eftasî Emîri Muhammed el-Muzaffer ile oğlu Ömer el-Mütevekkil dönemlerinde ilmî açıdan oldukça zengin bir ortamda yetişen İbn Bessâm küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberledi. Yirmi yaşlarında İşbîliye'ye (Sevilla) giderek matematik, tarih ve edebiyat öğrenimi gördü. Üstün zekâsı ve gayretiyle kendini gösteren İbn Bessâm, bu sırada Şenterîn'i ziyaret eden Eftasî Veziri İbn Abdûn el-Fihrî ile tanıştı. Vezir ona büyük değer vererek kendisiyle sohbette bulundu. Bu yıllarda dönemin meşhur şairleri İbn Hafâce ile Yahyâ b. Atıyye ez-Zukāk gibi şahsiyetlerin meclislerine katıldı. Onlarla ilmî ve edebî tartışmalar yaptı. Bu durum, onun İşbîliye'ye gittiğinde belli bir ilmî olgunluğa erişmiş olduğunu göstermektedir.

Daha sonra Şenterîn'den Üşbûne'ye (Lizbon) giden İbn Bessâm'ın burada ne kadar kaldığı bilinmemektedir. İbn Bessâm Liyûn (Leon), Üşbûne ve Şenterîn'in Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından işgal edildiği 486 (1093) yılında bölgeyi terkederek İşbîliye'ye gitti. Ancak buradaki hayatı da sıkıntılar içinde geçti ve 494'te (1101) Kurtuba'ya (Cordoba) yerleşti. 502'ye (1109) kadar bu şehirde kaldıktan sonra İşbîliye'ye döndü. Tercümeler yaparak ve ileri gelenlere methiyeler yazarak durumunu düzeltmeye çalıştı. Bu dönemde giderek şöhreti artan İbn Bessâm vezirlerle dostluk kurdu. Hayatının en verimli yıllarını İşbîliye'de geçirdiği için bazı

edebiyat tarihçileri onun İşbîliyeli olduğunu yazmıştır (M. Rıdvân ed-Dâye, s. 371-372). Son zamanlarını Murâbıtlar döneminde geçiren İbn Bessâm bu devletin yıkıldığı 542 (1147) yılında İşbîliye'de vefat etti.

İbn Bessâm Endülüs'te yetişen en büyük edebiyat eleştirmenlerindendir. ez-Ẕaḫîre adlı eserinde yer alan manzum ve mensur metinler üstün bir edebî zevke sahip olduğunu göstermektedir. Yapıcı ve yol gösterici bir eleştirmen olmaya dikkat eden İbn Bessâm şairlere onur kırıcı hiciv söylememelerini tavsiye etmiştir. Kendisinin de hiciv şiirleri yazdığı kaydedilmekteyse de bunlar zamanımıza ulaşmamıştır. Çağdaşlarından Feth b. Hâkān el-Kaysî Ḳalâʿidü'l-ʿiḳyân adlı biyografik eserinde sevdiklerini övmek, sevmediklerini yermek suretiyle taraflı bir tutum sergilerken ez-Ẕaḫîre'sinde tarafsızlığını koruyan İbn Bessâm ciddi ve titiz bir ilim adamı olarak tanınmıştır.

Eserleri. İbn Bessâm'ın günümüze ulaşan tek eseri ez-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre adını taşımaktadır. V. (XI.) yüzyıl Endülüs edebiyatına dair ansiklopedik bir eser olan ez-Ẕaḫîre edebî ve tarihî açıdan önemli bir kaynaktır. Özellikle mülûkü't-tavâif dönemindeki (1031-1090) edebî faaliyetler hakkında bilgi vermesi, ayrıca Ebû Mervân İbn Hayyân'ın (ö. 469/1076) altmış defter hacminde olduğu kaydedilen, zamanımıza intikal etmemiş el-Metîn adlı tarih kitabındaki birçok bilgiyi ihtiva etmesi eserin önemini arttırmaktadır. Müellif el-Metîn'den yaptığı nakillerde karmaşık meseleleri almadığı gibi uzun olanları da özetlemiş, fakat râvi isimlerini zikretmeyişi yaptığı nakillerin tarihî vesika olma değerini azaltmıştır. Öte yandan İbn Hazm'ın Naḳṭü'l-ʿarûs adlı tarihinden ve İbn Kuteybe'den de bazı nakillerde bulunmuştur. Kendi dönemiyle mülûkü't-tavâifin son ve Murâbıtlar'ın ilk devirlerinde yaşayan şair, edip ve siyaset adamlarının biyografileriyle şiir ve nesirlerinden örneklere yer vermiş, bir ölçüde onların edebî kişiliklerinin kritiğini yapmıştır.

İbn Bessâm eserini, tesiri altında kaldığı Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin Yetîmetü'd-dehr'inde yaptığı gibi dört ana bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm Kurtuba ve civarında yaşayan otuz dört şair, edip, siyaset adamı ve tarihçiye tahsis edilmiştir. Bu bölüm, Levi-Provençal'in elinde bulunan nüshaya dayanılarak iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1939, 1942). İkinci bölüm Batı Endülüs, İşbîliye ve civarında yaşayan kırk altı kişinin

biyografisine, üçüncü bölüm Doğu Endülüs'e, dördüncü bölüm ise Doğu İslâm ülkelerinden Endülüs'e gelen otuz iki edip ve şairin hayatına ve eserlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu son bölümün I. cildi Levi-Provençal nüshası esas alınarak neşredilmiş (Kahire 1945), eserin tamamı ise İhsan Abbas tarafından sekiz cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1975-1979). Muhammed Rıdvân ed-Dâye, eẕ-Ẕaḫîre'den yaptığı seçmeleri Mine'ẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1978). Eser, Es'ad b. Memmâtî tarafından Leṭâʾifü'ẕ-Ẕaḫîre ve ṭarâʾifü'l-Cezîre adıyla kısaltılmıştır. Kâtib Çelebi eẕ-Ẕaḫîre'nin müellifi olarak Ebü'l-Hasan İbn Bessâm el-Bağdâdî'yi (ö. 302/914) göstermiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 825), eserin 1939'da yayımlanan birinci bölümü de bu şahsa nisbet edilmiştir.

Müellifin eẕ-Ẕaḫîre'de aynı tarzda kaleme aldığını söylediği el-İʿtimâd ʿalâ mâ ṣaḥḥa min şiʿri'l-Muʿtemid (b. ʿAbbâd), el-İklîlü'l-müştemil ʿalâ şiʿri ʿAbdi'l-Celîl (b. Vehbûn), Silkü'l-cevâhir min tersîli İbni'ṭ-Ṭâhir (Muḥammed b. Aḥmed b. İsḥâḳ) ve Nuḫbetü'l-İḫtiyâr min eşʿâri Ẕi'l-vizâreteyn İbn ʿAmmâr adlı eserleri günümüze ulaşmamıştır.

İbn Bessâm'ın hayatı ve eẕ-Ẕaḫîre'siyle ilgili olarak yayımlanmış çeşitli makalelerin yanında Hüseyin Yûsuf H. Haryûş, İbn Bessâm ve Kitâbühü'ẕ-Ẕaḫîre (Amman 1984), Ali b. Muhammed de İbn Bessâm el-Endelüsî ve Kitâbü'ẕ-Ẕaḫîre (Cezâir 1989) adıyla müstakil eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, I, 5-10; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 275; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 825; Brockelmann, GAL, I, 414; Suppl., I, 579; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 43-44; M. Abdullah İnân, ʿAṣru'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1384/1964, s. 448-449; M. Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu'n-naḳdi'l-ʿArabî fi'l-Endelüs, Beyrut 1981, s. 371-390; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 266; Maʿa'l-mektebe, s.163-164; Emîn Tevfîk et-Tîbî, Dirâsât ve buḥûs̱ fî târîḫi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Trablus 1984, s. 248-259; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât fî meṣâdiri'l-edeb,

Kahire 1986, s. 318-361; a.mlf., “İbn Bessâm”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 84, Rabat 1966, s. 79-116; Müncid Mustafa Behcet, el-İtticâhâtü’l-İslâmiyye fi’ş-şiʿri’l-Endelüsî, Beyrut 1986, s. 428-438; a.mlf., “Naḳdü’n-naṣṣi’ş-şiʿrî beyne İbn Ḥazm ve İbn Bessâm”, Mecelletü’d-dirâsâti’l-Endelüsiyye, sy. 5, Tunus 1990, s. 5-36; Mustafa ez-Zebbâh, Fünûnü’n-nes̱ri’l-edebiyyi’l-Endelüsî fî ẓılli’l-Murâbıṭîn, Beyrut 1987, s. 325-356; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 183-184; IC, XlV/4 (1940), s. 381-382; Muhammed Kürd Ali, “ez̠-Z̠aḫîre li’bn Bessâm”, MMİADm., XVI/1-2 (1941), s. 40-45; Hâzim Abdullah Hıdr, “İbn Bessâm ve kitâbühü’z̠-Z̠aḫîre”, Âdâbü’r-râfideyn, V, Musul 1974, s. 91-124; Khalid Lafta Baker, “Ibn Bassam as a Stylist”, JAL, XXII/2 (1991), s. 108-126; Ch. Pellat, “Ibn Bassām”, EI² (İng.), III, 734; Âzertâş Âzernûş - Mihrân Erzende, “İbn Bessâm”, DMBİ, III, 110-112.

Hüseyin Yazıcı

İBN BEŞKÜVÂL

(ابن بشكوال)

Ebü'l-Kāsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ b. Beşküvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 578/1183)

Endülüslü tarihçi, fakih ve muhaddis.

3 Zilhicce 494'te (29 Eylül 1101) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Ailesi aslen Belensiye (Valencia) civarındaki Şüriyyûn (Sorrion) şehrindendir. Endülüs'te Mâlikî mezhebinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan babası Abdülmelik aynı zamanda devrinin hadis ve kıraat âlimlerindendi. İbn Beşküvâl ilk tahsiline Kurtuba'da babasının yanında başladı. Daha sonra İşbîliye'ye (Sevilla) gidip Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den fıkıh dersleri aldı; ardından ona bağlı bazı bölgelerde kadı nâibi olarak görev yaptı.

İbn Beşküvâl'in hocaları arasında Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den başka Ebû Muhammed İbn Attâb, Ebû Bahr İbnü'l-Esedî, İbn Mugīs, İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed, Ebû Bekir İbn Atıyye, Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebü'l-Kāsım İbn Bakī, Ebû Muzaffer eş-Şeybânî ve Ebû Muhammed İbn Yerbû' eş-Şenterînî sayılabilir. Endülüs'ün dışına çıkmayan İbn Beşküvâl ayrıca Ebû Ali es-Sadefî, Ebü'l-Kāsım İbn Manzûr, Ebü'l-Hasan İbn Vâcib ve Hibetullah b. Ahmed eş-Şiblî gibi devrin önde gelen âlimlerinden bazı eserlerin icâzetini almıştır. Öğrencilerinin en ünlüleri İbn Hayr el-İşbîlî, Ebü'l-Kāsım el-Kantarî, Ebü'l-Hasan ed-Dahhâk, Muhammed b. Abdullah es-Saffâr, İbn Ât, Mûsâ b. Abdurrahman el-Gırnâtî ve Ebü'l-Hattâb İbn Dihye el-Kelbî'dir.

Kurtubalı büyük hadis âlimlerinin sonuncusu sayılan İbn Beşküvâl hadis yanında Mâlikî fıkhına ve tarihe (özellikle Endülüs tarihi) vukufuyla tanınmıştır. Başta babası olmak üzere pek çok kişiden rivayette bulunmuş, devrindeki ve daha sonraki âlimlerce çok fazla nakil yapması sebebiyle eleştirilmiştir. Ancak buna rağmen daha çok Endülüslü ve Mağribli muhaddislerce sika sayılmıştır. 8 Ramazan 578'de (5 Ocak 1183)

Kurtuba'da ölen İbn Beşküvâl'in, hocalarından çok sayıda eserin icâzetini aldığı ve İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına dair yaklaşık elli eser yazdığı rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'ṣ-Ṣıla fî târîḫi eʾimmeti'l-Endelüs. Müellifin en önemli çalışmasıdır. Endülüs tarihçilerinden İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs'üne zeyil olarak kaleme alınan kitapta başta hadis ve fıkıh olmak üzere Endülüs'te çeşitli ilim dallarında tanınmış 1541 kişinin biyografisi yer almakta ve bu kişilerin hayatları anlatılırken sırasıyla isimleri, doğup büyüdükleri şehirler, lakapları, künyeleri, hocaları, öğrencileri, hadisçi iseler rivayette bulundukları kişiler ve kendilerinden hadis rivayet edenler, gittikleri şehirler, doğum ve ölüm yerleriyle tarihleri verilmektedir. Alfabetik sıra esas alınarak yazılan eser Endülüs'ün siyasal, kültürel ve sosyal tarihi açısından baş vurulması gereken bir kaynaktır; ayrıca Kurtuba'nın coğrafyası ve topografik yapısı açısından da önem taşır. İbn Beşküvâl çalışmasını 3 Cemâziyelevvel 534'te (26 Aralık 1139) tamamlamış, ancak daha sonraki yıllarda gözden geçirerek bazı ilâveler yapmıştır. Onun istifade ettiği kaynaklar arasında Ebû İshak İbn Şinzîr el-Ümevî'nin Kitâbü'r-Rivâyât, Ebû Ömer Ahmed b. Afîf el-Kurtubî'nin Aḫbâru ḳuḍât ve fuḳahâʾ bi-Ḳurṭuba, Abdullah b. İsmâil b. Muhammed'in Şüyûḫu İbn Ḫazrec ve Ebû Caʻfer Ahmed b. Abdurrahman el-Ensârî'nin Târîḫu Fuḳahâʾi Ṭuleytula adlı eserleri başta gelir (diğer eserler için bk. Nâtık Sâlih Matlûb, XV/39, s. 143 vd.). Kitâbü'ṣ-Ṣıla ilk defa İspanyol şarkiyatçısı Francisco Codera y Zaidin tarafından iki cilt (Madrid 1882-1883), daha sonra İzzet el-Attâr el-Hüseynî (Kahire 1374/1955) ve İbrâhim el-Ebyârî (Kahire-Beyrut 1410/1989) tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir. Kitaba yazılan bazı zeyiller ise şunlardır: İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260), Kitâbü't-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla, İbn Abdülmelik el-Merrâküşî (ö. 703/1303), eẕ-Ẕeyl ve't-Tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî (ö. 708/1308), Ṣılatü'ṣ-Ṣıla. 2. Kitâbü Ġavâmiżi'l-esmâʾi'l-mübheme el-vâḳıʿa fî mütûni'l-eḥâdîs̱i'l-müsnede. Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Esmâʾü'l-mübheme fi'l-enbâʾi'l-muḥkeme'sine benzeyen eser, hadis metinlerinde ismi belirtilmemiş veya meşhur olmayan bir künye yahut lakapla anılmış kişilerin tesbitini konu almaktadır. Kitapta bu tür 324 müphem nokta tesbit edilmiştir ve bunlardan 120 kadarı Hatîb'inkilerle aynıdır. Mahmûd Magrâvî'nin iki cilt (Mekke 1406) ve İzzeddin Ali es-Seyyid ile Muhammed Kemâleddin İzzeddin'in yine iki cilt

(13 cüz) halinde (Beyrut 1407/1987) neşrettikleri eser ayrıca 1415'te (1994) Cidde'de basılmıştır. Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı (Feyzullah Efendi, nr. 496) Sıbt İbnü'l-A'cemî tarafından yapılmış bir de ihtisarı mevcuttur. 3. Kitâbü'l-Müsteġīs̱în billâhi teʿâlâ ʿinde'l-mühimmât ve'l-ḥâcât. Savaş durumunda ve kıtlık, kuraklık gibi tabii afetler karşısında Allah'tan nasıl yardım isteneceğine dair, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki din büyüklerinin başlarından geçen olaylar anlatılmış ve bu hususta yaptıkları dualar açıklanmıştır. 154 ayrı rivayeti ihtiva eden eser, Manuela Marin tarafından yazarın hayatı ve çalışması hakkında kaleme alınmış İspanyolca bir mukaddimeyle birlikte (Madrid 1991), daha sonra da Guneym b. Abbas b. Guneym tarafından (Kahire 1414/1994) yayımlanmıştır. 4. ez̠-Z̠eyl ʿalâ cüzʾi Baḳī b. Maḫled fi'l-ḥavżi ve'l-kevs̱er. Bakī b. Mahled'in kırk dört rivayetten oluşan risâlesine yazdığı otuz değişik rivayeti içeren zeyildir. Eser Abdülkādir b. Muhammed Atâ Sûfî tarafından Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-ḥavżi ve'l-kevs̱er adlı çalışma içerisinde (s. 109-126) yayımlanmıştır (Medine 1413). 5. Aḫbâru İbn Vehb. İbn Vehb'in naklettiği rivayetlere dair bu risâle de Marin tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Al-Qantara, X, Madrid 1989, s. 385-403). 6. Kitâbü'l-Fevâʾidi'l-münteḫabe ve'l-ḥikâyâti'l-müstaġrebe. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları olan eser (GAL Suppl., I, 580) esas itibariyle hadis rivayeti ve muhaddisler, ikinci derecede de zâhidler ve fakihler hakkında bilgi verir; ayrıca Endülüs, Mağrib ve Maşrık'ın ünlü simalarından bahseder.

İbn Beşküvâl'in kaynaklarda adları geçen bazı eserleri de şunlardır: Muʿcem, Aḫbâru İsmâʿîl el-Ḳāḍî, Aḫbârü'l-Aʿmeş, Aḫbâru İbni'l-Mübârek, Aḫbâru İbn ʿUyeyne, Aḫbâru ḳuḍâti Ḳurṭuba, Aḫbârü'l-Muḥâsibî, et-Tenbîh ve't-taʿyîn li-men deḫale'l-Endelüs mine't-tâbiʿîn, Zühhâdü'l-Endelüs ve eʾimmetühâ, Ẕikru men rave'l-Muvaṭṭaʾ ʿan Mâlik, Ṭuruḳu ḥadîs̱i men kez̠ebe ʿaleyye, Ṭuruḳu ḥadîs̱i'l-miġfer, el-Ḳurbetü ilallāh bi'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebî, Müselselât (Kitâbü'ṣ-Ṣıla, neşredenin girişi, s. 11-13; Nâtık Sâlih Matlûb, XV/39, s. 140).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, Kahire 1966, bk. Önsöz; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, neşredenin girişi, s. 7-19; a.mlf., Kitâbü'l-Müsteġīs̱în (nşr. Manuela Marin), Madrid 1991, neşredenin girişi, s. 15-27; a.mlf., Kitâbü Ġavâmiżi'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, neşredenlerin girişi, I, 25-38; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, s. 54-58; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 13-14; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 116-118; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1339-1341, 1484-1485; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 139-143; Brockelmann, GAL, I, 415; Suppl., I, 580; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 105-106; Chejne, Muslim Spain, s. 280-281; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 311; Francisco Coderay Zaidin, "Contenido de las cien primeras paginas defla Assila de Aben Pascual", Boletin de la Real Academia de la historia, sy. 2, Madrid 1882, s. 164-168; a.mlf., "Segundo cuaderno de la Assilah de Aben Pascual", a.e., sy. 2 (1882), s. 215-217; Hüseyin Mûnis, "el-Coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyûn fi'l-Endelüs", Mecelletü Maʿhedi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, XI-XII, Madrid 1963-64, s. 7-20; M. Meouak, "Un manuscrit inédit d'Ibn Baškuwāl: Le Kitāb al-Fawāʾid al-Muntahaba wa'l-Ḥikāyāt al-Mustaġraba", Arabica, XXXV/3, Leiden 1988, s. 388-395; Nâtık Sâlih Matlûb, "Kitâbü'ṣ-Ṣıla li'bn Beşküvâl", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XV/39, Bağdad 1409/1989, s. 137-160; M. Ben Cheneb, "İbn Başküvâl", İA, V/2, s. 707; a.mlf. - [A. Huici Miranda], "Ibn Bas̲h̲kuwāl", EI² (İng.), III, 733-734.

Nadir Özkuyumcu

İBN BEŞŞÂR el-ABDÎ

(bk. BÜNDÂR, Muhammed b. Beşşâr).

İBN BEZÎZE

(ابن بزيزة)

Ebû Fâris (Ebû Muhammed) Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî (ö. 673/1274)

Mâlikî âlimi.

Tercih edilen görüşe göre 14 Muharrem 606'da (19 Temmuz 1209) Tunus'ta dünyaya geldi. Doğum tarihi 616 (1219) olarak da kaydedilir. Öğrenimini doğduğu yerde yaptı. Hocaları arasında, hepsi de VI. (XII.) yüzyılda Mâlikîler'in büyük müctehidlerinden Muhammed b. Ali el-Mâzirî'nin tesirinde kalan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülcebbâr er-Ruaynî es-Sûsî, Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Ali el-Bürcînî, Kadı Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Berrâ ve Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Harrâlî gibi şahsiyetler yer alır. Öğrenimini tamamladıktan sonra Mâlikîler'in Tunus'taki önemli âlimlerinden biri oldu. Gençlik dönemini Hafsî Emîri Ebû Zekeriyyâ, olgunluk ve yaşlılık dönemini oğlu Müstansır zamanında geçirdi. Kelâm, fıkıh, tefsir ve Arap diline ait eserler telif ettiği gibi pek çok öğrenci yetiştirdi. İfrîkıye Kadısı İbn Zeytûn onun meşhur öğrencilerinden biridir. İbn Bezîze'nin ölümüyle ilgili olarak kaynaklarda farklı tarihler kaydedilir. 4 Rebîülevvel 662'de (5 Ocak 1264) veya 663 (1265) yılında öldüğüne dair rivayetleri isabetli bulmayan Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'ye göre 673 (1274) yılında Tunus'ta vefat etti (Neylü'l-ibtihâc, s. 268).

Eserleri. 1. el-İsʿâd fî şerḥi'l-İrşâd (el-İsʿâd fî taḥrîri maḳāṣıdi'l-İrşâd, el-İsʿâd ʿale'l-İrşâd). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye ait eserin şerhidir (Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 604, 20073). 2. Ġāyetü'l-emel fî şerḥi'l-Cümel. Zeccâcî'nin el-Cümel fi'n-naḥv adlı eserine yapılmış bir şerhtir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1484).

İbn Bezîze'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: 1. Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-burhâniyye. Ebû Amr Osman b. Abdullah'a ait eser üzerine yapılmış bir şerhtir. 2. Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ. 3. el-Menḳūl min

muʿcizâti'r-Resûl. 4. et-Tenbîh ʿalâ mevâżıʿa min Minhâci'l-edille. Büyük bir ihtimalle İbn Rüşd'e ait el-Keşf ʿan menâhici'l-edille adlı kitapta hatalı bulduğu görüşleri eleştirdiği bir eserdir. 5. el-Beyân ve't-taḥṣîl el-muṭliʿ ʿalâ ʿulûmi't-Tenzîl (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm). Eserde İbn Atıyye el-Endelüsî ile Zemahşerî'nin tefsirlerinden geniş çapta nakiller yapılmış ve her iki müellifin yöntemi birleştirilmiştir. 6. Minhâcü'l-ʿavârif ilâ rûḥi'l-maʿârif. Müellif tarafından Îżâḥu's-sebîl ilâ menâhici't-teʾvîl adıyla ihtisar edilen eserde te'vil yöntemleri üzerinde durulur. 7. el-Envâr fî fażli'l-Ḳurʾân ve'd-duʿâʾ ve'l-istiġfâr. 8. Şerḥu't-Telḳīn. Kadı Abdülvehhâb b. Ali el-Bağdâdî'ye ait eserin şerhidir. 9. Şerḥu'l-Aḥkâmi'l-kübrâ. İbnü'l-Harrât'ın hadislerden çıkarılan hükümlere dair el-Aḥkâmü'l-kübrâ'sına yapılmış bir şerhtir. 10. Şerḥu'l-Aḥkâmi'ṣ-ṣuġrâ. Yine İbnü'l-Harrât'ın hadislerden çıkarılan hükümlere dair eserinin şerhidir. 11. Şerḥu'l-Mufaṣṣal. Zemahşerî'nin nahve dair eserine yapılmış bir şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-Müştebih, I, 70; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 268; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 19; II, 1158; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 190; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 581; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 232-233; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, s. 127-129; Cemâl b. Hammâde, "el-ʿÂlimü'l-uṣûlî ʿAbdü'l-ʿazîz b. İbrâhim b. Bezîze et-Tûnisî", ʿÂlemü'l-kütüb, III/3, Riyad 1982, s. 363-368; IV/ 2 (1983), s. 221-230.

Mustafa Öz

İBN BEZZÂZ

(ابن بزّاز)

Tevekkülî b. İsmâîl b. Hâc Muhammed el-Erdebîlî (ö. 759/1358’den sonra)

Safeviyye tarikatının kurucusu Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin menâkıbına dair Safvetü’s-safâ. Adlı eserin müellifi.

Nisbesinden Safeviyye tarikatının merkezi Erdebil şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen burada doğup büyüdü. Babasının kumaş tüccarı (bezzâz), kendisinin ise Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin (ö. 735/1334) oğlu ve halifesi Şeyh Sadreddîn-i Erdebîlî’nin (ö. 794/1392) müridi olması dışında ailesi ve hayatı hakkında bilgi yoktur.

İbn Bezzâz, Şeyh Sadreddin’in babası ve mürşidi Safiyyüddîn-i Erdebîlî hakkında verdiği bilgilere dayanarak kaleme aldığı Ṣafvetü’ṣ-ṣafâ᾿ adlı eseriyle tanınır. Müellif, asıl adı Mevâhibü’s-seniyye fî menâḳıbi’ṣ-Ṣafeviyye olan eseri yazarken Eflâkî’nin Menâḳıbü’l-ʿârifîn’ini örnek almıştır. Safiyyüddîn-i Erdebîlî’nin vefatından yirmi dört yıl sonra oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî’nin isteği üzerine kaleme alınan eser 759 (1358) yılında tamamlanmıştır (nüshaları için bk. Storey, I/2, 239-240). Eserde Safeviyye tarikatının kurucusu Safiyyüddin İshak’ın soyu, doğumu, yetişmesi, tahsili, Şeyh İbrâhim Zâhid-i Geylânî’ye mürid oluşu, onun vefatından sonra halifesi sıfatıyla yürüttüğü irşad faaliyetleri, tekkesindeki günlük hayatı, kerâmetleri, vefatı, halifeleri, müridleri ve bunların kerâmetleri hakkında geniş bilgi verilir. Bu arada yer yer dönemin içtimaî ve siyasî durumu, âdet ve an‘aneleri hakkında bilgiler ihtiva etmesi eseri tarih bakımından da önemli kılmaktadır. Genellikle Safevî tarihçileri, bu hususta en eski kaynak olması dolayısıyla Safevîler’in soyunu ve Safeviyye tarikatını anlatırken bu esere başvurmuşlardır. On iki bölümden meydana gelen eser, Şah I. Tahmasb’ın (ö. 984/1576) emriyle Ebü’l-Feth-i Hüseynî tarafından yeniden düzenlenmiş, bu arada metne Safevîler’in İmam Mûsâ el-Kâzım’ın soyundan geldiklerini ifade eden bazı ibareler ilâve edilmiştir. Eserin Mirza Ahmed b. Kerîm-i Tebrîzî hattıyla yapılan taş basımında

(Bombay 1329/1911) bu nüsha esas alınmıştır. Kitabın müellif nüshasını incelediğini söyleyen çağdaş araştırmacılardan Mirza Abbaslı, bu nüsha üzerinde de bazı değişiklikler yapıldığı

görüşündedir. Fars edebiyatı tarihi bakımından da önem taşıyan eser (Safâ, III/2, s. 1293), 949 (1542) yılında Şîrazlı M. Kâtib Neşâtî tarafından Doğu Türkçesi'ne tercüme edilmiştir (Rieu, s. 281). Ṣafvetü'ṣ-ṣafâʾın bir ilmî neşri henüz gerçekleştirilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1079-1080; Rieu, Catalogue, s. 281; Browne, LHP, IV, 38-39; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 234; Zeki Velidi Togan, "Sur l'origine des Safavides", Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, III, 345-357; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1292-1293; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 186; Storey, Persian Literature, I/2, s. 239-240; Şeybî, eṣ-Ṣıla, II, 357; M. M. Mazzaoui, The Origins of the Safawids, Wiesbaden 1972, s. 47 vd.; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XV, 50; B. Nikitine, "Essai d'analyse du Ṣafvatu'ṣ-ṣafā", JA, CCXLV (1957), s. 385-394; Mirza Abbaslı, "Safevilerin Kökenine Dair", TTK Belleten, XL/158 (1976), s. 288-329; E. Glassen, "Ibn al-Bazzāz al-Ardabīlī", EI² Suppl. (İng.), s. 382-383; Samed Muvahhid, "İbn Bezzâz", DMBİ, III, 106; Roger Savory, "Ebn Bazzāz", EIr., VIII, 8.

Ethem Cebecioğlu

İBN BÎBÎ

(ابن بيبى)

Nâsırüddîn Hüseyn b. Muhammed b. Alî el-Ca‘ferî er-Rugadî el-Münşî (ö. 684/1285’ten sonra)

Anadolu Selçukluları hakkındaki el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye fi’l-umûri’l-ʿAlâʾiyye adlı Farsça eseriyle tanınan İranlı edip ve tarihçi.

Hayatı hakkında bilinenler el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye’de çeşitli vesilelerle verdiği bilgilere dayanmaktadır. Künyesini Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca‘ferî er-Rugadî el-müştehir bi-İbn Bîbî el-Müneccime (bk. tıpkıbasım, s. 10) şeklinde kaydeden İbn Bîbî’nin Rugadî nisbesinden İran’ın Mâzenderan bölgesindeki Rugad şehrine mensup olduğu söylenebilir. Annesi Bîbî Müneccime, Nîşâbur’daki Şâfiîler’in reisi Kemâleddin Simnânî’nin kızı olup anne tarafından Fakīh Muhammed b. Yahyâ’nın torunudur. İbn Bîbî annesinin ilm-i nücûmu iyi bildiğini (a.g.e., s. 442), sultan ve emîrlerin nezdinde itibar sahibi olduğunu, çok az sayıda kadının ilimle uğraştığı bu dönemde kendisine takdir ve hayranlık duygularıyla bakıldığını söyler (a.g.e., s. 422). Babası Mecdüddin Muhammed Tercümân ise Kûr-ı Surh (Kûh-ı Surh [?]) seyyidlerinden ve Cürcân şehrinin ileri gelenlerindendir (a.g.e., s. 443). Hârizmşah Alâeddin Muhammed devrinde (1200-1220), ünlü tarihçi ve İlhanlı devlet adamı Alâeddin Atâ Melik Cüveynî’nin dedesi müstevfî sâhib-dîvân Şemsülhak ve’d-dîn’in (Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Ali) yanında iyi bir münşî olarak yetiştirilmiştir (a.g.e., s. 10). Hârizmşahlar devrinde uzun süre bu görevini sürdürmüş ve sultanın yakınları arasına girmeyi başarmıştır. Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad’ın, Ahlat’ı kuşatan Celâleddin Hârizmşah’a elçi olarak gönderdiği Kemâleddin Kâmyâr bu sırada İbn Bîbî’nin annesinin babası Bîbî Müneccime ile tanışmış ve dönüşünde sultana ondan övgüyle bahsetmiştir. Celâleddin Hârizmşah ile I. Alâeddin Keykubad arasında cereyan eden ve Celâleddin’in mağlûbiyetiyle sonuçlanan Yassı Çimen Savaşı’ndan (627/1230) sonra veya Celâleddin Hârizmşah’ın 1231’de Diyarbekir önlerinde Moğol kuvvetlerine yenilmesi

ve ölümü üzerine Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ'nın yanına Dımaşk'a gitmişler, Alâeddin Keykubad daha sonra el-Melikü'l-Eşref'ten onları Anadolu'ya göndermesini istemiş, bunun üzerine Konya'ya gelip I. Alâeddin Keykubad'ın hizmetine girmişlerdir (a.g.e., s. 442). Sultan Alâeddin Keykubad devrinde münşî (divan kâtibi) olarak görev yapan babasına bazı diplomatik görevler de verilmiştir. Annesi Bîbî Müneccime, Selçuklular'ın 631 (1233) yılında Harput önlerinde Eyyûbîler'le savaştığı sırada Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın yanında bulunmuş ve Harput Kalesi'nin alınacağını önceden haber vermiş, savaşta ve barışta sultanın yanından ayrılmamıştır (a.g.e., s. 442-443; Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ, s. 196-197). Bu bilgilerden hareketle İbn Bîbî'nin ebeveyninin 1231-1233 yılları arasındaki bir tarihte Anadolu'ya geldiği ve Selçuklular'ın hizmetine girdiği söylenebilir. Annesi sultana müneccim olarak hizmet etmiş, babası Mecdüddin Muhammed Tercümân ise firâşhâne-i hâs müşrifliğine (sultanın yatağının hazırlanmasından sorumlu kişi) getirilmiş, daha sonra Selçuklu emîrleri arasına dahil edilmiş ve münşî olarak görevlendirilmiştir. II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında da (1237-1246) tercüman olarak tayin edilmiş ve çeşitli hükümdarlara gönderilen elçilik heyetlerinde yer almıştır. Adı, Anadolu Selçuklu Emîri Celâleddin Karatay'ın 651 (1253) tarihli vakfiyesinde şahitler arasında zikredilmektedir (Turan, TTK Belleten, XII/45 [1948], s. 87).

Babasının Şâban 670'te (Mart 1272) ölümünden sonra onun görevleri İbn Bîbî'ye verildi. Muhtemelen III. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde (1266-1284) Dîvân-ı İnşâ ve Tuğrâ reisliğine getirilen İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin meçhul bir müellif tarafından yapılan muhtasarında "Emîr Nâsırü'l-mille ve'd-dîn mâlik-i (emîr-i) Dîvân-ı Tuğrâ" olarak (Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ, s. 2, 196) anılmaktadır. II. Gıyâseddin Mesud zamanında (1284-1296, 1302-1310) Moğollar'ın Anadolu'nun idaresine memur ettiği sâhib-dîvân Şemseddin Cüveynî ile tanışmış ve bu sırada İlhanlılar'ın Bağdat valisi olan Alâeddin Atâ Melik Cüveynî ile Bağdat'ta görüşmüştür (Safâ, III/2, s. 1215).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin yaklaşık bir asırlık dönemi için en önemli kaynaklardan biri olan el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye'nin isminde yer alan Alâiyye kelimelerinden birincisi İlhanlılar'ın ünlü devlet adamı ve tarihçisi Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'ye, ikincisi Anadolu

Selçuklu Sultanı I . Alâeddin Keykubad’a nisbetle kullanılmıştır (tıpkıbasım, s. 11). Alâeddin Atâ Melik Cüveynî ile kardeşi Şemseddin Muhammed Cüveynî’nin hizmetine giren ve onların yakın dostu olan İbn Bîbî, Alâeddin Atâ Melik Cüveynî’nin kendisinden Bilâd-ı Rûm’un (Anadolu) fethinden başlamak üzere bir Anadolu Selçuklu tarihi yazmasını isteğini söylemektedir (a.g.e., s. 472). İbn Bîbî eserin mukaddimesinde Cüveynî’nin Irak, Horasan, Fars ve Kirman sahalarındaki hayırlı işlerini zikretmiş, daha sonra onun tarih kitapları yazmaya başladığını ve eserinin sonuna tam bir Anadolu Selçuklu tarihi ilâve etmek istediğini ve bu işi kendisine havale ettiğini, Selcûḳnâme’yi Alâeddin Cüveynî’nin bu isteği üzerine kaleme aldığını ve Sultan Alâeddin Keykubad’ın “makāmât ve azemât”ını tam olarak ihtiva ettiği için eseri el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye fi’l-umûri’l-ʿAlâʾiyye diye adlandırdığını söylemektedir (a.g.e., s. 11).

İbn Bîbî, Anadolu Selçukluları’nın ilk dönemlerine ait olaylar hakkında sağlıklı bilgi edinemediğini ve konuyla ilgili farklı rivayetler bulunduğunu söyledikten sonra esere (a.g.e., a.y.) Sultan II. Kılıcarslan’ın oğlu I. Gıyâseddin Keyhusrev’i veliaht tayin etmesi ve kısa bir süre sonra da ölümüyle (588/1192) başlamış, I. İzzeddin Keykâvus dönemi (1211-1220) hakkında kısa bilgiler verdikten sonra I. Alâeddin Keykubad dönemini muhtemelen büyük çapta Melikü’ş-şuarâ Bahâeddin Ahmed b. Mahmûd Kāniî-yi Tûsî’ye dayanarak (Safâ, III/1, s. 494-498; III/2, s. 1215)

diğerlerine göre daha ayrıntılı biçimde anlatmıştır.

Alâeddin Keykubad’ın ölümünden (1237) sonra meydana gelen siyasî ve idarî karışıklıklar hakkında bilgi veren İbn Bîbî Sultan I. Alâeddin’i her bakımdan idealize ederek tasvir etmiştir. Eser, II. İzzeddin Keykâvus’un oğlu II. Gıyâseddin Mesud’un 679’da (1280) Kırım’dan Anadolu’ya gelişi, İlhanlı Hükümdarı Abaka Han tarafından Harput, Malatya ve Sivas’a hâkim olduğunun tasdik edilişine dair bilgiler ve sultana yapılan vaadlerin yerine getirilmesi temennileriyle sona ermektedir. İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye’yi 679 yılı içerisinde Zilhicce ayından önce (1281) tamamlamış (İA, V/2, s. 713) ve kendisinden övgüyle söz ettiği Alâeddin Atâ Melik Cüveynî’ye takdim etmiştir (Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ, s. 742-743). Herbert Wilhelm Duda ise eserin 680 yılı başında (1281) tamamlandığını söyler (EI2 [İng.], III, 737).

İbn Bîbî eserini bizzat şahit olduğu olaylara, görüp işittiği haberlere ve belgelere dayanarak kaleme almış (tıpkıbasım, s. 11) ve herhangi bir yazılı kaynak kullanmamıştır. Bu durum, kendi yaşadığı devrin dışındaki olaylar hakkında verdiği bilgilerin değerini azaltmaktadır. Ancak bazı bölümlerde Kāniî-yi Tûsî'nin manzum Selcûḳnâme'sini kullandığı anlaşılmaktadır (Safâ, III/1, s. 494-503). Olaylar anlatılırken kronolojiye dikkat edilmemiş ve birbirleriyle irtibatlandırılmamıştır. I. Gıyâseddin Keyhusrev'in 605 (1208-1209) yılında Ermeniler'e karşı düzenlediği sefere ise hiç yer verilmemiştir. Halk arasında yaygın şifahî rivayetlerden faydalanan İbn Bîbî zaman zaman inanılması güç hikâyeler de anlatmaktadır. Eserin I. Alâeddin Keykubad devrine ait kısmı, olaylara şahit olan kimselerden aldığı bilgilere dayanması sebebiyle Anadolu Selçuklu tarihinin bu dönemi için en önemli yerli kaynaktır. Bununla beraber bu kısımda da bazı önemli olaylara hiç yer vermemiş veya gerektiği şekilde yansıtmamıştır. Selçuklu hânedanına duyduğu minnet ve şükran sebebiyle hânedan aleyhine değerlendirilebilecek olaylara hiç temas etmemiştir. I. Alâeddin Keykubad'dan sonraki dönemde Selçuklu hânedanının içine düştüğü durumu, devrin siyasî ve idarî aksaklıklarını ise gözler önüne sermiştir. İbn Bîbî, tarihî olayları bütün ayrıntılarıyla ortaya koymak yerine edebî ve sanatkârane bir üslûp içinde nakletmeyi tercih ettiği için ediplik yönü tarihçilik yönünden daha ağır basmaktadır. Bu yüzden birçok hadisenin tarihini kaydetmemiş, buna karşılık Şark-İslâm edebiyatında asırlardır bilinen nasihat ve tavsiyelere yer vermiştir.

İbn Bîbî'nin zaman zaman kronolojik hatalara da düştüğü görülmektedir. Meselâ 675'te (1276-77) meydana gelen Hatîroğlu isyanının tarihini 665 (1267) olarak göstermiştir (tıpkıbasım, s. 666). Bütün bunlara rağmen siyasî ve içtimaî tarih açısından Anadolu Selçukluları'nın en önemli kaynağı olma özelliğine sahip olan eser çok az sayıda tarihçi tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Bunların başında ünlü Osmanlı tarihçisi Müneccimbaşı gelmektedir.

el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin günümüze intikal eden tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2985). Zahriye sayfasındaki ibareden bu nüshanın bizzat müellif tarafından III. Gıyâseddin Keyhusrev'e takdim edilmek üzere İbrâhim b. İsmâil b. Ebû Bekir el-

Kayserî'ye istinsah ettirildiği anlaşılmaktadır (tıpkıbasım, s. 744). Bu nüshadan istinsah edilmiş nüshalardan biri Millet Kütüphanesi'nde (nr. 819), diğeri Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir (İA, V/2, s. 714).

İbn Bîbî eserinde ağır ve muğlak ifadeleri tercih etmiş, Arapça ibarelere ve secili ifadelere yer vermiştir. Kitapta 1400 beyitten fazla şiir vardır. Bu bakımdan el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, Farsça yazılmış mensur eserler arasında üslûbunun ağırlığı ve edebî karakteriyle özel bir yer işgal eder. Nâdir kullanılan ve anlaşılmayan deyimlere yer vermesi, sık sık başvurduğu mübalağalarla mânadan uzaklaşması, düşüncelerine şahit göstermek veya mânaya güzellik katmak için konuya uygun düşmeyen Arapça atasözleri veya Arapça, Farsça şiirler nakletmesi okuyucuyu usandırıcı ve anlamı zorlaştırıcı niteliktedir. Eserdeki 1400 beyitten Cüveynî ailesi hakkındakiler İbn Bîbî'ye, diğerleri ise Zâhirüddin Ebü'l-Fazl Tâhir b. Muhammed Firyâbî, Nizâmeddin Ahmed Erzincânî, Kāniî-yi Tûsî gibi şairlerle isimlerini zikretmediği diğer şairlere aittir. Zebîhullah Safâ I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad devrine ait bölümlerin tamamının Kāniî-yi Tûsî'ye ait olduğunu söyler (Edebiyyât, III/2, s. 1214).

Müellifin Selçuklu hânedanına karşı şükran duyguları beslemesi ve olayları anlatırken bunların etkisinde kalması sebebiyle verdiği bilgiler diğer kaynaklarla mukayese edilerek kullanılmalıdır. İbn Bîbî, devlete karşı gelerek zaman zaman karışıklıklar çıkaran Türkmenler, fityân, rünûd zümreleri hakkında olumsuz düşüncelere sahiptir. Eserini Moğol hâkimiyeti döneminde yazıp bir İlhanlı devlet adamına sunmuş olduğundan kanaatlerini açıkça ifade edememekle birlikte Moğollar'ın Selçuklu Devleti'ne karşı güttükleri şiddet politikasını ve Anadolu'da yaptıkları maddî ve mânevî tahribatı çeşitli vesilelerle dolaylı olarak anlatmaktan çekinmemiştir. İranlılar'a karşı sempati duymakla beraber devlet işlerindeki hatalarından dolayı onları mâzur görmemiştir. Meselâ Rum asıllı Celâleddin Karatay'ı olumlu icraatı sebebiyle överken Sâhib Şemseddin İsfahânî ve Sâhib Şemseddin Tuğrâî'yi devlet aleyhine zararlı faaliyetlerinden dolayı tenkit etmiştir.

İbn Bîbî sultanların siyasî faaliyetlerini edebî bir üslûpla anlatmış, toprak

idaresiyle bilhassa iktâ, mülk ve hibe türü toprakların varlığına dair ilk bilgilere yer

vermiştir. Eserde şehirler hakkında kaydedilen bilgiler yetersizdir. Toplumun daha çok üst tabakalarıyla ilgili bilgiler vermiş, etnik ve dinî kimliklerden ziyade âyan, iğdişler ve halkın ileri gelenlerini ön plana çıkarmıştır. Saraydaki eğlence ve düğünlerden bahsetmiş, ancak devlet hazinesinin durumu hakkında bilgi vermemiştir. Moğollar'a karşı itaatkâr bir politika izlenmesinden yana olan İbn Bîbî, devletin dış politikasıyla ilgili olarak Anadolu Selçuklu-İlhanlı münasebetleri konusunda da bilgi vermiş, diğer devletlerle ilişkilerden ya hiç bahsetmemiş ya da çeşitli vesilelerle kısaca temas etmekle yetinmiştir.

el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'yi bir tarih kitabı olmaktan çok VII. (XIII.) yüzyıldaki parlak İslâm kültürünü yansıtan bir hâtırat kitabı olarak değerlendirmek daha doğrudur. İbn Bîbî Anadolu Selçuklu Devleti'nin sadık bir hizmetkârı, saray görevlisi ve yüksek bürokrasisinin bir mümessili sıfatıyla kaleme aldığı eserinde Anadolu'nun siyasî, içtimaî, idarî, iktisadî ve kültürel hayatından hakiki ve cazip tablolar çizmiş, ancak çağdaşı olduğu halde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hacı Bektâş-ı Velî gibi meşhur simalardan bahsetmemiştir. Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin Târîẖ-i Cihângüşâ'sını örnek almışsa da bu eserin seviyesine ulaşamamıştır.

İlk defa Adnan Sadık Erzi tarafından önsöz ve fihrist ilâvesiyle tıpkıbasım halinde yayımlanan el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin (Ankara 1956) tamamını tenkitli olarak neşretmeyi planlayan Adnan Sadık Erzi ile Necati Lugal, sadece II. Kılıcarslan'ın ölümünden (1192) I. Alâeddin Keykubad'ın tahta çıkışına (1220) kadar meydana gelen olayları içeren I. cildi yayımlayabilmişlerdir (Ankara 1957). Kurt Erdmann eserdeki bilgileri sanat tarihi açısından değerlendiren bir çalışma yapmıştır (Ibn Bībī Als Kunsthistorische Quelle, İstanbul 1962). Eserin tamamı Mürsel Öztürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-II, Ankara 1996).

el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin “dâmet fezâilühû” kaydından anlaşıldığına göre (Tevârîẖ-i Âl-i Selcûḳ, s. 2) daha müellif hayatta iken yapılmış bir muhtasarı vardır. Çok hacimli olan eseri ihtisar eden şahıs kitabın muhtevasını aynen nakletmek konusunda büyük bir itina göstermiştir. Fasıl

başlarında İbn Bîbî'yi esas alan bu kişinin, İbn Bîbî'nin tarih vermeden anlattığı bazı olayların tarihini kaydetmek suretiyle ayrı bir önem kazandırdığı eseri ne zaman tamamladığı tartışmalıdır. Kitap en erken 25 Rebîülâhir 680 (13 Ağustos 1281), en geç de 687'de (1288) tamamlanmış olmalıdır (İA, V/2, s. 715). Duda ise 1 Şâban 683-1 Şevval 684 (13 Ekim 1284-30 Kasım 1285) tarihleri arasında tamamlandığını ileri sürmektedir (EI2 [İng.], III, 738). M. Fuad Köprülü (TTK Belleten, VII/45 [1948], s. 388 vd.), Mükrimin Halil Yınanç (s. 9) ve Zeki Velidi Togan (s. 190), eseri İbn Bîbî'nin kardeşi Nâsırüddin Yahyâ'nın ihtisar ettiğini kaydederlerse de bu konudaki çalışmalarıyla tanınan Adnan Sadık Erzi, İbn Bîbî'nin anne ve babasına tahsis ettiği fasıla tekabül eden kısma ihtisarı yapan kişinin "zikr-i vâlid ve vâlide-i müellif-i asl-ı ân (in) Muḫtaṣar Emîr Nâsırüddin" başlığını koymasını ve "vâlide-i o" diye söze başlamasını (Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ, s. 196), Nâsırüddin Yahyâ'nın muhtasarın değil el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin müellifi olduğuna açık delil sayar (İA, V/2, s. 715). İbn Bîbî'nin eserinin hiçbir yerinde kardeşinden bahsetmemesi de bu görüşü desteklemektedir. Muhtasarda İbn Bîbî'nin adının (Nâsırüddin Hüseyin) yanlışlıkla Nâsırüddin Yahyâ olarak kaydedilmesi bu ihtilâfa sebep olmuştur. İbn Bîbî'nin babasından bahsederken kullandığı "peder-i bende" (tıpkıbasım, s. 485) kelimelerinin muhtasarın müellifi tarafından atılarak sadece Mecdüddin kelimesinin bırakılması da (Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ, s. 221) Erzi tarafından bu görüşü teyit eden bir delil olarak gösterilmiştir (İA, V/2, s. 715). Muḫtaṣar-ı Selcûḳnâme'nin tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'dedir (Storey, II/2, s. 409 vd.). Ch. Schefer, eserin I. Gıyâseddin Keyhusrev ve II. Süleyman Şah dönemine ait kısımlarını Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Quelques chapitres de l'abrégé du Seldjouk Namèh composé par l'émir Nassir eddin Yahia. Recuil de textes et traductions publié à l'occasion du Vllle congrés international des orientalistes tenu à Stockholm en 1889, série V-VI, Paris 1889, III, 3-102). Muḫtaṣar'ın tamamı Houtsma tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Muhammed Cevâd Meşkûr ise bu muhtasarı bir mukaddime ile ve Selçuklu tarihine dair bazı ilâveler yaparak Aḫbâr-ı Selâciḳa-i Rûm adıyla yayımlamıştır (Tahran 1350 hş.). M. Nuri Gençosman eseri, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi: İbn Bîbî'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesi'nden adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara 1941). Eser Duda tarafından notlar ilâve edilerek Almanca'ya çevrilmiştir (Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī, Copenhagen 1959).

el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'nin yine müellifi meçhul Târîẖ-i Âl-i Selcûḳ der Memâlik-i Rûm adlı başka bir muhtasarı daha mevcuttur. Bu muhtasarın yegâne nüshası Gotha'dadır (Storey, II/2, s. 409 vd.; Yınanç, s. 9 vd.; Togan, s. 190).

Yazıcızâde Ali, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'yi bazı ilâvelerle Türkçe'ye çevirerek II. Murad'a ithaf etmiştir. Bu tercüme, Yazıcızâde'nin Târîh-i Âl-i Selcûk, Oğuznâme veya Moğolnâme de (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1391) denilen eserinin "Zikr-i Pâdişâhî-i Sultân Süleyman Şah der Rûm" faslı ile başlayan üçüncü kısmını oluşturur. Yazıcızâde Ali, Anadolu Selçukluları'nın kuruluş devri hakkında kısa bilgi verdikten sonra el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'yi başlıklarını aynen tekrarlayarak tercüme etmiştir. İbn Bîbî'nin anne ve babasına ait yerlerle bazı Arapça manzumeler ve zor ibareler dışında tercümede metne sadık kalmış, Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'den övgüyle söz edilen yerlere II. Murad'ın adını koymuştur. Yazıcızâde tercümede İbn Bîbî ve eserinin adına hiç yer vermemiştir. Bu arada büyük emîrlerin hangi Oğuz boylarına mensup olduklarını belirtmiş ve Selçuklular'da Oğuz töresinin devam ettiğine dair bilgi vermiştir. Buna karşılık eserdeki bazı yerleri atlamıştır.

Yazıcızâde'nin yaptığı tercümenin Türkiye ve Avrupa'nın çeşitli kütüphanelerinde nüshaları vardır. Bunlardan bazıları sadece Anadolu Selçukluları'nı ihtiva etmektedir. Ancak hepsinde az çok eksikler vardır (geniş bilgi için bk. İA, V/2, s. 716). Houtsma, bu tercümenin Paris ve Leiden nüshalarından yararlanarak baştan "Zikr-i Vürûd-i Resûlân-ı Sultân Celâleddîn"e kadar gelen bölümünü neşretmiştir (Historie des Seldjoucides de l'Asiemineure d'après Ibn-Bībī texte Turc publié d'après les mss. de Leide et de Paris, Leide 1902). Mükrimin Halil Yinanç, Yazıcızâde'nin eserinin sonuna bazı ilâveler yapılarak Mehdi Çelebi tarafından ihtisar edildiğini kaydeder (Türkiye Tarihi, s. 11). Erzi, Paris Bibliothèque Nationale'de (TY, nr. 1182) kayıtlı bulunan Münteẖab-ı Tevârîẖ-i Selâciḳa adlı eserin bunun bir nüshası olduğu kanaatindedir (İA, V/2, s. 717).

Seyyid Lokmân b. Hüseyin el-Âşûrî 1009'da (1600-1601) Yazıcızâde'nin eserini Oğuznâme adıyla ihtisar etmiştir. Bu eser Finlandiyalı şarkiyatçı J. J. Wilhelm Lagus tarafından Latince tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Seid

Locmani ex Libro Turcico qui Oghuznāme inscribitur excerpta, Helsingfors 1854).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye (tıpkıbasım), s. 10-11, 442-443, 472, 485, 666, 742-744; a.e. (nşr. Necati Lugal - Adnan Sadık Erzi), neşredenlerin girişi, s. 7-12; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, çevirenin girişi, I, 1-11; a.mlf., Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ Muḫtaṣar-ı Selcûḳnâme: Histoire des Seldjoucides d'Asiemineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn-Bībī texte persan publié d'arès le ms. de Paris (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, neşredenin girişi, s. V-XVI, 2, 196-197, 221; Storey, Persian Literature, II/2, s. 408-410; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 9-11; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġûl ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 86-88; K. Erdman, Ibn Bībī Als Kunsthistorische Quelle, İstanbul 1962; M. Cevâd Meşkûr, Aḫbâr-ı Selâciḳa-i Rûm, Tahran 1350 hş., s. 7-30; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînü'd-din Süleyman, Ankara 1970, s. 12-19; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 73-74; A. Zeki Velidî Togan, Tarihte Usul, İstanbul 1981, s. 190; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 6; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 494-503; III/2, s. 1213-1217; Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 11-15; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı, Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, İstanbul 1996, s. 4-5; M. Said Polat, Moğol İstilasına Kadar Türkiye Selçuklularında İçtimaî ve İktisadî Hayat (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 388-389; Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri III. Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", a.e., XII/45 (1948), s. 87; A. Yakubouski, "İbn Bîbî'nin XIII. Asır Başında Anadolu Türklerinin Sudak, Polovets (Kıpçak) ve Ruslar'a Karşı Yaptıkları Seferin Hikâyesi" (trc. İsmail Kaynak), DTCFD, XII/1-2 (1954), s. 207-

226; Herbert W. Duda, “İbn Bîbî’nin Selçuklu Tarihi”, ŞM, II (1957), s. 1-10; a.mlf., “Ibn Bībī”, EI^2 (İng.), III, 737-738; Adnan Sadık Erzi, “İbn Bîbî”, İA, V/2, s. 712-718; Ali Ekber Diyânet, “İbn Bîbî”, DMBİ, III, 163-164; Tahsin Yazıcı, “Ebn Bībī”, EIr., VIII, 8-9.

Abdülkerim Özaydın

İBN BÎRÎ

(bk. PÎRÎZÂDE, İbrâhim).

İBN BUTLÂN

(ابن بطلان)

Ebü'l-Hasen el-Muhtâr (el-Yuvânis [Johannes]) b. el-Hasen b. Abdûn b. Sa'dûn b. Butlân (ö. 458/1066)

İlmî tartışmaları ile ünlü Bağdatlı hıristiyan hekim.

Bağdat Nestûrîleri'nden olup Batı dünyasında Elluchasem Elimithar adıyla tanınır. Şehrin Kerh bölgesinde yaşayan hıristiyan üstatlardan ilâhiyat, felsefe ve tıp okudu; özellikle dönemin ünlü hıristiyan hekimlerinden Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in en gözde öğrencisi oldu. Tıp öğrendiği hocaları arasında Ebü'l-Hasan Sâbit b. İbrâhim b. Zehrûn el-Harrânî'nin de adı geçmektedir. 440 Ramazanında (Şubat 1049) Bağdat'tan ayrılarak Rahbe, Rusâfe, Halep, Antakya, Lazkiye, Yafa yoluyla Kahire'ye gitti. Ancak Halep'ten geçerken şehrin Mirsâdî hânedanına bağlı yöneticisi Muizzüddevle Simâl b. Sâlih'ten gördüğü yakınlık dolayısıyla bir süre orada kaldı. Muizzüddevle'ye yaptırmayı düşündüğü hastahanenin inşa edilmesi gerektiği yer hususunda tavsiyelerde bulundu; Muizzüddevle de ona yöre hıristiyanlarının ibadet kurallarını düzenleme yetkisi verdi. Ancak İbn Butlân'ın birtakım ek kurallar koyması cemaatin hoşnutsuzluğuna sebep oldu. Bu arada Halepli hekimlerle de münasebet kurdu ve Ebü'l-Hayr b. Şerrâre adlı hıristiyan bir hekimle ilmî tartışmalara girdi. Geniş felsefî birikimiyle geri çekilmek zorunda bıraktığı muhatabı onu itikad bozukluğuyla itham etti (İbnü'l-Kıftî, s. 207).

İbn Butlân Cemâziyelâhir 441'de (Kasım 1049) Kahire'ye ulaştığında yine kendini şiddetli bir tartışma ortamı içinde buldu. Basit bir ilmî ayrıntı üzerine burada yaşayan ünlü hekim İbn Rıdvân ile girdiği polemik, karşılıklı yazılan risâlelerle kısa sürede Bağdat-Mısır hekimleri arasında bir üstünlük kurma savaşına dönüştü. Neticede İbn Rıdvân'ın çağrısı üzerine Mısırlı hekimler İbn Butlân'ı boykot ettiler ve onu gelişinden üç yıl sonra Kahire'den ayrılmak zorunda bıraktılar (geniş bilgi için bk. Selmân Katâye, XXIV/1 [1978], s. 99-115). İbn Ebû Usaybia, İbn Butlân'ın Mısır'a gidiş

sebebinin kendisine ezelî rakip gördüğü İbn Rıdvân ile boy ölçüşmek olduğunu söyler (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 326).

Mısır'dan ayrılan İbn Butlân, o dönemde bir veba salgınının yaşanmasına rağmen 446 (1054) yazında İstanbul'a gitti; tartışmaya eğilimli karakterinin dürtüsüyle bu defa da Latin ve Rum kiliseleri arasındaki Evharistiya (aşâ-i rabbânî, ekmek-şarap) âyininin farklı uygulamalarıyla ilgili mezhep tartışmalarına katıldı ve İstanbul patriği Michael Cerularius'un isteği üzerine bu konuda bir risâle kaleme aldı. İstanbul'da bir yıl ikamet ettikten sonra ülkesine doğru yola çıktı, fakat Dımaşk'ta kalarak Halep-Antakya arasında çeşitli seyahatler yaptı. Bir ara Meyyâfârikīn bölgesinde bulundu ve Diyarbekir Emîri Ebû Nasr Nasrüddevle Ahmed el-Mervânî ile tanışarak kendisine Daʿvetü'l-eṭıbbâʾ adlı eserini ithaf etti (450/1058). Daha sonra uzunca bir süre Halep'te hekimlik-eczacılık yaptı ve isabetli teşhis ve tedavileriyle bu yörede âdeta efsaneleşti. Üsâme b. Münkız onun bu yaygın şöhretini uzun uzun anlatır, ayrıca büyük dedesi ve Münkız hânedanının kurucusu Mukalled b. Nasr b. Münkız'ın hizmetinde bulunduğunu kaydeder (el-İʿtibâr, s. 237-239). 456 (1064) yılında Antakya'daki bir hastahanenin inşasına katkıda bulunduğu bilinen İbn Butlân (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 328), hayatının son zamanlarını bir Antakya manastırında uzlete çekilerek geçirdi ve 8 Şevval 458'de (2 Eylül 1066) öldü.

Eserleri. 1. Taḳvîmü'ṣ-ṣıḥḥa. Hijyen, diyetetik ve ev tıbbı hakkında olup Batı'da "synopsis", İslâm âleminde "mücedvel" denilen tablolar halinde düzenlenmiştir. Bu yazım tekniğini ilk kullanan kişinin İbn Butlân olduğu sanılmaktadır. Gazzâlî, İḥyâʾ adlı eserinin girişinde Taḳvîmü'ṣ-ṣıḥḥa'ya İbn Butlân'ın adını anmadan atıfta bulunarak bu tekniğin pedagojik değerinden bahsetmektedir (I, 4). Eserin Tacuini sanitatis Elluchasem Elimithar medici de Baldath adıyla Latince (Argentorati 1531, 1533) ve Schachtafeln der Gesundheit adıyla Michel Herr tarafından yapılan Almanca (Strassburg 1533) tercümeleri yayımlanmıştır. Hosam Elkhadem kitabın tenkitli neşrini, Fransızca çevirisiyle birlikte Le Taqwīm al-Ṣiḥḥa (Tacuini Sanitatis) d'Ibn Buṭlān adıyla neşretmiştir (Louvain 1990). Eserin adı bilinmeyen bir kişi tarafından yapılan Farsça tercümesi de Gulâm Hüseyin Yûsufî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1366 hş./1987). 2. Daʿvetü'l-eṭıbbâʾ. Müellif, Meyyâfârikīn'in Mervânî yöneticisi Nasrüddevle'ye ithaf ettiği bu eserinde dönemin tıp anlayışındaki hataları ve uygulamalardaki aksaklıkları tenkit

etmekte ve ele aldığı meselelere hekimlik ahlâkı açısından bakmaktadır. Onun bu eleştirileri daha sonra İbn Eserdî adlı bir müellifin yazdığı Şerḥu müşkili Daʿveti'l-eṭıbbâʾda yeniden ele alınmıştır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 885). Martin Levey bu tartışmalarla ilgili bir makale yazmıştır ("Some Eleventh-Century Medical Questions Posed by Ibn Butlān and Later Answered by Ibn Ithirdī", Bulletin of the History of Medicine, XXXIX [Baltimore 1965], s. 495-507). İlk defa Beşâre Zelzel'in yayımladığı eserin (İskenderiye 1901) yeni neşri, Daʿvetü'l-eṭıbbâʾı önce Das Ärztebankett adıyla Almanca'ya tercüme eden (Stuttgart 1984) Felix Klein-Franke tarafından İngilizce bir girişle birlikte The Physician's Dinner Party adıyla yapılmış

(Wiesbaden 1985), Fransızca çevirisi ise Mahmûd Sıdkī Bey tarafından Un banquet de médecins başlığı altında yayımlanmıştır (Kahire 1928). 3. Risâle fî şira'r-raḳīḳ ve taḳlîbi'l-ʿabîd (Kahire 1373). Köle satın alımında ve sağlığının korunmasında dikkat edilecek hususlara dairdir. Beş bölümden meydana gelen eserin son bölümü müzikle ilgili konulara ayrılmış ve kadınların bu hususta erkeklerden daha kabiliyetli olduğu fikri işlenmiştir. 4. el-Maḳālâtü'l-muḫtâre fî tedbîri'l-emrâżi'l-ʿâriḍa ʿale'l-eks̱er bi'l-aġẕiyeti'l-meʾlûfe ve'l-edviyeti'l-mevcûde yentefiʿu bihâ ruhbânü'l-edyire ve men beʿude mine'l-medîne. Şehirlerden uzakta yaşayanların ve özellikle manastırlara kapanmış rahiplerin hasta olmaları durumunda başvurabilecekleri tedavi yöntemlerini ele almaktadır (DMBİ, III, 120); İbn Ebû Usaybia tarafından Künnâşü'l-edyire ve'r-ruhbân adıyla zikredilen kitapla (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 328) aynı eser olmalıdır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 885). 5. Maḳāle fi'l-iʿtiraż ʿalâ men ḳāle inne'l-ferḫ eḥarru mine'l-ferrûc. Müellifin Mısır'a yeni gittiğinde İbn Rıdvân ile giriştiği tartışmaların ilk merhalesinde yazılmıştır. İbn Butlân, aldığı cevaptan sonra aynı yıl Maḳāle ilâ ʿAlî b. Rıḍvân adıyla ikinci bir risâle daha kaleme almış ve bu iki makale, cevaplarıyla birlikte Joseph Schacht ve Max Meyerhof tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır (The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlān of Baghdad and Ibn Rıdvān of Cairo, Kahire 1937). İbn Butlân'ın Kahire'yi terkettikten sonra yazdığı Vaḳʿatü'l-eṭıbbâʾ adındaki son cevabı ise günümüze ulaşmamıştır (EI2 [İng.], III, 741). 6. Maḳāle fi'l-ḳurbâni'l-muḳaddes. Evharistiya âyini ve mayasız ekmek hakkında İstanbul patriğinin isteği üzerine 446 (1054) yılında yazdığı bir eser olup G. Graf tarafından Oriens Christianus

dergisinde tanıtılmıştır (XXXV [1938], s. 46-70, 175-191). 7. İbn Butlân, Büveyhîler devri devlet adamlarından Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin isteği üzerine Bağdat-Kahire seyahatinin izlenimlerini yazmış, bu zatın oğlu olan Muhammed de bu eseri Kitâbü'r-Rebîʿ adlı çalışmasına almıştır. İbnü'l-Kıftî'nin anılan kitaptan bu seyahatnâme hakkında fikir verecek kadar uzun alıntılarda bulunduğu görülür (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 193-195). Halep, Antakya, Lazkiye ve diğer şehirler hakkında değerli izlenimler ihtiva eden bu alıntılar Guy le Strange tarafından İngilizce'ye (Palestine under the Muslims, London 1890, s. 370-375), İngilizce'den de R. Röhricht tarafından Almanca'ya (Geschichte des ersten Krcuzzuges, Insbruck 1901, s. 242-246) tercüme edilmiştir (EI2 [İng.], III/2, s. 741).

İbn Ebû Usaybia, İbn Butlân'ın başka eserlerini de zikretmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 328). İbn Butlân'a nisbet edilen ʿUmdetü'ṭ-ṭabîb fî maʿrifeti'n-nebât li-külli lebîb adlı eserin ise ona ait olmadığı anlaşılmıştır (EI2 [İng.], III/2, s. 741; krş. Hüseyin Saîd Küûr, III [1985], s. 301; DİA, VIII, 56).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), I, 4; Üsâme b. Münkız, el-İʿtibâr (nşr. Philip K. Hitti), Princeton 1930, s. 237-240; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 192-208; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 325-328; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 234-235; Brockelmann, GAL, I, 636; Suppl., I, 885; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Moskova 1957, I, 261-262; Nâme-i Dânişverân-ı Nâsırî, Kum 1959, II, 279-300; Ullmann, Die Medizin, s. 224-225; Sarton, Introduction, I, 730-731; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi'ṭ-ṭıbbi'l-ʿArabî, Beyrut 1404/1984, I, 569-577; Selmân Katâye, "el-Ḫilâf beyne ṭabîbeyni ʿArabiyyeyn el-Muḫtâr b. Buṭlân ve ʿAlî b. Rıḍvân", MMMA (Kahire), XXIV/1 (1978), s. 99-115; Hüseyin Saîd Küûr, "Şaḫṣiyyetün müteʿaddidetü'l-vücûh: eṭ-Ṭabîb İbn Buṭlân", Ḥavliyyât: ferʿi'l-edebi'l-ʿArabiyye, III, Beyrut 1985, s. 299-307; H. D. Isaacs, "The Physicians Dinner Party By Ibn Buṭlān", JRAS (1987), s. 117-118; J. Schacht, "Ibn

Buṭlān”, EI^2 (İng.), III, 740-742; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Buṭlân”, DMBİ, III, 119-120; Roger Arnaldez, “Ibn Buṭlān”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures, Dordrecht 1997, s. 417-418; S. Maqbul Ahmad, “Coğrafya”, DİA, VIII, 56.

Esin Kâhya

İBN BÜCEYR

(bk. BÜCEYRÎ).

İBN BÜLBÜL

(bk. İSMÂİL b. BÜLBÜL).

İBN BÜRD el-ASGAR

(ابن برد الأصغر)

Ebû Hafs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Bürd el-Asgar (ö. 445/1054)

Endülüslü şair, kâtip ve vezir.

395 (1005) yılı civarında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Hayatının ilk dönemlerini, Dîvân-ı İnşâ reisi ve vezir olan dedesi İbn Bürd el-Ekber'in yanında geçirdi. Edebiyat, sanat ve yazı üslûbu konularında ilk dersleri ondan aldı. Siyasî huzursuzluklar yüzünden Kurtuba sarayındaki görevini bırakmak zorunda kalan dedesiyle birlikte Sarakusta'ya (Saragossa) göç etti (416/1025). İki yıl sonra dedesi ölünce Sarakusta'dan ayrılıp Dâniye'ye (Denia) gitti. Burada Dâniye ve Doğu Cezayir Emîri Mücâhid el-Âmirî'nin emrine girdi. 426'da (1035) ailesiyle birlikte Kurtuba'ya dönen İbn Bürd, Vezir İbn Şüheyd el-Eşcaî'nin hizmetine girdi. Vezir Ebü'l-Velîd İbn Zeydûn'la da bu sırada tanıştı. İbn Zeydûn, zamanından şikâyet ettiği meşhur kasidesini o sıralarda tutuklu bulunduğu Kurtuba zindanından İbn Bürd'e göndermiş olmalıdır. İbn Bürd, Kurtuba'dan ayrıldıktan sonra gittiği Meriye'de (Almeria) Mu'tasım b. Sumâdıh et-Tücîbî'nin veziri oldu. Bu görevini vefatına kadar sürdürdü.

Dedesiyle aynı ismi taşıdığından kendisine İbn Bürd el-Asgar denmesine rağmen bazı edebiyat tarihçileri bu hususta yanılgıya düşmüşlerdir. Meselâ Fransız Henri Pérès dedesinin yazdığı hilâfet ahidnâmesini ona nisbet etmiştir (bk. bibl.). A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry (Baltimore 1946) adlı eserinde ikisini aynı kişi kabul ederek bir başlık altında ele almıştır. İbn Abbâd tarafından düzenlenen, dedesinin adının karıştığı bir komplonun onun biyografisinde zikredilmesi de (EI2 [İng.], III, 740) ikisinin birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir yanlışlıktır.

Eserleri. Edebî alanda döneminin tanınmış bir otoritesi ve şairi olarak kabul edilen İbn Bürd el-Asgar'ın eserlerinin çoğu günümüze kadar gelmemiştir. Ona ait bazı şiir parçaları İbn Bessâm'ın ez-Zâhîre'si başta olmak üzere

bazı edebiyat ve biyografi kitaplarında yer almaktadır. Hakkında bilgi bulunan eserleri ise şunlardır: 1. es-Seyf ve'l-ḳalem ve'l-müfâḫare beynehümâ (Risâletü's-seyf ve'l-ḳalem). Mücâhid el-Âmirî'ye takdim edilen bu risâlede kılıçla kalem arasında geçen bir münazara anlatılmıştır. Emîre bir methiye ile biten risâlenin bu konuda yazılan ilk eser olduğu kaydedilmektedir (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 93-94). Fernando de la Granja, İbn Bürd'ün bu risâlesiyle güle dair bir risâlesini kısmen tercümelerini de vererek tanıtmış, İbn Bürd'ün hayatı ve Risâletü's-seyf ve'l-ḳalem'in Arap edebiyatı ve diğer edebiyatlara etkisi üzerinde de durmuştur (bk. bibl.). 2. Sırrü'l-edeb ve sebkü'ẕ-ẕeheb.

İbn Bürd, Meriye Emîri Ma'n b. Sumâdıh'a takdim etmek için yazdığı bu eserinde edebî sanatlar ve inşâ kuralları ile dostluk, vefa, güven, şükür, hamd, kitap, kalem tasvirleri gibi çeşitli konuları sanatlı nesirle anlatmıştır (İbn Bessâm, I, 487-505). Eserin, İbn Hazm'ın el-Aḫlâḳ ve's-siyer'i tarzında bir risâle olduğu kaydedilmektedir (EI2 [İng.], III, 740). 3. er-Risâletü'l-bedîʿa fî tafżîli ühebi'ş-şâʾ ʿalâ mâ yüftereş mine'l-vitâʾ. İbn Bürd'ün, tevazu ve sıcaklık sembolü olarak gördüğü koyun postunun diğer yaygılara üstünlüğünü anlattığı edebî bir eserdir (İbn Bessâm, I, 531-535). 4. Risâle fi'n-naḫle. Arapça hurma isimlerinden, çeşitlerinden, hurmayla ilgili atasözü ve şiirlerden söz eden eser diyalog ağırlıklı edebî bir nesirle kaleme alınmıştır (a.g.e., I, 528-531).

Ünlü şair İbnü'r-Rûmî'nin nergisi güle tercih ettiği ve bu iki çiçeği diyalog halinde konuşturduğu risâlesine reddiye şeklinde nazîre yazan ilk edîbin İbn Bürd el-Asgar olduğu kaydedilmektedir (Pérès, eş-Şiʿrü'l-Endelüsî, s. 167). Yâkūt el-Hamevî ve daha sonraki bazı müellifler tefsire dair et-Tafṣîl ve et-Taḥṣîl adlı iki eseri İbn Bürd el-Asgar'a isnad etmişlerdir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 41). Ancak bunların Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdevî'ye (ö. 440/1048 [?]) ait olduğu ve biyografilerinin ardarda gelmesi sebebiyle Yâkūt tarafından karıştırıldığı ileri sürülmüştür (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 95).

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teˀennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1983, s. 207-209; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, I, 486-535; Yâkūt, Muˁcemü'l-üdebâˀ, V, 41-44; İbn Saîd el-Mağribî, Râyâtü'l-müberrizîn ve ġāyâtü'l-mümeyyizîn (nşr. Nu'mân Abdülmüteâl el-Kādî), Kahire 1973, s. 70-71; a.mlf., el-Muġrib, s. 86-92; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 67; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 1758; Brockelmann, GAL Suppl., II, 910; H. Pérès, La poésie Andalouse en Arabe classique au XIem siècle, Paris 1953, s. 94, 184, 225, 229, 298-299, 410, 419; a.e.: eş-Şiˁrü'l-Endelüsî (trc. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1988, s. 167; Ziriklî, el-Aˁlâm, I, 213; Kehhâle, Muˁcemü'l-müˀellifîn, II, 65; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 510-514; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aˁlâmü'l-Maġribi'l-ˁArabî, Rabat 1403/1983, III, 92-98; Nüveyhiz, Muˁcemü'l-müfessirîn, I, 63; Fernando de la Granja, "Dos Epistolas de Ahmad Ibn Burd al-Asgar", al-Andalus, sy. 25, Madrid 1960, s. 383-418; H. Monés, "Ibn Bürd", EI^{2} (İng.), III, 740; "İbn Bürd-i Asġar", DMBİ, III, 98-99.

Musa Yıldız

İBN CÂBİR

(ابن جابر)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Câbir el-Hevvârî el-Endelüsî el-Mâlikî (ö. 780/1378)

Hz. Peygamber'in methine dair el-Hulletü's-siyerâ᾿ adlı manzumesiyle tanınan Endülüslü şair.

698'de (1299) Meriye'de (Almeria) doğdu. Burada Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ebü'l-Ayş'tan (Yaîş) Kur'ân-ı Kerîm ve nahiv, Ebû Abdullah Muhammed ez-Zevâvî'den hadis, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd er-Rundî'den Mâlikî fıkhı okudu. 738'de (1338) hacca gitmek üzere Endülüs'ten ayrıldı. Yolda hayatının sonuna kadar dost ve arkadaş olarak yaşayacağı âlim, şair ve edip Ebû Ca'fer er-Ruaynî ile tanıştı. Gittikleri her şehirde aynı hocalardan ders alan İbn Câbir ile Ruaynî, "a'mâ ve basîr" adıyla anılan bir ikili oluşturdular. Ruaynî, şairin şiirlerini kendisinden dinleyerek rivayet ettiği gibi el-Ḥulletü's-siyerâ᾿ adlı ünlü bedîiyyesini de şerhetti. İbn Câbir, Mısır'da bir süre kalarak Ebû Hayyân el-Endelüsî'den dil ve edebiyat dersleri aldı. Hac dönüşü (741/1340) Dımaşk'a gitti. Burada Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, İbn Kâmyâr ve Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'den hadis (İbn Hacer, III, 340), Ba'lebek'te Fâtıma bint Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî'den kıraate dair eş-Şâṭıbiyye adlı eseri okudu. Hocası Mizzî'nin vefatından sonra 743 (1342) yılında Halep'e geçti ve orada ders vermeye başladı. Gerek öğretim hayatındaki başarısı, gerekse güçlü şiirleri çağdaşı bazı âlim ve ediplerin ilgisini çekti. İbn Fazlullah el-Ömerî, İbn Câbir'le görüşmek istediği halde bir türlü kısmet olmadığını söyler (Mesâlik, XI, 504; Süyûtî, I, 34). Safedî ise Halep'te görüşüp şiirlerini dinlediği İbn Câbir'in güçlü bir şair olduğunu, daha sonra kendisiyle mektuplaştığını bildirir (el-Vâfî, II, 157-158).

İbn Câbir, daha sonra Halep'ten ayrılarak Sümeysât (Samsat) yakınındaki el-Bîre'ye (Birecik) yerleşti ve ömrünün sonuna kadar burada kaldı. Artukoğulları sultanlarıyla ilişki kurdu, onlara kasideler yazdı,

kendilerinden büyük maddî destek gördü. 780'de (1378) el-Bîre'de vefat etti. Ġāyetü'n-nihâye fî ṭabaḳāti'l-ḳurrâ˒ adlı eserin müellifi İbnü'l-Cezerî ile Sıbt İbnü'l-Acemî lakabı ile tanınan Burhâneddin el-Halebî gibi ilim adamları onun öğrencileri arasında yer alır.

Eserleri. Şiiri ilmî konuların anlatımında bir vasıta olarak da kullanan ve bu tarzda birçok didaktik manzumesi bulunan İbn Câbir'in hemen tamamı manzum olan eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. el-Ḥulletü's-siyerâ˒ fî medḥi ḫayri'l-verâ˒. Hz. Peygamber için yazılmış, edebî sanatlarla örülü eser "bedîiyye" türü kasidelerin ilklerinden olup Bedî˓iyyetü'l-˓umyân ve el-Bedî˓iyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye adlarıyla da anılır. 177 beyitten ibaret olan kasidede şair elli bir bedîî sanat kullanmıştır. Şair tarafından şerhedilen kaside Abdullah Muhlis (Kahire 1348) ve Ali Ebû Zeyd (Beyrut 1405/1985) tarafından neşredilmiştir. Arkadaşı Ebû Ca'fer er-Ruaynî'nin Ṭırâẓü'l-ḥulle ve şifâ˒ü'l-ġulle adıyla kaleme aldığı şerhi Recâ es-Seyyid el-Cevherî yayımlamıştır (İskenderiye 1410/1990). Bu şerhi Muhammed b. İbrâhim el-Biştekî el-Münteḳā adıyla ihtisar etmiştir. 2. Ḳaṣîde fî es-mâ˒i süveri'l-Ḳur˒ân. Kādî İyâz'ın sûrelerin isimlerinden tevriye yoluyla söz ettiği uzun bir hutbesinden esinlenilerek nazmedilmiş olan kasidede asıl konu Hz. Peygamber ve aşere-i mübeşşerenin methidir. Makkarî altmış beş beyitlik kasidenin tamamını nakletmiştir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, VII, 324-336). Birçok şairin nazîreler yazdığı bu kaside N. Ali - M. Sîret tarafından Kasîde-i Bedîiyye adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Nûreddin Ali - Mustafa Sîret, I, 10-24; II-III, 16-32). 3. Ḳaṣîde fî medḥi'n-nebî. Ahmed b. Abdülmün'im ed-Demenhûrî'nin (ö. 1192/1778) Sebîlü'r-reşâd ilâ nef˓i'l-˓ibâd adlı eserinin (Kahire 1305) sonunda yayımlanmıştır. 4. Ḥilyetü'l-faṣîḥ fî naẓmi('l-Faṣîḥ) mâ câ˒e fi'l-Faṣîḥ. Sa'leb'in lugata dair el-Faṣîḥ adlı eserinin manzum hali olan eser 747 (1346) yılında el-Bîre'de tamamlanmış olup 1680 beyit ihtiva eder. 5. el-Minḥa fi'ḫtiṣâri'l-Mülḥa. Harîrî'nin gramere dair Mülḥatü'l-i˓râb adlı manzum eserinin yine manzum olarak ihtisarı olup Minḥatü'l-i˓râb ve sinḥatü'l-âdâb adıyla da anılır (Paris Bibliothèque Nationale Ktp., nr. 329/5). İbn Câbir daha sonra bu manzumesini şerhetmiştir (Brockelmann, GAL, II, 15). 6. Vesîletü'l-âbıḳ fî esmâ˒i'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbi˓în ˓alâ mâ ẕekerehû Ebû Nu˓aym. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin

Ḥilyetü’l-evliyâʾ ve ṭabaḳātü’l-aṣfiyâʾ adlı eserinde zikredilen sahâbe ve tâbiîn isimlerinin manzum hale getirilmiş şeklidir. Bu sebeple eser Naẓmü ricâli Ḥilyeti’l-evliyâʾ adıyla da anılır. 7. Nefâʾisü’l-mülaḥ ve ʿarâʾisü’l-midaḥ (Dîvânü’l-Hevvârî). Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt’ine dair kasidelerden oluşur. 8. ʿUmdetü’l-mütelaffiẓ fî naẓmi Kifâyeti’l-müteḥaffiẓ. İbrâhim b. İsmâil İbnü’l-Ecdâbî’nin Kifâyetü’l-müteḥaffiẓ ve nihâyetü’l-mütelaffiẓ adlı lugatının manzum halidir. İbn Câbir’den başka iki âlim daha (Ebû Abdullah Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed el-Huveyyî [ö. 693/1294] ve Ebü’l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Muhammed el-Ba‘lî [ö. 764/1363]) bu eseri nazma çevirdikleri için bazan İbn Câbir’le karıştırılmaktadır (M. Sıddîk Hasan Han, s. 482-483; Ahmed eş-Şerkāvî İkbal, s. 154, 159). 9. Ḳaṣîde mîmiyye fi’ẓ-ẓâʾ ve’ḍ-ḍâd. Ebû Ca‘fer er-Ruaynî tarafından şerhedilmiştir. 10. Ġāyetü’l-merâm fî tes̱lîs̱i’l-kelâm. Bir harfinin harekesinin değişmesiyle üç türlü okunan ve buna göre farklı anlamlara gelen kelimelere dair 272 beyitlik bir kasidedir. 11. Tuḥfetü’l-aḳrân fîmâ ḳuriʾe bi’t-tes̱lîs̱ min ḥurûfi’l-Ḳurʾân. el-Bîre’de 745’te (1344) nazmedilen kıraate dair bir kasidedir. 12. er-Ravżü’l-memṭûr fî naẓmi’l-maḳṣûr (el-Maḳṣûr ve’l-memdûd). 296 beyitlik bu kaside muhtemelen Ḳaṣîde fî medḥi’n-nebî ile aynı eserdir. 13. S̱elâs̱ü ḳaṣâʾid. Hz. Peygamber’in methine dair olan bu üç kaside olup şiir hakkında teknik açıklamalar da ihtiva eder.

Bunların dışında şu eserler de İbn Câbir’e aittir: Kitâbü’l-Ġayn fî medḥi seyyidi’l-kevneyn, Ḳaṣîde fî medḥi’l-Medîne (on sekiz beyitlik bir kasidedir), Risâle fi’s-sîre ve mevlidi’n-nebî, el-Maḳṣadü’ṣ-ṣâliḥ fî medḥi’l-Meliki’ṣ-Ṣâliḥ, Manẓûme fi’n-naḥv, el-Kelâm ʿalâ uṣûli’l-ʿilm bi’l-menâm, Ṣarîḥatü’l-ḥaḳ (divanından alınmış bir şiirdir), Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik (756’da [1355] Mekke’de yazılmıştır), Şerḥu Elfiyyeti İbn Muʿṭî (eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 445; II, 14-15; Suppl., I, 182, 541, 617; II, 6).

el-Miʿyâr fî naḳdi’l-eşʿâr adlı eser, Abdullah Muhammed Süleyman Hindâvî neşrinde (Kahire 1408/1987) Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî’ye ait olarak gösterilmiştir. Muhammed Zağlûl Sellâm ile M. Rıdvân ed-Dâye’nin anılan eseri İbn Câbir’e nisbetleri isim benzerliğinden kaynaklanmış bir iltibas olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Câbir, el-Ḥulletü's-siyerâ᾿ fî medḥi ḫayri'l-verâ᾿ (nşr. Ali Ebû Zeyd), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 9-22; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XI, 504; Safedî, el-Vâfî, II, 157-158; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 244-246; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 330-331; Ebû Ca'fer el-Ruaynî, Ṭırâẓü'l-ḥulle ve şifâ᾿ü'l-ġulle (nşr. Recâ es-Seyyid el-Cevherî), İskenderiye 1410/1990, neşredenin girişi, s. 45-48; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 60; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 12; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 339-340; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 192; Süyûtî, Buġyetü'l-vuᶜât, I, 34-35; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saᶜâde, I, 195; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 664-675, 680-690; VII, 306-336; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 152, 155, 234, 688; II, 1171, 1273-1274; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 462; Nureddin Ali - Mustafa Sîret, Cevâhirü'z-zevâhir, İstanbul 1310, I, 10-24; II-III, 16-32; Hediyyetü'l-ᶜârifîn, II, 170; Serkîs, Muᶜcem, I, 60-61; Brockelmann, GAL, I, 445; II, 14-15; Suppl., I, 182, 541, 617; II, 6; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 134; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 530-537; Ziriklî, el-Aᶜlâm (Fethullah), V, 328; M. Sıddîk Hasan Han, el-Bülġa fî uṣûli'l-luġa (nşr. Nezîr M. Mektebî), Beyrut 1408/1988, s. 482-483; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muᶜcemü'l-meᶜâcim, Beyrut 1993, s. 154-155, 159; Zehrâ-yı Hüsrevî, "İbn Câbir", DMBİ, III, 197-199.

Hulûsi Kılıç

İBN CÂMİ‘

(ابن جامع)

Ebü’l-Kāsım İsmâîl b. Câmi‘ b. Abdillâh (ö. 192/808)

Abbâsîler döneminin en tanınmış mûsikişinas ve mugannîlerinden.

Mekke’de doğdu. Kureyş kabilesinin Sehm koluna mensup olup büyük dedesi Muttalib b. Ebû Vedâa Mekke’nin fethi sırasında İslâmiyet’i kabul etmişti. İbn Câmi‘ henüz küçük yaşta iken babası ölünce annesi, Siyyât diye tanınan devrin ünlü mûsikişinas ve mugannîsi Abdullah b. Vehhâb ile evlendi. İlk mûsiki derslerini, Siyyât ile devrin önemli mûsiki ekollerinden “Eski Hicaz mektebi”nin temsilcisi Yahyâ el-Mekkî’den aldı. Meşhur mûsikişinaslardan İbrâhim el-Mevsılî ve Füleyh b. Ebü’l-Avrâ ders arkadaşlarındandır. İbn Câmi‘ Kur’an’ı ezberledikten sonra dinî ilimlerde kendini yetiştirerek özellikle fıkıh ve hadiste söz sahibi oldu. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında (775-785) Siyyât ile birlikte Bağdat’a gitti. Halifeden büyük ilgi görerek kısa zamanda saray mugannîleri arasında yer aldı. Bu devre onun hayatında bir dönüm noktası olmuş, önceleri dindarlığı ve takvâsı ile tanınırken Bağdat’ta bütün vaktini içki ve eğlence meclislerinde geçirmeye başlamış, kumara alışmıştır. İzinsiz olarak veliaht Mûsâ el-Hâdî’nin meclislerine katıldığı için Halife Mehdî onu saraydan uzaklaştırdı. Bunun üzerine İbn Câmi‘ Mekke’ye dönmek zorunda kaldıysa da Mehdî’nin ölümünden sonra oğlu Mûsâ el-Hâdî’nin kısa hilâfeti sırasında (785-786) eski görevine döndü. Halifeden aldığı büyük câizelerle yeterli miktarda servete sahip olunca sade hayat yaşamak üzere Mekke’ye gitti. Fakat cömertliği sebebiyle elindeki serveti tüketince Hârûnürreşîd’in hilâfeti döneminde (786-809) yeniden Bağdat’a giderek saraydaki görevine başladı. İbrâhim el-Mevsılî, Muhârik, Zelzel, Amr el-Gazzâl, Allûye gibi mûsikişinasların yer aldığı bu saray topluluğunda İbn Câmi‘ ile İbrâhim el-Mevsılî arasında ortaya çıkan rekabet devrin mûsiki hayatına bir canlılık kazandırmıştır. Bu rekabet, sarayın diğer mûsikişinaslarının da katılması ile iki karşı grubun meydana gelmesine sebep oldu. O dönemde oğlu İshak el-Mevsılî, Zelzel ve Muhammed er-Ref gibi mûsikişinaslarca desteklenen

İbrâhim el-Mevsılî klasik ekolü; başta Muhârik, Akīd ve öğrencisi Denânîr olmak üzere birçok mûsikişinasın desteklediği İbn Câmi‘ ise romantik ekolü temsil ediyordu. Mugannî ve bestekâr İbrâhim b. Mehdî de İbn Câmi‘i desteklemiştir. İbn Kesîr, İbn Câmi‘in 192 (808) yılında vefat ettiğini kaydeder (el-Bidâye, X, 208).

Mûsikişinaslığı yanında aynı zamanda bir İslâm hukukçusu kabul edilen İbn Câmi‘in hayatının bir döneminde, cuma günleri mescidde sabah namazını kıldıktan sonra cuma namazı vaktine kadar Kur’an’ı hatmettiği ve halkın hatim bitmeden cuma namazını kılmayıp onu dinlediği rivayet edilir. Ayrıca bazı kaynaklar, İbn Câmi‘in Bağdat’ta Kadı Ebû Yûsuf ile sohbet ettiğinden söz etmektedir. Buna göre İbn Câmi‘e birtakım sorular soran Ebû Yûsuf ondan beklemediği şekilde cevaplar alarak bilgisine hayran kalmıştır. Ancak ertesi gün yine bir araya geldiklerinde bazı kimseler kendisine konuştuğu kişinin mugannî İbn Câmi‘ olduğunu söyleyince Ebû Yûsuf ona karşı tavrını değiştirir. Bunu farkeden İbn Câmi‘, duygularını şiirle ifade etmenin bir sakıncası olup olmadığını Ebû Yûsuf’a sorar. Ebû Yûsuf da şiir okumanın günah sayılmadığını belirtir. Bunun üzerine İbn Câmi‘ bir beyit okur ve kalbe daha kolay ulaşması ve kulağa hoş gelmesi için şiiri sesiyle süsleyip güzelleştirdiğini söyler.

el-ʿİḳdü’l-ferîd’de İbrâhim el-Mevsılî’nin mûsiki bilgisiyle tanındığı, İbn Câmi‘in

ise nağme ve ses yönünden dönemin en önde gelen sanatkârlarından olduğu belirtilmektedir. Hârûnürreşîd, neyzen Barsûmâ’dan İbrâhim el-Mevsılî ve İbn Câmi‘ arasında bir mukayese yapmasını istemiş, Barsûmâ da İbrâhim’i içerisinde her türlü meyve ve kokuların bulunduğu bir bahçeye ve İbn Câmi‘i de bal kâsesine benzetmiştir.

İbn Câmi‘, Hârûnürreşîd’in isteği üzerine İbrâhim el-Mevsılî ve Füleyh b. Ebü’l-Avrâ ile birlikte el-Miʾetü’ṣ-ṣavti’l-muḫtâre adıyla 100 şarkı sözünü toplayan bir antoloji kaleme almış, ancak İsfahânî’nin Kitâbü’l-Eġānî’sinde bazı güftelerine yer verdiği bu eser günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü’t-Tâc, Kahire 1914, s. 36; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, Kahire 1968, VI, 9-10, 37; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Kahire, ts., VI, 226, 289-340; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IV, 306-308; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 207-208; Sâmî Hâfız, Târîḫu’l-mûsîḳā, Dımaşk, ts., s. 70; J. Rovanet, Mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. İ. Şelfûn), Dımaşk 1927, s. 102-103; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 115-116; a.mlf., Târîḫu’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 111, 122, 173, 185; a.mlf., Meṣâdirü’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1957, s. 22; Nesîb el-İhtiyâr, el-Fennü’l-ġınâ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1955, s. 111-113; Mecdî Ukaylî, es-Simâ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 227, 230; Selîm el-Hulv, el-Mûsîḳa’ş-Şarḳıyye, Beyrut 1974, s. 182; Hüseyin Ali Mahfûz, Ḳāmûsü’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye, Bağdad 1977, s. 423; Sâlih el-Mehdî, el-Mûsîḳa’l-ʿArabiyye, Tunus 1979, s. 48-49; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 311; Ahmed el-Cündî, Min Târîḫi’l-ġınâ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1988, s. 96-99, 101-102; Sâdık Seccâdî, “İbn Câmiʿ”, DMBİ, III, 200-201; A. Shiloah, “Ibn Djāmiʿ”, EI[2] (İng.), III, 749.

Ahmet Hakkı Turabi

İBN CEBİROL

(ابن جبيرول)

Ebû Eyyûb Süleymân b. Yahyâ (ö. 450/1058)

İspanya'da yaşayan yahudi filozof ve şair.

411 (1020-21) yılında İspanya'nın Mâleka (Malaga) şehrinde doğdu. Yahudi literatüründe Şelomoh ben Yehudāh, Batı literatüründe Solomon ben Judah, Salomon Ibn Gabirol olarak tanınmakta, Latince yazılarda Avicebron, Avengebirol, Avengebrol, Avencebrol ve Avicebrol şeklinde geçmektedir. Hayatına dair bilgilerin temel kaynağı kendi şiirleridir; yine hayatıyla ilgili bazı ayrıntılar Ortaçağ müslüman düşünürlerinden Sâid el-Endelüsî ile yahudi filozof Moses İbn Ezra'nın çalışmalarında mevcuttur. Öte yandan Solomon Munk Mélanges de philosophie juive et arabe adlı eserinde, o güne kadar İbn Cebirol'ü müslüman veya hıristiyan gösteren Avrupalı ilim adamlarının yanlışlığını ortaya çıkararak onun hakkında bilinmeyen pek çok konuyu aydınlatmıştır.

İbn Cebirol, Sarakusta'da (Saragossa) iyi bir öğrenim gördü. Önce babasını, ardından annesini kaybetti (1045) ve onlar için çok sayıda mersiye yazdı. Çocukluğunda sık sık hastalanmış, zayıf bünyesinden, kısa boyundan ve çirkinliğinden daima şikâyetçi olmuştur. Kendini fiziksel olarak çirkin bulması onun yazılarını ve hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. Hayatının büyük bir kısmının bunalımlarla geçtiği anlaşılmaktadır. İbn Cebirol on altı yaşında manzumeler kaleme aldı, Sarakusta Hükümdarı II. Münzir'in sarayında yüksek dereceli bir görevli olan yahudi Jekuthiel (Yeqūti'el) b. İshak b. Hasan'ın himayesine mazhar oldu. Onu metheden çok sayıda şiir ve üç mersiye yazdığı bilinmektedir. İbn Cebirol on yedi yaşına girdiğinde kendisini himaye eden bu kişinin ölümüyle sosyal durumu sarsıldı, malî durumu da iyice bozuldu.

1045 yılından sonra Sarakusta'yı terkeden İbn Cebirol'ün bu tarihten sonraki hayatı hakkında çok az şey bilinmekte, Gırnata'da (Granada)

yaşadığı ve Gırnata sarayında 1027-1056 yıllarında vezir olan Samuel ha-Nagid'in himayesinde bulunduğu sanılmaktadır. Fakat İbn Cebirol'ün adı geçen vezirin şiirlerini tenkit etmesi aralarının açılmasına sebep oldu, 1048 ve 1049 yıllarını Nissim b. Jacob b. Şâhin adındaki bir şahsın himayesinde geçirdi. Belensiye (Valencia) şehrinde ölen İbn Cebirol'ün ölüm tarihiyle ilgili çeşitli rivayetler vardır. Joseph ben Zaddik ve Josef Sambari, yahudi takvimiyle 4830'da (milâdî 1070) öldüğünü naklederler. İbn Ezra onun otuz yaşını biraz geçmiş olarak, Abraham b. David ise elli yaşında öldüğünü söylemektedir. Bu hususta en doğru bilgiyi çağdaşı olan Sâid el-Endelüsî vermektedir. Buna göre İbn Cebirol 450 (1058) tarihinde ölmüştür.

İbn Cebirol, temel felsefî görüşlerini Yenbûʿu'l-ḥayât (Mekor Hayyim) adlı eserinde ortaya koymuştur. Onun felsefî görüşleri büyük ölçüde Yeni Eflâtunculuğa dayanır. Genel hatları ile felsefesinin fazla orijinalitesi olmamakla birlikte Yeni Eflâtunculuğu yorumlayışı dikkate alındığında kendine has bir kurgusunun bulunduğu söylenebilir. Diğer Yeni Eflâtuncu yahudi filozoflarından farklı olarak sistemini kurmakla yetinmez, ayrıca sisteminin temellerini güçlendirmek ve diyalektik bir mantık vasıtasıyla öncüllerini doğrulamak için büyük çaba sarfeder. Felsefesi büyük oranda madde ve sûret kavramlarının analizine dayanır. Her ne kadar bu kavramlar ondan önceki filozoflarca araştırılmışsa da bunları küllî madde ve küllî sûretle ilişkilendiriş biçimi açısından kendisinden öncekilerden ayrılır (Guttmann, s. 102-103).

Bütün felsefesini Tanrı'ya yönelmeye kılavuz olarak kurduğunu söyleyen İbn Cebirol'ün ilk felsefe tanımı da şüphesiz Tanrı'nın mahiyetiyle ilgilidir. İbn Cebirol'e göre ilk öğrenilmesi gereken şey Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceğidir. Yeni Eflâtuncu sudûr teorisinden hareket ederek insan aklının Tanrı'ya doğru ulaşabileceği en üst makamın "izzet tahtı" olduğunu söyler; aklın bunun ötesine geçmesi imkânsızdır. Bu teoriyi kurarken Yeni Eflâtunculuk ve yahudi "merkebah" mistisizmi arasında bir uzlaştırma yaptığı açıktır (Baron, VIII, 82).

İkinci olarak İbn Cebirol, madde ve sûretle küllî madde ve küllî sûret arasında ciddi bir ayırım yapar. Ona göre Tanrı'nın kendisi ilk mahiyet ve özdür. Bu ilk mahiyetten ilâhî irade, ondan da küllî madde ve küllî sûret sudûr eder. Fakat İbn Cebirol'ün bazı ifadelerine göre küllî madde ve küllî

sûret doğrudan Tanrı'nın mahiyetinden türemiştir; diğer bazı pasajlara göre ise bu iki varlık alanı birbirinden bağımsızdır; daha sonra da akıl, nefis ve tabiat gibi basit cevherler ve son olarak da cismanî âlem gelir. Âlemdeki her şey bu basit cevherlerden müteşekkildir, fakat basit cevherler de madde ve sûret olarak iki halde bulunur. Madde ve sûretin ana kaynağı esasta küllî madde ve küllî sûret katmanıdır. Küllî madde ve küllî sûret, basit cevherlerin oluşabilmesi için madde ve sûret halinde daha alt düzeyde zuhur eder. Bu durumda varlık tabakaları şöylece kurgulanabilir: En üstte küllî madde ve sûret, sonra madde ve sûret, en sonda ise cevherlere özellikler kazandıracak şekilde madde ve sûretin cevherlerle karışmış hali bulunur. Cevherlerden oluşan âlemdeki varlıkların farklı oluşanlarının sebebi de madde ve sûretin cevherlerle farklı oranlarda birleşmesidir. İbn Cebirol, ayrıca akıl ve nefis gibi cismanî olmayan cevherlerin de mânevî bir madde olduğunu söyler.

İbn Cebirol'e göre madde ve sûret basit bir cevher olan akılla birleşerek insanı oluşturur. Esasen madde ve sûretin birleştiği cevherlerin başında akıl gelir; akıldan nefis sudûr eder, tabiat nefisten, cismanî âlem de tabiattan doğar. Eflâtun'dan beri kabul edildiği üzere nefis de kendi içerisinde üçe ayrılır: Aklî nefis, hayvanî nefis, nebatî nefis. İlk nefis çeşidi insanlarda, ikincisi hayvanlarda, üçüncüsü de bitkilerde bulunur. Nefis bir nevi hayat kaynağıdır; bir varlığa nefsin girmesini sağlayan aracılar ise feleklerdir.

İbn Cebirol'ün felsefesinin ahlâkî boyutu Yenbûʿu'l-ḥayât'ta ortaya çıkar. Buna göre insanın yaratılış amacı Tanrı'yı bilinebileceği ölçüde bilmek ve O'na saygı göstermektir. Bu amaca ulaşmak için iki yol vardır. Birincisi, madde ve sûrette bulunabildiği kadarıyla ilâhî irade bilgisine erişmek, ikincisi de ilâhî iradenin bizzat insana ilham vermesidir. Birinci halde İbn Cebirol rasyonel, ikinci halde mistik pozisyonda görülür. Bu iki bilgi kaynağı ölümden kurtulmayı ve "hayatın kaynağı"na ulaşmayı sağlar.

Georges Vajda ve Solomon Munk, İbn Cebirol hakkındaki bugünkü bilgilerle onun metafizik düşüncelerinin kaynaklarını kesin olarak belirtmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Fakat eldeki bilgiler, onun felsefesinin birçok yönüyle ilgili kaynakları belirleme imkânı vermektedir. Nitekim daha önce İbn Meserre'nin Endülüs'te kurduğu Arap felsefe ekolü Yeni Eflâtunculuk yolunu tutmuş olup birçok eser bunu göstermektedir.

Sahte Empedokles'in yazıları, Aristo'nun teolojisi ve Aristo'ya nisbet edilen illetlere dair bir makale bunlardan bazılarıdır. İbn Cebirol, İbn Meserre felsefesinde bilinen gnostik düşünceleri ve onun tasavvuf temayüllü ekolünü aynen takip etmiştir.

Öte yandan İbn Cebirol'ün madde anlayışı Aristo tesirini yansıtmaktadır. Fakat bazan maddeyi özle aynîleştirmesi, muhtemelen Galen'in yazıları yoluyla ulaştığı Stoacılar'ın tesirini düşündürmektedir. İbn Cebirol'ün sisteminin belirleyici kavramı olan mânevî madde anlayışının kaynağı ise Plotin'in Enneadlar'ı olabilir. Ancak bu eserin Arapça'ya tam bir çevirisi yapılmamış, sadece "Yunanlı üstad"a nisbetle bazı bölümler tercüme edilmiştir. Bu sebeple İbn Cebirol'ün mânevî madde anlayışının kaynağı büyük bir ihtimalle, III. (IX.) yüzyılda birden çok Arapça tercümesi yapılan Proclus'ün Mebâdiʾü es̱ûlûcyâ (Elementatio theologica) adlı kitabının ilgili bölümleridir. Bu bölümlerde İbn Cebirol'ün görüşlerine paralel görüşler bulunmaktadır.

Ancak İbn Cebirol'ün Proclus'ten aldığı fikir çok sınırlıdır. Proclus maddeyi mânevî ve maddî âlemlerdeki her terkibin esası saymakta, fakat küllî madde ve küllî sûretin Allah'tan sonra basit cevherlerin ilki olduğunu söylememektedir. Dolayısıyla söz konusu fikrin başka bir kaynağı olmalıdır. Sahte Empedokles'in eserlerinde madde ve sûretin Allah'tan sonra varlıkların ilki olduğunu ve akıldan önce bulunduğunu belirten ifadeler görülmektedir. Şu halde bu konuda İbn Cebirol'ün kaynağı muhtemelen sahte Empedokles'tir. Nitekim Şem Tov ben Yosef Falaquera (Ibn Falaquera, Palquera), İbn Cebirol'ün sözde Empedokles'in düşüncelerine tâbi olduğunu açıkça belirtmiştir.

İbn Cebirol, âlem hakkındaki felsefî tasavvurlarında Endülüslü İbn Meserre ekolünde bilinen şekliyle Yeni Eflâtunculuğun ana çizgisinden dışarı çıkmamıştır. Ona göre feyiz, aşağı kâinatın yukarı kâinattan sudûrunu ve ontolojik devamlılıkla eşya, mantıkî devamlılıkla da tasavvurat arasındaki irtibatı açıklar. İbn Meserre ekolü ve Yeni Eflâtunculuk gibi İbn Cebirol de madde ve sûret ikilemini aşamamıştır. Bu durumda İslâm kültür tarihinde felsefî düşüncelerinin yankı yapmaması veya yahudi âlimler arasındaki yerinin zayıflığı daha iyi anlaşılmaktadır. Ondan nakledilen birçok görüş onun da başkalarından naklettiği görüşlerdir.

Yûsuf b. Sıddîk'ın (Joseph ben Zaddik) ontoloji alanında özellikle el-Kevnü'l-aṣġar (Ha-Olam ha-Katan) adlı eserindeki görüşleri madde ve sûret ikilisine tutunmuş olan İbn Cebirol'ün görüşlerini takip etmektedir; ayrıntılarda ise İbn Sıddîk Aristo'ya ve Ebû Bekir er-Râzî'ye daha yakındır. Bununla birlikte Yûsuf b. Sıddîk, İbn Cebirol'ün Yenbûᶜu'l-ḥayât'ından en çok etkilenen yahudi filozofudur.

İbn Cebirol kısa kasideler de yazmış olup her kasidenin matlaında kendisinin İbrânîce'deki Şelomoh ismini zikretmiştir. Şiirlerinin konusu, hâmileri için yazdığı methiyelerle ebeveynine yazdığı mersiyeler yanında dinî-felsefî düşüncelerden oluşmaktadır. Şahsıyla ilgili şiirlerinde düş kırıklıklarını, mutsuzluklarını, hastalığını, arzu ve tutkularını anlatmaktadır. Bütün şiirlerini Keter Melhut (sultanlık tacı) adı altında toplamıştır. Şiirlerini Arapça ve İbrânîce yazan İbn Cebirol, muhteva bakımından kendinden önceki İspanyol-yahudi şairlerinin etkisini yansıtırsa da diğer pek çok meslektaşından farklı olarak yalın ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Şiirleri hem imaj ve alegori açısından hem de bilgi yönünden oldukça zengindir. En bariz özelliklerinden biri de aşırı vecd duygusudur, bununla birlikte bu duyguyu şiire dökerken bir hayli inceltmiştir.

İbn Cebirol'e ait olduğu kabul edilen şiirlerin sayısı 300'ün üzerindedir. Bu şiirler özellikle İspanyol (Seferdik) liturji (ibadet) metinleri içerisinde korunmuştur. Ayrıca bazı Aşkenazi (Orta Avrupa menşeli yahudiler) ve Karai mezhebine ait liturji kitapları da bu şiirlerin bir kısmını muhafaza etmiştir. Dağınık halde çeşitli koleksiyonlarda yer alan şiirleri, Israel Davidson'un editörlüğünde Israel Zangwill tarafından bir araya getirilerek İngilizce'ye çevrilmiştir (bk. bibl.). Farklı düşünen uzmanlar bulunmakla birlikte çoğunlukla ona ait olduğu kabul edilen bazı ahlâkî özdeyişler de Choice of Pearls adı altında B. H. Asher tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (London 1859). Bu toplu çevirilerin dışında Bernard Lewis Keter Melhut'u The Kingly Crown adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1961).

İbn Cebirol'ün şiirleri özellikle kefaret gününde (Yom Kipur) Seferdik sinagoglarında hâlâ okunmaktadır. Genel yahudi şiirine etkisinin ne olduğu tam olarak bilinmemekle beraber Judah al-Harisu (yaklaşık 1100'lerde yaşayan Toledolu yahudi şair) gibi şairlerin ona hayranlık duymalarına

bakarak İbn Cebirol'ün yahudi edebiyatında bir hayli etkili olduğu düşünülebilir.

Onun şiirleri tematik olarak dinî ağırlıklı olmakla birlikte bunlar muhtevanın yöneldiği ilgi alanı açısından seküler, dinî ve felsefî olmak üzere üç gruba ayrılabilir. Seküler şiirlerinin çoğu hâmilerine yazdığı övgülerden oluşur. Bunlarda ayrıca yüksek bilgisi dolayısıyla kendine de övgüler düzer; öte yandan fiziksel açıdan kendini insafsızca eleştirdiği de görülür. Hayatın anlamsızlığına dair yazdığı şiirler de bu türe dahil edilebilir. Ayrıca bulmaca tarzında kaleme aldığı şiirleri de vardır (EJd., VII, 237). Dinî şiirleri çarpıcı stilde yazılmış olup çoğu Tanrı'ya olan özlemi dile getirir. Bu şiirlerin bazıları akrostiştir. Yeryüzünün sonu hakkında kehanette bulunan şiirleri de mevcuttur. Felsefî şiirleri ise çoğunlukla Tanrı'nın yaratıcı niteliğiyle tevhide dair özelliklerini işler. Felsefesindeki pek çok görüşü bu tip şiirlerinde yeniden ortaya çıkar.

İbn Cebirol'ün hikmet türü şiirlerinin zirvesini Tanrı'nın mükemmelliğini anlatan

Keter Melhut teşkil eder. Onun İbrânî diline olan şaşırtıcı hâkimiyetini, aynı zamanda Kitâb-ı Mukaddes metinlerine dair mükemmel bilgisini ortaya koyduğu bu eser farklı uzunluklarda kırk fasıldan oluşur ve üç bölüme ayrılır. Birinci bölümde ilâhî sıfatlardan bahsedilir, ikinci bölümde kozmolojik meseleler ele alınır, üçüncü bölümde Tanrı'nın merhameti övülerek O'na yalvarılır. Bu bölüm sinagoglarda kefaret gününde düzenli olarak okunmaktadır.

Şiire yakınlığından kaynaklanan alegorik imajı İbn Cebirol'ün Eski Ahid'e bakışına da yansımıştır. İbn Ezra'da korunan birkaç referansa bakılırsa İbn Cebirol kutsal yazıları alegorik olarak yorumlama eğilimindedir. Ona göre Tevrat'taki yeryüzü cennetinin adı olan Eden ilâhî bir âlemdir; Eden bahçesi, bahçenin bitkileri mesabesinde olan melek ruhlarıyla doludur. Bu bahçedeki nehir ilk maddî cevher, nehrin dört kolu dört unsurdur; Âdem (insan) aklî nefis, Havvâ hayvanî nefistir. Keter Melhut'ta Eski Ahid üzerine bazı alegorik yorumlar da bulmak mümkündür (Schlanger, s. 13-14). İbn Cebirol müslüman İspanya'daki yahudi şairlerin en önde gelenlerinden sayılır. Şiirlerindeki görüşleri Tevrat üzerinde çalışanları

etkilemiştir. Aynı zamanda bazı şerhleri Tevrat şârihleri nezdinde yankı yapmıştır.

Eserleri. İbn Cebirol, her ne kadar bir şiirinde yirmi kitap yazmakla övünürse de kendisine sadece iki kitap nisbet edilmektedir. 1. Iṣlâḥu'l-aḫlâḳ. İbn Cebirol'ün 1045 yılında Sarakusta'da Arapça olarak yazdığı bu küçük eser, 1167'de Yehuda (Judah) İbn Tibbon tarafından Tikkun Middot ha Nefeş adıyla İbrânîce'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1550; Riva de Trento 1562; Lunèville 1807; nşr. N. Baron, Tel-Aviv 1951). Müellifin ahlâka dair temel görüşleri bu kitapta yer alır. Bunun yanında eserde insan psikolojisiyle ilgili derin tahliller de vardır. Buna göre insan ruhu akılla paralel işlemektedir; akıl ruhun ortaya çıktığı bir nevi mekândır. Bu mekândan çıkıp insan bedeniyle vücut bulduğunda ruh kendisiyle kendi dışındaki âlem arasında çelişkili bir pozisyonda yaşar. Ruhun bu dünyadaki amacı bilgi ve eylem aracılığıyla yeniden akıl âlemine dönmek olmalıdır. Böylece İbn Cebirol ahlâkı aklî bir temele oturtmaya çalışır. Eser, S. Wise tarafından Improvement of the Moral Qualities adıyla Arapça metinle birlikte tercüme edilerek yayımlanmış (New York 1902), J. Lomba Fuentes tarafından da La Correccion de los Caracteres adıyla İspanyolca'ya çevrilmiştir (Zaragoza 1990). 2. Yenbûʿu'l-ḥayât. İbn Cebirol'ün yine Arapça yazdığı eser onun felsefeyle ilgili temel görüşlerini içerir. Eserin Arapça nüshası ele geçmemiş, XII. yüzyılın ortalarında Tuleytulalı (Toledo) mütercim Hivan el-İsbânî'nin (Yohannes Hispanus) Dominicus Gundissalinus'un yardımıyla yaptığı Fons Vitae adlı Latince tercüme korunabilmiştir. XIII. yüzyılda eserin bazı bölümleri Şem Tov ben Josef Falaquera tarafından Arapça aslından Likkutim misefer Mekor Hayyim adıyla İbrânîce'ye çevrilmiştir. Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi bir kısım skolastikler, müellifinin müslüman bir Arap olduğunu sandıkları Yenbûʿu'l-ḥayât'tan bazı bölümler nakletmişler, bu bölümlerin müellifinin asıl kimliği ancak XIX. yüzyılda Solomon Munk tarafından tesbit edilebilmiştir. Eserin Arapça aslının elde bulunmaması sebebiyle tercümesindeki bazı kapalı ifadeleri yorumlayabilmek âdeta imkânsız hale gelmiştir. İbn Cebirol, kendi dönemindeki felsefî eserlerde yaygın olan telif geleneğine uyarak Yenbûʿu'l-ḥayât'ı hoca ile öğrencisi arasında geçen hayalî diyalog tarzında yazmıştır. Öğrencinin bazı hakikatleri keşfetmesi için hocasının ona yardımcı olması esasına dayanan Sokrat tarzının aksine Yenbûʿu'l-ḥayât'ta öğrencinin soruları hocanın görüşlerini daha çok

açmasına yardım eder. Bu yönden kitap Yeni Eflâtunculuk tarzını andırmaktadır. Yenbûʿu'l-ḥayât, İbn Cebirol'ün madde ve sûret hakkındaki görüşlerini içine alan beş makale ihtiva etmektedir. Birinci makale hissî idrak, madde ve sûret gibi felsefî konulara giriş niteliğindedir. Bu makale madde ve sûretin fizikî cevherlerle olan münasebetini de tartışmaktadır. İkinci makale cismanî şekiller taşıyan mânevî maddenin vasfını, üçüncü makale İbn Cebirol'ün ontolojisinde Tanrı ve fizik dünya arasında aracı var oluş biçimleri olan basit cevherler konusunu, dördüncü makale basit cevherlerin sûreti ve maddesi konularını araştırmaktadır. Müellif son makaleyi sûret ve maddenin kendi zatlarında nasıl bulundukları meselesine ayırmıştır. İbn Cebirol, bu makalede ilâhî irade konusunu araştıran bir kitap yazdığını belirtmişse de bu kitaba ait herhangi bir bilgi yoktur. Yenbûʿu'l-ḥayât'ın Likkutim misefer Mekor Hayyim başlıklı kısmî İbrânîce tercümesi S. Munk tarafından Fransızca'ya çevrilmiş (Mélanges de philosophie juive et arabe, s.1-148). Latince tercümesi olan Fons Vitae, Clemens Bäumker tarafından Avencebrolis Fons Vitae adıyla Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters içinde neşredilmiştir (Munster 1892-1895). J. Schlanger de eseri Salomon Ibn Gabirol, Livre de la source de vie adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Paris 1970).

Sâid el-Endelüsî'nin ona yazdığı övgü dolu şiirler dışında İbn Cebirol hakkında İslâmî kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Onun İslâm'a dair düşüncesi de bilinmemektedir. Bu konudaki tek referans, İslâm'ın doğuşunu Mesîhî sona ait bir işaret olarak kabul ettiğine dair bilgidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cebirol (Gabirol), Yenbûʿu'l-ḥayât: Fountain of Life (trc. H. E. Wedeck), New York 1962, E. James'in girişi; a.mlf., Iṣlâḥu'l-aḫlâḳ: The Improvement of the Moral Qualities (trc. S. Wise), New York 1902; a.mlf., Selected Religious Poems (trc. I. Zangwill), New York 1923; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 89; S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1857, s. 1-306; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1958, V, 153, 361;

VII, 152, 292; VIII, 82; J. Schlanger, La philosophic de Salomon Ibn Gabirol, Leiden 1968, s. 13-14; Ali Sâmî en-Neşşâr - Ahmed Abbas eş-Şirbînî, el-Fikrü'l-Yehûdî ve te˒essüruhû bi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, İskenderiye 1972; J. Guttmann, Philosophies of Judaism, New York 1973, s. 102-103; I. Husik, A History of Medieval Jewish Philosophy, New York 1976, s. 59-79; H. Zafrani, Ethique et mystique judaïsme en terre d'Islam, Paris 1991, s. 20; C. Sırat, A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages, London 1993, s. 68-81, 423; S. Pince, "Fragments of the Arabic Original of Fons Vitate Moses Ibn Ezra's Work Arugat Habbosem", Tabriz, XXVII (1957-58), s. 218-223; a.mlf., "Gabirol, Solomon ben Judah, Ibn", EJd., VII, 235-245; G. Vajda, "Ibn Gabirol", EI^2 (İng.), III, 770; I. Abrahams, "Ibn Gabirol", ERE, VII, 69; N. M. Samuelson, "Ibn Gabirol, Shelomoh", ER, VI, 562-563; Ş. Horâsânî, "İbn Cebîrûl", DMBİ, III, 207-216.

Sahbân Halîfât

İBN CEHÎR

(bk. BENÎ CEHÎR).

İBN CEMÂA, Bedreddin

(بدر الدين ابن جماعة)

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa‘dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî (ö. 733/1333)

Muhaddis, fakih, müderris ve kadı.

4 Rebîülâhir 639'da (12 Ekim 1241) Hama'da doğdu. Bu aileden yetişen âlimler dedelerinden Cemâa adlı şahısların adıyla tanınmıştır. Muhaddis, fakih ve sûfî olan

babası Ebû İshak İbrâhim Beyâniyye tarikatının şeyhidir (Sübkî, VIII, 115). Bedreddin'in oğlu İzzeddin, torunu Burhâneddin ve İzzeddin'in torunu Muhammed b. Ebû Bekir bu aileden yetişmiş olan en tanınmış âlimlerdir. Bedreddin İbn Cemâa ilk bilgileri küçük yaşta babasından ve onun yakını olan âlimlerden öğrendi. Yedi yaşında iken üstün zekâsını farkeden Şemseddin Mekkî b. Müsellem b. Allân el-Kaysî ile Ebü'l-Fazl İsmâil b. Ahmed el-Irâkī, Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred'ini rivayet etmesi için kendisine icâzet verdiler. Aynı zamanda aralarında Ebû Şâme el-Makdisî'nin de bulunduğu Dımaşklı birçok muhaddisten icâzet alan İbn Cemâa'nın düzenli öğrenimine Hama'da babasının müderris olduğu Beşîriyye Medresesi'nde başladığı tahmin edilmektedir. Burada babasından ve Şerefeddin Abdülazîz b. Muhammed el-Ensârî'den hadis dinledi, dinî ilimleri okudu. Şâfiî fakihi ve muhaddis Ebû Tâhir İbrâhim b. Hibetullah b. Müslim el-Bârizî'den Hatîbiyye Medresesi'nde şer‘î ilimleri tahsil etti ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh adlı eserini okudu. Ebû Amr İbn Reşîḳ er-Rabaî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi rivayet hakkını elde etti. Arap dili ve edebiyatını İbn Mâlik et-Tâî'den okudu. Daha sonra Dımaşk'ta hadis öğrenimini sürdürdü.

İbn Cemâa, ilk seyahatini on yedi yaşında iken babasıyla birlikte hac amacıyla Mekke'ye yaptı ve orada görüştüğü âlimlerden faydalandı. Kur'ân-ı Kerîm hıfzını tamamladıktan sonra 661 (1263) yılı başlarında

tahsilini ilerletmek için Mısır’a gitti. Reşîd el-Attâr ile Ebü’l-Hasan Ali b. Vehb el-Kuşeyrî el-Menfelûtî’den hadis öğrendi. Muînüddin Hibetullah b. Abdülvâris el-Ensârî’den kıraat dersleri aldı ve 662’de (1264) eş-Şâṭıbiyye’yi okudu. Ayrıca İbnü’s-Salâh’ın talebesi kādılkudât Takıyyüddin İbn Rezîn el-Âmirî’den hadis dinledi, dinî ve edebî ilimlere dair birçok eserini kendisinden okudu. Hocaları arasında en çok faydalandığı bu âlimin bir dersinde imlâ ettiği Taʿlîḳa ʿalâ taḥḳīḳi ḳavli’l-ḳāʾil Zeydün ḳāʾimün ve ḳāme Zeydün vażʿan ve is̱bâten adlı eserini istinsah ederek günümüze ulaşmasını sağladı (İÜ Ktp., AY, nr. 1367/2, vr. 73b-77a). Radıyyüddin İbnü’l-Burhân el-Vâsıtî, Muînüddin Ahmed b. Ali ed-Dımaşkī, Tâceddin Ali b. Ahmed İbnü’l-Kastallânî ve Kutbüddin İbnü’l-Kastallânî gibi âlimlerden çeşitli hadis kitaplarını okudu. Mısırlı sûfîlerden Ebû İbrâhim İshak b. Mahmûd el-Burûcirdî ve İbnü’l-Kastallânî’den hadis ve tasavvuf dersleri aldı. Hayatı boyunca tarikat erbabı ile samimi ilişkiler içinde oldu ve zâhidâne bir hayat yaşadı (Birzâlî, I, 190; Safedî, Aʿyânü’l-ʿaṣr, IV, 208). Mısır’da sekiz buçuk yıl tahsil gördükten sonra, Receb 669’da (Şubat 1271) Dımaşk yöresine hareket eden el-Melikü’z-Zâhir I. Baybars’ın ordusunda Hısnülekrâd Savaşı’na katıldı, elde edilen zaferin ardından Hama’ya döndü. 669 (1271) yılı sonlarında Dımaşk’a gitti. İbn Cemâa, arkadaşı Emîr Alemüddin ed-Düveydârî es-Sâlihî’nin aracılığı ile müderris olarak görevlendirildi (Yûsufî, s. 134). et-Tuḥfe ʿale’l-Kâfiye adlı eserini 17 Zilkade 670’te (15 Haziran 1272) Âdiliyye Medresesi’nde tamamladığına bakarak ilk müderrislik görevine bu medresede başladığı söylenebilir (Abdülcevâd Halef, s. 184, 266-267). 670-673 (1272-1275) yıllarında Dımaşk’ta çeşitli âlimlerden fıkıh ve hadis dersleri aldı. 14 Zilhicce 672’de (21 Haziran 1274) tamamladığı Teẕkiretü’s-sâmiʿ ve’l-mütekellim fî edebi’l-ʿâlim ve’l-müteʿallim adlı eseriyle öğretim işinin ilmî metoda göre yürütülmesi gerektiğine dikkat çeken İbn Cemâa, Şâban 681’de (Kasım 1282) Kaymeriyye Medresesi müderrisliğine getirildi. Daha sonra kendisine Mescidi Aksâ imam ve hatipliği verildi; Ramazan 687’de (Ekim 1288) Kudüs kadılığına tayin edilerek bu iki görevi birlikte yürüttü. Üç yıl sonra Vezir Şemseddin İbnü’s-Sel‘ûs tarafından Mısır kādılkudâtlığına getirilmesi üzerine Kahire’ye gitti ve 14 Ramazan 690’da (10 Eylül 1291) bu görevine başladı. Devlet adamları ve halk tarafından çok sevildiği için kendisine “şeyhüşşüyûh” unvanı verildi ve aynı zamanda Ezher Camii hatipliğiyle Sâlihiyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Fakat 693 yılı başında (Aralık 1293) el-Melikü’l-Eşref Halîl b. Kalavun’un öldürülmesinden sonra

kādılkudâtlık ve hatiplik görevlerinden alındı; Nâsıriyye ve Sâlihiyye medreselerindeki görevini ise zilhicce ayına (Kasım 1294) kadar sürdürdü. Bu yıl içinde Dımaşk kādılkudâtlığına getirildi; aynı zamanda Emeviyye Camii'nde hatiplik, Berrâniyye (Barâniyye), Nâsıriyye-i Cevvâniyye ve Büyük Âdiliyye medreselerinde müderrislik yaptı. Cemâziyelâhir 696'da (Nisan 1297) kādılkudâtlıktan alındıysa da 15 Şâban 699'da (6 Mayıs 1300) tekrar aynı göreve getirildi. Hatiplik ve müderrislik görevleri yanında, 19 Rebîülevvel 701'de (22 Kasım 1301) Dımaşk'taki Sümeysâtiyye Hankahı sûfîlerinin isteği üzerine buraya şeyhüşşüyûh olarak tayin edildi (İbn Kesîr, XIV, 425). 17 Safer 702'de (11 Ekim 1302), Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd'in vefatıyla boşalan Mısır kādılkudâtlığına davet edildi. 4 Rebîülevvel'de (27 Ekim) ikinci defa getirildiği bu görevi Saray Camii'nde hatiplik, Câmiu'l-Hâkim'de Şâfiîler'e müderrislik ve bir süre yaptığı şeyhüşşüyûhluk görevleriyle birlikte dokuz yıl yürüttü. Bir fetvasının yanlış anlaşılması sebebiyle Rebîülevvel 710'da (Ağustos 1310) bu görevlerden alındıysa da (a.g.e., XIV, 468) birkaç gün sonra Mısır kādılkudâtlığı yanında Nâsıriyye Medresesi müderrisliği, Kâmiliyye Dârülhadisi şeyhliği, Tolunoğlu Camii, Sâlihiyye ve Nâsıriyye medreseleri müderrisliğine getirildi.

Uzun öğretim hayatı boyunca pek çok öğrenci yetiştiren İbn Cemâa'nın talebeleri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye, Zehebî, Alemüddin el-Birzâlî, Safedî, Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, Bahâeddin İbn Akīl, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tâceddin es-Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimlerle el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve nâibi Argun gibi idareciler sayılabilir (Birzâlî, I, 16-17; Abdülcevâd Halef, s. 197-209). Resmî görevlerine 727 (1327) yılına kadar devam eden İbn Cemâa Cemâziyelevvel 727'de (Nisan 1327) emekli oldu, fakat Salâhiyye Medresesi müderrisliğine ömrünün sonuna kadar devam etti. 21 Cemâziyelevvel 733'te (7 Şubat 1333) vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'nda İmam Şâfiî'nin kabri yakınına defnedildi.

İbn Cemâa ibadete düşkün, tevazu ve vakar sahibi, herkes tarafından sayılan, hoşgörülü ve sabırlı bir kimse idi. Yeniliklere ve ilmî gelişmelere açık olmakla beraber siyasî ve içtimaî hadiselerde daima hakkın üstünlüğünü gözetirdi. İbn Cemâa Moğol ve Haçlı saldırılarının, ayrıca küçük devletçiklerin birbirlerine olan düşmanlıklarının sürüp gittiği bir dönemde Mısır Memlükler Devleti'nin dokuz hükümdarının idaresini

yakından gördü. Kabilesinin geniş nüfuzundan aldığı destekle dinî, fikrî ve içtimaî hareketlere yön veren şahsiyetlerden biri oldu. 707'de (1307) Hanbelî fakihi Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin, 708'de (1308) sır kâtibi Alâeddin İbnü'l-Esîr el-Halebî'nin yargılanması da onun hizmet süresine rastlamaktadır (İbnü'd-Devâdârî, IX, 184-185; Abdülcevâd Halef, s. 165-175). İbn Cemâa'nın bu

yargılamadaki tarafsızlığı ve hakkın korunması hususundaki ciddi tutumu İbn Teymiyye tarafından takdirle anılmıştır (Mecmûʿu fetâvâ, III, 234-247).

699 yılı başlarında (Ekim 1299) Suriye'de bulunan Moğol Hükümdarı Gāzân Han'ın büyük bir ordu ile Dımaşk'a saldıracağı haber alınınca onu bu işten vazgeçirmek için gönderilen, aralarında İbn Teymiyye, Zeynüddin el-Fârikī ve Kadı Necmeddin İbn Sasrâ'nın da yer aldığı âlimler ve halkın ileri gelenlerinden oluşan heyetin başında İbn Cemâa bulunuyordu (İbnü'd-Devâdârî, IX, 19; Makrîzî, I/3, s. 889). İbn Cemâa bu sırada halkın savaşa hazırlanmasına, âlimlerle öğrencilerin halkla birlikte askerlik öğrenmeleri için medreselerin birer eğitim merkezine dönüştürülmesine dair hüküm çıkarmış (İbn Kesîr, XIV, 420; Abdülcevâd Halef, s. 135-138), cihad ve askerlik konusunda yazdığı iki eseriyle önemli bir hizmet görmüş, valilerin ve kumandanların düşman karşısında birleşmelerini sağlamıştır. Ayrıca eğitim ve öğretimle buna dair kurumların bir sisteme kavuşturulması için çeşitli çalışmalar yapmış ve bu konuda bir de eser yazmıştır.

İbn Cemâa'nın şairlik yönü de bulunduğu ve bazı eserlerini manzum olarak yazdığı bilinmektedir. İlmî, hikemî manzumeleriyle medih ve gazel türündeki şiirleri oğlu İzzeddin İbn Cemâa'nın Münteḫabü Nüzheti'l-elibbâʾ fîmâ yürvâ ʿani'l-üdebâʾ adlı eserinde, ayrıca öğrencilerinden Safedî ve Tâceddin es-Sübkî ile tarihçi Ebü'l-Fidâ, İbn Tağrîberdî ve Dâvûdî'nin eserlerinde nakledilmiş olup bunları bir araya getirmeye çalışan Abdülcevâd Halef sayılarının 300 beyte yaklaştığını söylemektedir (el-Ḳāḍî Bedrüddîn İbn Cemâʿa, s. 380-407).

Eserleri. A) Kur'an İlimleri. 1. et-Tibyân fî (li-)mübhemâti'l-Ḳurʾân. Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli şekillerde işaret edilmekle beraber adları belirtilmemiş kişilerle varlıkları naklî kaynaklardan araştırarak tanıtan eser (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 341, 422; II, 1583; Îżâḥu'l-meknûn, I, 224) 685'te

(1286) telif edilmiş olup bir nüshası Meşhed’de (Medresetü Fâzılhân) bulunmaktadır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, s. 26, 27). 2. Ġurerü’t-Tibyân fî men lem yüsemme fi’l-Ḳurʾân. et-Tibyân’ın muhtasarı olan eseri Abdülcevâd Halef, Madrid Escurial Library ve Ârif Hikmet Kütüphanesi’nde bulunan iki nüshasını esas alarak yayımlamıştır (Dımaşk 1410/1990). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Lâleli, nr. 256/1) Ġurerü’t-Tibyân li-mübhemâti’l-Ḳurʾân adıyla kayıtlı, müellifin talebelerinden Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf b. Abdülvehhâb el-Hazrecî tarafından 28 Zilhicce 702’de (13 Ağustos 1303) Kahire’de Sâlihiyye Medresesi’nde müellif nüshasından istinsah edildikten sonra kendisine okunmuş bir nüshası daha vardır. Ġurerü’t-Tibyân üzerinde Muhammed b. Sâlih el-Fevzân tarafından yüksek lisans çalışması yapılmış (Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), eser ayrıca Safvân Adnân Dâvûdî tarafından neşredilmiştir (Cidde, ts. [Dârü’l-kıble]). 3. Keşfü’l-meʿânî ʿani (fi)’l-müteşâbih mine’l-mes̱ânî. Kur’ân-ı Kerîm’de lafzen birbirine benzeyen ve mükerrer olan kelime ve cümlelerin anlam bakımından farklılıklarını ve bu benzerliğin edebî inceliklerini ele alan eser üzerinde Abdülvehhâb b. Abdürrezzâk Sultan tarafından yüksek lisans çalışması yapılmış (1405, Riyad Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), Abdülcevâd Halef de eseri tahkik ederek yayımlamıştır (Kahire 1410/1990). 4. el-Fevâʾidü’l-lâʾiḥa min sûreti’l-Fâtiḥa. Bir nüshası Hollanda’da Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde (nr. 1526/5, vr. 94a-102a) bulunmaktadır (Hoorhoeve, s. 81; el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 373). 5. el-Muḳtaṣ fî fevâʾidi tekrâri’l-ḳıṣaṣ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1793; Îżâḥu’l-meknûn, II, 547).

B) Hadis. 1. el-Menhelü’r-revî fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî. İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin ʿUlûmü’l-ḥadîs̱’inin ilk muhtasarlarından olup önemli açıklama, düzeltme ve ilâveler yapılarak bir mukaddime ve dört kısım halinde düzenlenen eser 18 Şâban 687’de (17 Eylül 1288) Dımaşk’ta tamamlanmıştır. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan tarafından tahkik edilen eser önce Küveyt’te (MMMA, XXI/1 [1395/1975], s. 29-116; XXI/2, s. 196-255), daha sonra Dımaşk (1406/1986) ve Beyrut’ta (1990) yayımlanmıştır. Brockelmann’ın Muḫtaṣaru aḳṣa’l-emel ve’ş-şevḳ fî ʿulûmi ḥadîs̱i’r-Resûl adıyla kaydettiği eser de (GAL, II, 74; Abdülcevâd Halef, s. 253) bu kitaptır (Hâlid b. Îsâ el-Belevî, I, 258). el-Menhelü’r-revî’yi müellifin torunu İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir el-Menhecü’s-sevî fî şerḥi’l-Menheli’r-revî adıyla şerhetmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1784; Kettânî,

s. 214-215). 2. el-İʿlâm bi-eḥâdîs̱i'l-aḥkâm. Eserde, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerindeki ahkâm hadisleri seçilerek Şâfiî fıkhının önemli kitaplarından Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh'inin konu başlıklarına göre düzenlenmiştir. Kaynaklarda adından söz edilmeyen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan tek nüshası (Esad Efendi, nr. 271/1), muhtemelen yazarın öğrencilerinden olan Mûsâ b. Sinân b. Mes'ûd b. Şibl b. Mahmûd el-Ca'ferî tarafından 10 Rebîülevvel 725'te (24 Şubat 1325) istinsah edilmiştir. 3. Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. et-Tenḳīḥ min eḥâdîs̱i Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ adıyla da anılan (İzzeddin İbn Cemâa, Fehrese, vr. 9b). Eserdeki hadisler tekrarlar ayıklanıp senedler çıkarılmak suretiyle fıkıh konularına göre düzenlenmiştir. İbn Cemâa'nın hayatına dair kaynaklarda zikredilmeyen eserin Dublin Chester Beatty'de bulunan (Arberry, nr. 5042) nüshası esas alınarak Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1412/1992). 4. Münâsebâtü terâcimi'l-Buḫârî li-eḥâdîs̱i'l-ebvâb. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki konu başlıkları ile bu başlıklar altında yer alan hadisler arasındaki münasebeti açıklayan eser Ali b. Abdullah ez-Zeyn tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş (Riyad 1404/1984) ve Muhammed İshak İbrâhim es-Selefî tarafından çeşitli notlarla birlikte Münâsebâtü terâcimi'l-Buḫârî adıyla yayımlanmıştır (Bombay 1404/1984). 5. el-Fevâʾidü'l-ġarîzetü'l-müstenbaṭa min ḥadîs̱i Berîre. el-Fevâʾidü'l-ġarîze fî eḥâdîs̱i Berîre adıyla da kaydedilen (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, s. 480) eserde, Hz. Âişe'nin âzatlı câriyesi Berîre'nin hürriyetine kavuştuktan sonra kocasından ayrılması hadisesinin (bk. BERÎRE) 300 kadar dinî hükmün elde edilmesine imkân verdiği belirtilmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa eserin bir nüshasının Zeytûne Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmiş (Îżâḥu'l-meknûn, II, 208), Ziriklî de Dımaşk'taki el-Mektebetü'l-Arabiyye'de eserin bir kısmının mevcut olduğunu kaydetmiştir (el-Aʿlâm, V, 298). 6. el-Erbaʿûne ḥadîs̱en tüsâʿiyye (el-Erbaʿûne't-tüsâʿiyyetü'l-isnâd). Hz. Peygamber'den müellife kadar dokuz râviden oluşan bir senedle gelen eserdeki kırk hadis (Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr, IV, 209) on üç şeyhten rivayet edilmiştir. Bir nüshası Berlin'de bulunan (Ahlwardt, II, 274; Brockelmann, GAL, II, 89) eseri Abdülcevâd Halef yayımlamıştır (el-Ḳāḍî Bedrüddîn İbn Cemâʿa, s. 253).

C) Fıkıh. 1. Tenḳīḥu'l-münâẓara fî taṣḥîḥi'l-muḫâbere. Müellif, el-Melikü'n-Nâsır'ın

isteğiyle 704 (1304) yılında yazdığı bu eserinde İslâm hukukunda ziraat ortaklığı konusunu ele almıştır. Biri müellif hattıyla bir mecmua içinde Madrid Escurial Library'de (nr. 1598/2), diğeri Dublin Chester Beatty'de (nr. 4577) olmak üzere iki nüshası bulunan (Derenbourg, III, 151; Arberry, nr. 4577) eser üzerinde Mahmûd Abdullah Pencap Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışması yapmıştır (Abdülcevâd Halef, s. 257; Bedreddin İbn Cemâa, Keşfü'l-meʿânî, neşredenin girişi, s. 38). 2. el-ʿUmde fi'l-aḥkâm. Sehâvî'nin zikrettiği eserin (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 59) günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 3. Keşfü'l-ġumme fî aḥkâmi ehli'ẕ-ẕimme (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, s. 480-481; Îżâḥu'l-meknûn, II, 362). Dâvûdî'nin Kitâb fi'l-kenâʾis ve aḥkâmihâ adıyla kaydettiği eser de (Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 49) aynı kitap olmalıdır (Taḥrîrü'l-aḥkâm, neşredenin girişi, s. 19). 4. Ḥüccetü's-sülûk fî mühâdâti'l-mülûk (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, s. 480; Îżâḥu'l-meknûn, I, 393). Devlet başkanı, vali ve ordu kumandanlarına verilen veya onların yabancı devlet adamlarına verdikleri hediyelerin hükmüne dairdir (eserin telifine sebep olan olay ve İbn Cemâa'nın konuyla ilgili görüşü için bk. Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî, s. 113-114). 5. el-Mesâlik fî ʿilmi'l-menâsik (Menâsikü'l-ḥac). İzzeddin İbn Cemâa (Hidâyetü's-sâlik, I, 192), Dâvûdî (II, 49) ve Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1663) tarafından hakkında bilgi verilen eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir (Abdülcevâd Halef, s. 255-256). Altı defa hacca giden İbn Cemâa'dan (Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr, IV, 211) 713 (1314) yılında arefe vakfesinde yaptığı dua ayrıca nakledilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1800/8). 6. eṭ-Ṭâʿa fî fażîleti ṣalâti'l-cemâʿa (Ebü'l-Yümn Uleymî, s. 480; Îżâḥu'l-meknûn, II, 76).

D) Kelâm. Îżâḥu'd-delîl fî ḳatʿi ḥuceci ehli't-taʿṭîl. Eserin mukaddimesinde, Kur'an ve Sünnet'te anlam yönünden müteşâbih olan hususlarla ilgili olarak te'vil taraftarları ile Selefîler'in görüşleri belirtildikten sonra Allah'ın sıfatları konusundaki otuz âyetle otuz bir hadis Ehl-i sünnet anlayışına göre açıklanmış, din aleyhtarları ile bid'at mezheplerinin görüşleri çürütülmüştür. Kitap, Vehbî Süleyman Gāvecî el-Elbânî tarafından uzunca bir giriş ve geniş notlarla yayımlanmıştır (Kahire 1410/1990). Çeşitli kaynaklarda er-Red ʿale'l-müşebbihe fî ḳavlihî teʿâlâ. er-Raḥmânü ʿale'l-ʿarşi'stevâ ve et-Tenzîh fî ibṭâli ḥuceci't-teşbîh adıyla kaydedilen (İzzeddin İbn Cemâa, Fehrese, vr. 9b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 839; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 148) eserler de aynı kitap olmalıdır (Abdülcevâd Halef, s. 258-

259).

E) Siyaset ve Askerlik. 1. Taḥrîrü'l-aḥkâm fî tedbîri ehli(milleti, ceyşi)'l-İslâm. On yedi bölümden meydana gelen eserde İslâm toplumunda yönetim, kanun hâkimiyeti, ordu ve askerlik düzeni, devletin gelir kaynakları ve harcamaları, cihad, savaş hukuku, azınlıklarla ilgili dinî hükümler vb. konular ele alınmıştır. el-Melikü'l-Eşref Halîl için yazıldığı sanılan kitap (Brockelmann, GAL, II, 89), İslâm'ın siyasî düşüncesini yenileme çabası yanında zamanındaki yönetim biçimleri hakkında değerlendirme yapması bakımından da büyük öneme sahiptir. Hans Kofler tarafından Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanan eseri (Islamica, VI [1934], s. 349-414; VII [1935], s. 1-64, Almanca çevirisi 31 sayfa) ayrıca Fuâd Abdülmün'im Ahmed neşretmiştir (Devha [Katar] 1985, 1988). İbn Cemâa'nın bu eseriyle İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-şerᶜiyye'si arasında ortak noktalar bulunmakta olup Ann K. S. Lambton State and Government in Medieval Islam adlı eserinin dokuzuncu bölümünde bu iki âlime göre halifenin hal'edilmesi konusunu ele almıştır. 2. Müstenedü'l-ecnâd fî âlâti'l-cihâd. İdarecilere itaat, cihad, askerlik, savaş taktikleri, orduya destek verme gibi konuları otuz bölümde ele alan eseri Üsâme Nâsır en-Nakşibendî tarafından yayımlamıştır (Bağdad 1983). Eserin bu neşirde dikkate alınmayan iki nüshası Süleymaniye (Fâtih, nr. 5455/1) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 5832, 23 varak) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. Tecnîdü'l-ecnâd ve cihâtü ehli'l-cihâd. Müellife ait Taḥrîrü'l-aḥkâm'ın birinci, altıncı, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu bölümlerinin yeniden ele alındığı, el-Melikü'l-Eşref için telif edilmiş bir çalışma olup Üsâme Nâsır en-Nakşibendî tarafından tek nüshasına dayanılarak Muḫtaṣar fî fażli'l-cihâd adıyla ve bir önceki eserle birlikte (s. 99-143) yayımlanmıştır (Bağdat 1983). Abdülcevâd Halef'in de neşrettiği eserin (Kahire 1994) Süleymaniye (Fâtih, nr. 5455/2; Ayasofya, nr. 3124/1) ve Berlin Kraliyet (Ahlwardt, V, 115) kütüphanelerindeki nüshalarında eksik olan devlet divanlarıyla ilgili beşinci bölümü Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki diğer bir nüshada (Ayasofya, nr. 2954/3) yer almaktadır.

F) Eğitim ve Öğretim. Teẕkiretü's-sâmiᶜ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ᶜâlim ve'l-müteᶜallim. İbn Cemâa, beş bölüm halinde düzenlediği eserde eğitim felsefesi ve ilimamel münasebeti, öğrenciöğretmen ilişkileri, kitaplar ve kütüphanelerden faydalanma yolları, medreselerde ve öğrenci yurtlarındaki

düzeni ele almıştır. 14 Zilhicce 672'de (21 Haziran 1274) tamamlanan eser, dönemin eğitim ve öğretim anlayışını yansıtması bakımından önemli bir kaynaktır. Semhûdî, Cevâhirü'l-ˁıḳdeyn fî fażli'ş-şerefeyn adlı çalışmasında kitabın ilk dört bölümünü büyük ölçüde iktibas etmiştir. ed-Dürrü'l-fâḫir fî şerḥi ˁuḳūdi'l-cevâhir adlı müellifi meçhul eserde de büyük ölçüde ondan istifade edilmiştir (Ahlwardt, I, 41). Teẕkiretü's-sâmiˁ, Seyyid Muhammed Hâşim en-Nedvî tarafından geniş notlar ilâvesiyle neşredilmiştir (Haydarâbâd 1353/1934; Beyrut 1974; Riyad 1985; Amman 1419/1998). Abdülemîr Şemseddin, el-Meẕhebü't-terbevî ˁinde İbn Cemâˁa: Teẕkiretü's-sâmiˁ ve'l-mütekellim fî âdâbi'l-ˁâlim ve'l-müteˁallim adlı çalışmasında (Beyrut 1984) İbn Cemâa'nın "kanunî terbiye nazariyesi"nin Gazzâlî'den sonraki en önemli temsilcisi olduğunu söyleyerek eserinin tam metnini yayımlamış, bu çalışma el-Fikrü't-terbevî ˁinde İbn Cemâˁa adıyla yeniden neşredilmiştir (Beyrut 1990). Hasan İbrâhim Abdül'âl, Fennü't-taˁlîm ˁinde Bedriddîn İbn Cemâˁa (639-733) kemâ yebdû fî kitâbihî: Teẕkiretü's-sâmiˁ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ˁâlim ve'l-müteˁallim adlı eserinde (Riyad 1405/1985) İbn Cemâa'nın pedagojiye hizmetini incelemiş, bu eser Min aˁlâmi't-terbiyeti'l-ˁArabiyyeti'l-İslâmiyye, III: el-Fikrü't-terbevî ˁinde Bedriddîn İbn Cemâˁa başlığıyla da neşredilmiştir (Riyad 1409/1988). Muhammed Şevki Aydın, Teẕkiretü's-sâmiˁi Türkçe'ye çevirerek İslâm Geleneğinde Öğretmen-Öğrenci: Eğitim-Öğretim Âdâbı adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1998; Aydın'ın "İbn Cemâ'a'ya Göre Öğretmenin Görev ve Nitelikleri" başlıklı makalesi için bk. Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8 [Kayseri 1992], s. 213-228). M. Faruk Bayraktar da eser üzerinde pedagojik bir değerlendirme yapmıştır (İbn Cemâ'a'dan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler, İstanbul 1997). Ayrıca Ramazan Buyrukçu'nun

eserle ilgili bir makalesi bulunmaktadır ("İbn Cemâa'nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar", EAÜİFD, sy. 13 [Erzurum 1997], s. 247-267).

G) Tarih. 1. Nûrü'r-ravż. Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin Sîretü İbn Hişâm şerhi olan er-Ravżü'l-ünüf adlı eserinin muhtasarı olup bir nüshası Leknev'de Mümtâzü'l-ulemâ Seyyid Muhammed Takī Kütüphanesi'nde (Hadîsü Ehli's-sünne ve'l-cemâa, nr. 75), bu nüshanın mikrofilmi de Kahire'deki Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye'de (film, nr.

3076) bulunmaktadır (Abdülcevâd Halef, s. 264-265). İbn Cemâa'ya nisbet edilen el-Muḫtaṣarü'l-kebîr fi's-sîreti'n-nebeviyye ise oğlu İzzeddin İbn Cemâa'ya aittir. 2. Urcûze fi'l-ḫulefâʾ. Hz. Ebû Bekir'den kendi döneminde Mısır'da Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'a kadar olan halifeleri yetmiş iki beyitte ele alan bu kaside Kahire'de bulunan bir mecmua içinde zamanımıza ulaşmıştır (Dârü'l-kütüb, Tal'at, Tarih, nr. 1836, vr. 38-40). 3. Urcûze fî ḳuḍâti'ş-Şâm. Başlangıçtan İbn Cemâa'ya kadarki Şam kadıları hakkında doksan bir beyitlik bu kaside de aynı mecmua içinde yer almaktadır (vr. 36-38). 4. Meşyeḫa. İbn Cemâa'nın bu adla üç eser kaleme aldığı bilinmektedir. Öğrencisi Alemüddin el-Birzâlî tarafından İbn Cemâa'nın hocaları hakkında kendisinden alınan bilgilerin isimlere göre alfabetik şekilde düzenlenmesiyle meydana gelen Meşyeḫatü Ḳāḍi'l-ḳuḍât İbn Cemâʿa Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir'in tahkikiyle yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1408/1988). Oğlu İzzeddin İbn Cemâa'nın rivayet ettiği Meşyeḫa (Rûdânî, s. 376; Abdülhay el-Kettânî, II, 639) ile öğrencisi Mi'şerânî'nin İbn Cemâa için tahrîc ettiği Meşyeḫa'nın (a.g.e., II, 639) nüshasına ise henüz rastlanmamıştır. Vâdîâşî, İbn Cemâa'nın Emevî ve Abbâsîler'e dair muhtasar bir tarihi olduğunu haber vermektedir (Bernâmec, s. 294).

H) Diğer Eserleri. 1. et-Tuḥfe ʿale'l-Kâfiye. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye fi'n-naḥv'inin şerhidir. İbn Cemâa'nın Dımaşk'taki Âdiliyye Medresesi'nde 17 Zilkade 670 (15 Haziran 1272) tarihinde tamamladığı eserin Beyazıt Devlet (nr. 647/5), İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 1367/1) ve Süleymaniye (Lâleli, nr. 3153/3) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Muhammed Abdünnebî Abdülmecîd eseri Şerḥu'l-Kâfiye li'bni'l-Ḥâcib adıyla yayımlamıştır (Kahire 1407/1987). 2. Muḳaddime fi'n-naḥv (a.g.e., s. 47, 294). 3. Risâle fi'l-usṭurlâb (Abdülcevâd Halef, s. 271-272). 4. Dîvânü'l-ḫuṭab. Müellifin öğrencisi İbn Kesîr (el-Bidâye, XIV, 583), hocasının minber ve kürsülerde yaptığı konuşmaların bu kitapta bir araya getirildiğini söylemektedir.

İbn Cemâa'nın hayatı ve eserleri hakkında yapılan çalışmaların en önemlisi Abdülcevâd Halef tarafından gerçekleştirilmiş olup eser el-Ḳāḍî Bedrüddîn İbn Cemâʿa: Ḥayâtühû ve âs̱âruh adıyla yayımlanmıştır (Mansûre 1408/1988).

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin İbn Cemâa, Keşfü'l-meʿânî fi'l-müteşâbih mine'l-meṡânî (nşr. Abdülcevâd Halef), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-73; a.mlf., Taḥrîrü'l-aḥkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), Devha 1408/1988, neşredenin girişi, s. 7-38; İbn Mâlik et-Tâî, İkmâlü'l-İʿlâm bi-teṡlîṡi'l-kelâm (nşr. Sa'd b. Hamdân el-Gāmidî), Cidde 1404/1984, neşredenin girişi, I, 20-21; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 234-247; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 462; İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü'l-fâḫir fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. H. R. Roemer), Kahire 1379/1960, IX, 19, 184-185, 322; Birzâlî, Meşyaḫatü Ḳāḍi'l-ḳuḍât İbn Cemâʿa (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1408/1988, I, 16-17, 96-97, 139, 190, 197, 211, 237, 286, 294, 314, 391, 435, 550; II, 556, ayrıca bk. tür.yer.; Zehebî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Muhammed Habîb el-Hîle), Tâif 1988, II, 130-131; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1112, 1317; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Habîb el-Hîle), Tunus 1401/1981, s. 46-47, 153, 186, 190-191, 259, 273, 275, 294; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 428-429; Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî, Tuḥfetü't-Türk fî mâ yecibü en yuʿmele fi'l-mülk (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1413/1992, s. 113-114; Yûsufî, Nüzhetü'n-nâẓır fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986, s. 133-135; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 297-298; Safedî, el-Vâfî, II, 18-19; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Dımaşk 1418/1998, IV, 208-213; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 235-236; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, eẕ-Ẕeyl (Zehebî, el-ʿİber içinde), IV, 96; İzzeddin İbn Cemâa, Hidâyetü's-sâlik ile'l-meẕâhibi'l-erbaʿa fi'l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, I, 192; a.mlf., Fehrese, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 535, vr. 9a-10a; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 287-288; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, I, 216; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 115; IX, 139-146; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 386-387; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 245, 247, 254, 301, 310, 316-317, 359, 370; XIV, 420, 425, 429, 468, 583; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn - Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1982, II, 236; Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Tâcü'l-mefriḳ (nşr. Hasan es-Sâih),

Muhammediye, ts. (İhyâü't-türâsi'l-İslâmî), I, 258; Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid (nşr. M. Sâlih b. Abdülazîz), Mekke 1411/1990, I, 153-155; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 182; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 889; II/2, s. 363; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 280-282; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 280-283; a.mlf., Ẕeylü'd-Düreri'l-kâmine (nşr. Adnân Dervîş), Kahire 1412/1992, s. 71, 175; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elhâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde), Haydarâbâd 1376/1956, s. 107-109; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 123; IX, 298-299; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 48-49; VII, 96; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), II, 578-579; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 59; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 425; a.mlf., el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), III, 339; IV, 79; Semhûdî, Cevâhirü'l-ʿiḳdeyn (nşr. Mûsâ el-Alîlî), Bağdad 1405/1984, s. 251; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʿfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 34, 132, 196, 210, 281, 364, 422-423, 443-444, 461, 545; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Kahire 1866, s. 480-481; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 48-50; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 225, 228; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 341, 405-406, 422, 839; II, 1495, 1583, 1663, 1784, 1793; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 184-186; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 72, 376; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 41, 52; II, 274; V, 115; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 148; Îżâḥu'l-meknûn, I, 155, 224, 229, 231, 393; II, 76, 145, 208, 209, 362, 478, 547; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 214-215; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 639; H. Derenbourg, Les manuscripts arabes de l'Escurial, Paris 1928, III, 151-152; Brockelmann, GAL, I, 441; II, 74, 89-90; Suppl., I, 611; II, 80-81; Fuâd Seyyid, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1956, I, 33; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ẕeylü Keşfi'ẓ-ẓunûn (nşr. Mehdî Hasan el-Mûsevî, Hediyyetü'l-ʿârifîn, II içinde), Tahran 1387/1967, s. 26-27; Sarton, Introduction, III, 997-998; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l - müʾerriḫîne'd - Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 140-141; P. Hoorhoeve, Codices Manuscripti: VII-Handlist of Arabic Manuscripts in The Library of The University of Leiden, Leiden 1980, s. 81; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 297-298; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 138-151; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Amman 1406/1986, I, 373; Abdülcevâd Halef, el-Ḳāḍî Bedrüddîn İbn Cemâʿa: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Mansûre 1408/1988; A. J. Arberry, Fihrisü'l -

maẖṭûṭâti’l - ʿArabiyye fî Mektebeti Chester Beatty (trc. Mahmûd Şâkir Saîd), Amman 1993, nr. 4577, 4850, 5042, 5073, 5220; Ramazan Şeşen, Muẖtârât mine’l-maẖṭûṭâti’l-ʿArabiyyeti’n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 32-34; Kemal S. Salibi, “The Banū Jamāʿa”, St.I, IX (1958), s. 97-109; a.mlf., “Ibn Djamāʿa”, EI^{2} (İng.), III, 748-749; Saleh K. Hamarneh, “The Banū Jamāʿah, A Family of Scholars in Medieval Jerusalem”, HI, XVIII (1995), s. 5-31; “İbn Cemâʿa”, DMİ, I, 121-122; T. H. Weir, “İbn Cemâa”, İA, V/2, s. 719; Ali Refîî, “İbn Cemâʿa”, DMBİ, III, 245-247; Ali Ahmed es-Sâlûs, “İbn Cemâʿa”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, I, 216-217.

Cemil Akpınar

İBN CEMÂA, Burhâneddin

(برهان الدين ابن جماعة)

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Abdirrahîm b. Muhammed el-Makdisî (ö. 790/1388)

Müfessir ve Şâfiî fakihi.

Rebîülâhir 725'te (Mart-Nisan 1325) Kahire'de doğdu. Birçok âlim yetiştiren ve Kahire, Kudüs, Dımaşk gibi merkezlerde hatiplik ve başkadılık yapan bir ailedendir. Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî âdâbi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim adlı eserin müellifi olan dedesi Muhammed b. İbrâhim gibi Burhâneddin de atalarından Cemâa b. Ali'ye nisbetle İbn Cemâa diye meşhur olmuştur. İlk bilgileri babası ve amcasıyla muhitindeki bazı hocalardan alan İbn Cemâa küçük yaşta Dımaşk'a gitti ve oradaki akrabalarının yanında büyüdü. Aralarında Cemâleddin Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ile Zehebî'nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı.

734 (1333) yılından beri babası tarafından yürütülmekte iken onun vefatıyla (739/1338) boşalan Kudüs hatipliği görevi kendisine verilen İbn Cemâa, yaşının küçük olması sebebiyle bu görevine fiilen birkaç sene sonra başlayabildi. Bu arada Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin ölümünden (761/1359) sonra Salâhiyye Medresesi'ne hoca oldu. Bu görevlerini 773 (1371) yılına kadar sürdüren İbn Cemâa aynı yıl Mısır başkadısı oldu. 777 (1375) veya 779'da (1377) başkadılıktan istifa ederek Kudüs'teki hatiplik ve hocalık görevine yeniden başladı. 781'de (1379) ikinci defa Mısır başkadılığına tayin edildiyse de 784 (1382) yılında yine Kudüs'teki görevine döndü. 785 (1383) yılının sonlarında Dımaşk'a başkadı ve hatip olarak tayin edildi. Ertesi yıl en yüksek ilmî pâye olan "meşîhatü'ş-şüyûh"a (ulemâ reisliği) nâil oldu. Şâban 790'daki (Ağustos 1388) ölümüne kadar bu görevlerini sürdürdü. Onun ölümüyle Benî Cemâa ailesinin Mısır ve Şam'da uzunca bir süre üstlendiği başkadılık hizmeti de sona ermiş oldu.

Tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerde yüksek bir seviyeye ulaşan ve bu alanlarda

pek çok öğrenci yetiştiren İbn Cemâa hadise özel bir önem verir, hadisle meşgul olanları takdir eder, edebiyata ve şiire olan ilgisinden dolayı şairlere ikramda bulunurdu. Zengin kütüphanesindeki kitapların çoğu daha sonra üstâdüddâr Cemâleddin Mahmûd b. Ali tarafından elde edilerek kurduğu Mahmûdiye Medresesi'ne vakfedilmiştir. Kaynaklarda güzel ahlâk sahibi, cömert, doğru bildiğini çekinmeden söyleyen, fesatçılarla mücadele eden bir kişi olarak tanıtılır; başkadılık görevini birkaç defa bırakmasında onun dirayetli ve tâvizsiz tutumunun büyük etkisi olduğu belirtilir.

Eserleri. İbn Cemâa'nın kaynaklarda adı belirtilmemekle beraber on ciltlik bir Kur'an tefsiri olduğu kaydedilmekte, ancak eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair bilgi bulunmamaktadır. Onun el-Fevâʾidü'l-ḳudsiyye ve'l-ferâʾidü'l-ʿıṭriyye, Naṣîḥa fî ẕemmi'l-ġınâʾ ve's-timâʿih, Fetvâ bi-taḥrîmi'l-mûsîḳī adlı eserlerinin ise yazma nüshalarına rastlanmıştır (Brockelmann, GAL, II, 136).

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 56-57; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Kahire 1385/1966, I, 38-39; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, II, 292-294; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 314-315; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, I, 179; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl, Necef 1968, II, 207; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 12-13; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 437; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 311-312; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 17-18; Brockelmann, GAL, II, 136; Suppl., II, 138; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 47; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900), München 1979, s. 160-162; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 15; Kamal S. Salibi, "The Banū Jamāʿa, A Dynasty of Shāfiʻite Jurists in the Mamluk Period", St.I, IX (1960), s. 97-109; a.mlf., "Ibn Djmāʿa", EI² (İng.), III, 748-749; Kamil J. Asali, "The Banū Jamāʻah, A Family of Scholars in Medieval Jerusalem", HI, XVIII/3 (1995), s. 5-31; Mv.Fİ, I, 40-41; Ali Refîî, "İbn Cemâʿa", DMBİ, III, 248.

Muhammed Şevki Aydın

İBN CEMÂA, İzzeddin

(عزّ الدين ابن جماعة)

Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî (ö. 767/1366)

Şâfiî fakihi, kādılkudât.

19 Muharrem 694 (9 Aralık 1294) tarihinde Dımaşk'ta doğdu. Aslen Hamalı olup Benî Kinâne kabilesine mensuptur. Babasının büyük dedesi Cemâa'ya nisbetle İbn Cemâa diye anıldı. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi ve hadis öğrendi. Babası Bedreddin İbn Cemâa 702 (1302) yılında Kahire'de kādılkudât olunca tahsilini orada sürdürdü. Babasından, Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Vecîzî ve Ali b. Muhammed el-Bâcî'den fıkıh öğrendi. 710 (1310) yılından itibaren özellikle hadis tahsili için İskenderiye, Şam, Mekke ve Medine başta olmak üzere çeşitli ilim merkezlerini dolaştı. Haccâr, Afîfüddin İshak b. Yahyâ el-Âmidî ve Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Ebü'l-Heycâ, İbn Kayyim el-Cevziyye, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, İbnü'l-Ekfânî, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi birçok âlimden hadis, usûl-i fıkıh, kelâm, nahiv gibi dersler aldı. Zehebî ile de birbirlerinden hadis dinlediler.

Genç yaşta ders vermeye başlayan İbn Cemâa 714'te (1314) Kahire'deki Sâlihiyye Medresesi'nde müderris oldu. Ayrıca el-Câmiu'l-Ömerî'de İmam Şâfiî'nin ders halkasının kurulduğu Haşşâbiyye Zâviyesi, Kâmiliyye Medresesi Dârülhadisi ve Akmer Camii'nde ders verdi; Tolunoğlu Camii'nde fıkıh ve hadis müderrisliği yanında hatiplik yaptı. 731 (1331) yılında başta Tolunoğlu Camii ve Nâsıriyye Medresesi olmak üzere çeşitli vakıflara nezaret etmekle görevlendirildi. Ertesi yıl sultanın maiyetinde hac yolculuğuna çıktı. 737'de (1336-37) Mısır beytülmâl eminliğine, Cemâziyelâhir 738'de (Ocak 1338) Mısır kādılkudâtlığına getirildi. Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun Şam kadılarını tayin yetkisini ona verdi. 748 (1347), 753 (1352) ve 754 (1353) yıllarında son ikisi sultanın maiyetinde olmak üzere tekrar hacca gitti. 17 Rebîülâhir 754 (22 Mayıs

1353) tarihinde kādılkudâtlıktan istifa etti, ancak ertesi gün görevine iade edildi. Cemâziyelâhir 759'da (Mayıs 1358) Emîr Sargatmış tarafından bu görevinden azledildiyse de seksen gün sonra yeniden bu göreve getirildi. Daha sonra Vezir Fahreddin b. Kazvîne ile bazı şer'î meselelerde ihtilâfa düşünce kazâ işlerini nâibi Tâceddin el-Münâvî'ye bırakarak bir süre uzlete çekildi. Ancak Münâvî'nin ölümü üzerine bütün yük kendisinin üzerine kalınca 16 Cemâziyelâhir 766 (10 Mart 1365) tarihinde istifa etti. Hanefî ve Hanbelî kadılarıyla birlikte ayağına kadar giden Vezir Yelboğa görevde kalması için çok ısrar ettiyse de kararından vazgeçmedi. Bununla birlikte öğretim faaliyetini sürdürdü. Talebeleri arasında Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî ve İbnü's-Sübkî gibi meşhur şahsiyetler bulunmaktadır. Aynı yıl ifa ettiği hacdan sonra Mekke'ye yerleşti. Zaman zaman uzlete çekilmesi ve sonunda kadılıktan istifa edip ömrünün kalan kısmını Mescidi Nebevî ile Mescidi Harâm'a kapanarak geçirmesinde tasavvufla olan bağlantısının (İbnü'l-Mülakkın, s. 504-505) rol oynadığı düşünülebilir. 10 Cemâziyelâhir 767 (22 Şubat 1366) tarihinde Mekke'de vefat eden İbn Cemâa, Cennetü'l-Muallâ'da Fudayl b. İyâz ile Necmeddin el-İsfahânî'nin kabirleri arasına defnedildi.

İbn Cemâa kādılkudâtlık yapmış ve fıkıh sahasında çeşitli eserler telif etmişse de daha çok hadisçiliğiyle dikkati çekmektedir. İbn Hacer el-Askalânî de onun hadis alanındaki uzmanlığının aksine fıkıhta pek mâhir olmadığını söylemektedir.

Eserleri. 1. Ravżatü'n-nebîh fî şerḥi't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin fıkıh usulüne dair et-Tenbîh adlı eserinin şerhi olup Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Nemoy, s. 110). 2. Hidâyetü's-sâlik ile'l-meẕâhibi'l-erbaʿa fi'l-menâsik (el-Mensekü'l-kebîr, el-Menâsikü'l-kübrâ ʿalâ meẕâhibi'l-erbaʿa). Sâlih b. Nâsır el-Huzeym tarafından Riyad'da Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de doktora tezi olarak neşre hazırlanan eser (1403/1983) Nûreddin Itr tarafından edisyon kritiği yapılarak yayımlanmıştır (I-III, Beyrut 1414/1994). 3. el-Menâsikü'ṣ-ṣuġrâ. Önceki eserin muhtasarı olup Hüseyin b. Sâlim ed-Dühmânî tarafından neşredilmiştir (Tunus 1987). 4. Taḫrîcü eḥâdîs̱i'r-Râfiʿî. Gazzâlî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Vecîz'ine Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin yaptığı eş-Şerḥu'l-kebîr adlı şerhteki hadislerin tahrîcidir. Eserin eẕ-Ẕehebü'l-ibrîz fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Vecîz başlıklı bir

nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 868). 5. Tüsâʿiyyâtü İbn Cemâʿa. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdüllatîf b. Küveyk er-Rabaî tarafından tahrîc edilen kırk hadise dair bir eserdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 403). Brockelmann'ın kaydettiği Kitâbü'l-Erbaʿîn ile (GAL, II, 86) aynı eser olması muhtemeldir. 6. es-Sîretü'l-kübrâ (el-Muḫtaṣarü'l-kebîr). Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgilidir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 2796) Muḫtaṣaru sîreti'n-nebî adıyla kayıtlı nüshasının Ahmet Turan Yüksel tarafından yüksek lisans tezi olarak edisyon kritiği yapılmıştır (Konya 1987). Eser Asyâ Kelîbar Ali ez-Züheyrî tarafından es-Sîretü'n-nebeviyyetü'ş-şerîfe: el-Muḫtaṣarü'l-kebîr (Bağdat 1990) ve Sâmî Mekkî el-Ânî tarafından el-Muḫtaṣarü'l-kebîr fî sîreti Resûlillâh (Amman 1413/1983) adıyla yayımlanmıştır. 7. es-Sîretü'ṣ-ṣuġrâ (el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr). Önceki eserin muhtasarı olup Muhammed Kemâleddin İzzeddin tarafından neşredilmiştir (el-Muḫtaṣarü'ṣ-ṣaġīr fî sîreti'l-beşîri'n-neẕîr, Beyrut 1408/1988). 8. Rûḥu ḳarḥi'l-elibbâ fîmâ ruviye mine'ş-şiʿr bi-senedihî ʿalâ ḥurûfi esmâʾi'ş-şuʿarâʾ (İbnü'l-Irâkī, I, 204). 9. Nüzhetü'l-elibbâ fîmâ yürvâ ʿani'l-üdebâʾ (GAL, II, 86). Müellif bu eserini Münteḫabü Nüzheti'l-elibbâ adıyla ihtisar etmiş olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (Teymûriyye, Şiir, nr. 401). 10. Nüzhetü'l-elbâb fîmâ lâ yûced fî Kitâb. Amman'da el-Câmiatü'l-Ürdüniyye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Hidâyetü's-sâlik, neşredenin girişi, I, 33). 11. Ünsü'l-muḥâḍara mimmâ yüstaḥsen fi'l-müẕâkere. Eserin Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 5286) müellif hattı bir nüshası bulunmaktadır (Une liste des manuscrits, s. 9).

Bunların dışında kaynaklarda anılmamakla birlikte Brockelmann tarafından yazma nüshaları kaydedilen eserleri de şunlardır: Ḳaṣîde teḍammenet muṣṭalaḥa'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Erbaʿîni'l-vüsṭâ el-muḫtaṣar mine'l-Erbaʿîni'l-kübrâ, Sefînetü Nûḥ fi'l-fıḳhi'ş-Şâfiʿî, Tâʾiyyetü İbn Cemâʿa (GAL, II, 86; Suppl., II, 78).

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Cemâa, Hidâyetü’s-sâlik ile’l-meẕâhibi’l-erbaʿa fi’l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, I, 7-44; Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 41-42; Sübkî, Ṭabaḳāt, X, 79-81; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 388-390; İbn Râfi‘ es-Selâmî, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, II, 305-308; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 319; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ, s. 504-505; İbnü’l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale’l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 200-207; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, V, 457-460; Makrîzî, es-Sülûk, II/3, s. 624, 647, 725, 858, 893, 894, 903; III/1, s. 125; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 101-103; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 378-382; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 89-90; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 531-532; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 403; II, 1013, 1829, 1940, 2003, 2030; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 359-360; C. Rieu, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London 1894, s. 808; P. K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 212; Brockelmann, GAL, II, 86; Suppl., II, 78; Une liste des manuscrits choisis parmi les bibliothèques de Manisa, Akhisar (haz. Millî Eğitim), İstanbul 1951, s. 9; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 110, 133; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 100-101; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 306-307; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-muṣavvere, Kahire 1383/1963, III, 115; Kamal S. Salibi, “The Banū Jamāʿa: A Dynasty of Shāfi‘ite Jurists in the Mamluk Period”, Stvdia Islamica, IX, Paris 1958, s. 97-109; Kamil J. Asali, “The Banū Jamāʿah A Family of Scholars in Medieval Jerusalem”, HI, XVIII/3 (1995), s. 5-31 (bu makale aynı dergide daha önce yanlışlıkla Saleh K. Hamarneh adına yayımlanmıştır [XVIII/1, 1995, s. 5-31]); Ali Refîî, “İbn Cemâʿa”, DMBİ, III, 247-248.

Cengiz Kallek

İBN CEMÂA, Muhammed b. Ebû Bekir

(ابن جماعة، محمد بن أبي بكر)

Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilazîz el-Kinânî el-Hamevî (ö. 819/1416)

Şâfiî fakihi, hadis ve dil âlimi.

759 (1358) yılında Hicaz'ın Yenbu' şehrinde doğdu. Bazı kaynaklarda bu tarih 749 (1348) ve 747 (1346) olarak da geçmektedir. Kahire'de öğrenim gördü ve buraya yerleşti. Dedesi İzzeddin İbn Cemâa, Ebû Abdullah el-Beyânî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Kārî ve Kalânisî'den hadis dinledi. İbn Haldûn, Sirâceddin el-Hindî, Tâceddin es-Sübkî, Bahâeddin es-Sübkî, Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî gibi âlimlerden ders okudu. Astronomi, kimya, tıp, ilm-i cedel, ilm-i hilâf, fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, mantık, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî', ilm-i hurûf ve remil gibi birçok dalda ilim sahibi oldu. İbnü'l-Hümâm, İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî ve İbnü'l-Aksarâyî'nin de aralarında bulunduğu birçok âlim yetiştirdi. İbn Hacer el-Askalânî 790 (1388) yılından ölümüne kadar hocasının yanından ayrılmadığını belirtir. Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin saygı gösterdiği ve malî yardımda bulunduğu İbn Cemâa takvâ sahibi bir âlim olup devlet ricâlinden uzak durmayı tercih ederdi. Bu sebeple hiçbir resmî görev kabul etmedi. 20 Rebîülâhir 819 (17 Haziran 1416) tarihinde Kahire'de vebadan öldü.

Kaynaklarda yirmiye yakın ilim dalında 100 civarında eser kaleme aldığı, fakat ölümünden sonra eserlerinin büyük bir kısmının kaybolduğu kaydedilir. Ders kitabı olarak okuttuğu hemen bütün eserler üzerine şerh veya hâşiye türü çalışmalar yapan İbn Cemâa şiir de yazmış, fakat bu alanda başarılı bulunmamıştır.

Eserleri. 1. et-Tebyîn fî şerḥi'l-Erbaʿîn. Nevevî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn adlı

eserinin şerhi olup iki cilt halinde neşredilmiştir (Kahire 1332/1914). 2. Zevâlü't-teraḥ fî şerḥi Manẓûmeti İbn Feraḥ (Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-ġazeliyye). İbn Ferah'ın hadis terimleriyle ilgili Ḳaṣîde ġazeliyye (Ġarâmî ṣaḥîḥ) adlı yirmi beyitlik manzumesinin şerhi olup Friedrich Risch tarafından asıl metinle beraber bazı notlar ilâvesiyle yayımlanmıştır (Kommentar des Izz-ad-Dīn Abū Abdullāh über die Kunstausdrücke der Traditionswissenchaft, Leiden 1885;

bk. Brockelmann, GAL, I, 459; Suppl., I, 635; Bibliographie, XVII, 119). Şemseddin İbn Abdühâdî el-Makdisî'nin Ġarâmî ṣaḥîḥ'e bir şerh yazdığı (Tenḳīḥu't-taḥḳīḳ, neşredenin girişi, I, 99-100) ve Zevâlü't-teraḥ fî şerḥi Manẓûmeti İbn Feraḥ adlı bu şerhin Heinrich Leberecht Fleischer tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredildiği (Leiden 1895) kaydedilmekteyse de (Serkîs, I, 167; Necîb el-Akīkī, II, 363) birçok yazma nüshada söz konusu şerh bu adla İbn Cemâa'ya nisbet edilmektedir (meselâ bk. Amasya Beyazıt Ktp., nr. 1545, vr. 1a-3b; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 215, vr. 146a-149b; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 349, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2099, vr. 164-169, Hacı Mahmud Efendi, nr. 657, vr. 16-21). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Çârperdî ʿale'ş-Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in Arapça grameriyle ilgili eş-Şâfiye'sine Çârperdî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1310). 4. el-Müsʿif ve'l-muʿîn fî şerḥi'bni'l-muṣannif Bedriddîn. İbn Mâlik et-Tâî'nin nahve dair meşhur eseri el-Elfiyye'ye İbnü'n-Nâzım diye bilinen oğlu Bedreddin'in yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3206). 5. Ġāyetü'l-emânî fî ʿilmi'l-meʿânî (Süleymaniye Ktp., Şeyhülislâm Esad Efendi Medresesi, nr. 185). 6. Dercü'l-meʿâlî fî şerḥi Bedʿi'l-emâlî. Ûşî'nin akaidle ilgili olup el-Ḳaṣîdetü'l-lâmiyye diye de bilinen Bedʿü'l-emâlî adlı eserinin şerhidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 259; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 215, 21527; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1074, Lâleli, nr. 3770, Lala İsmâil, nr. 535, Esad Efendi, nr. 1424; eser için ayrıca bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1350; DİA, XI, 73). 7. el-Kevkebü'l-vaḳḳād fî şerḥi'l-iʿtiḳād. 8. Risâle fi'l-ḥudûdi'l-kelâmiyye. 9. Lemaʿâtü'l-envâr ve nefeḥâtü'l-ezhâr fi't-teşrîḥ. Anatomiyle ilgilidir. 10. Nüket ʿalâ Fuṣûli İbuḳrâṭ. Hipokrat'ın tıpla ilgili Kitâbü'l-Fuṣûl'ü üzerine yazılmış şerh mahiyetinde bir eserdir. 11. en-Nefeḥâtü's-sırriyye ve leṭâʾifü'l-ʿulûmi'l-ḫafiyye (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2842, vr. 1-6). 12. Ḫulâṣatü'l-ḳavâʿid ve ġāyetü'l-maḳāṣıd. 13. Aḳrebü'l-maḳāṣıd fî şerḥi'l-ḳavâʿid (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3493). 14. Îżâḥu'l-mübhem min

Lâmiyyeti’l-ʿAcem (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 283; İÜ Ktp., AY, nr. 4746). 15. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾidi’n-Nesefiyye (Köprülü Ktp., M. Âsım Bey, nr. 215; Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa, nr. 154; bu eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 459, 499; II, 116; Suppl., I, 522, 635, 764; II, 111-112). Fuat Sezgin, İbn Hişâm’a ait Sîret’in İbn Cemâa tarafından yapılmış bir muhtasarının yazma nüshalarını kaydetmekle birlikte (GAS, I, 299) bunun Ebû Ömer İzzeddin İbn Cemâa’nın el-Muḫtaṣarü’l-kebîr (Muḫtaṣaru sîreti’n-nebî) veya el-Muḫtaṣarü’ṣ-ṣaġīr adlı eserleriyle aynı kitap olup olmadığı araştırılmaya muhtaç bir konudur.

İbn Cemâa’nın kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Nüket ʿale’l-Mühimmât li’l-İsnevî, Nüket ʿalâ Ravżati’ṭ-ṭâlibîn, Şerḥu Cemʿi’l-Cevâmiʿ, Ḥâşiye ʿalâ Refʿi’l-ḥâcib Şerḥi Muḫtaṣari İbni’l-Ḥâcib, Nüket ʿalâ Muḫtaṣari İbni’l-Ḥâcib, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Çârperdî li-Minhâci’l-vüṣûl, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-İsnevî li-Minhâci’l-vüṣûl, Şerḥ ʿale’l-Ḳavâʿidi’l-kübrâ li’bni ʿAbdisselâm, Şerḥu ʿUlûmi’l-ḥadîs li’bni’ṣ-Ṣalâḥ, Şerḥu’l-Menheli’r-revî, Şerḥu Meṭâliʿi’l-envâr, Câmiʿu’ṭ-ṭıb, el-Envâr fi’ṭ-ṭıb, Ḥâşiye ʿalâ ʿArûsi’l-efrâḥ Şerḥi Telḫîṣi’l-Miftâḥ, es-Sâlik fî telḫîṣi Telḫîṣi’l-Miftâḥ, el-Mübîn ve’l-mufaṣṣal ʿale’l-Muṭavvel, el-Müs̱elles̱ fi’l-luġa, Evs̱aḳu’l-esbâb fî şerḥi ḳavâʿidi’l-iʿrâb, Ḥâşiye ʿale’t-Tavżîḥ li’bni Hişâm, Ḥâşiye ʿalâ Muġni’l-lebîb.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhâdî, Tenḳīḥu’t-taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i’t-taʿlîḳ (nşr. Âmir Hasan Sabrî), İmâretü’l-Arab 1409/1989, neşredenin girişi, I, 99-100; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 49-50; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VII, 240-243; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VII, 171-174; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 63-66; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 548; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 94-97; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1147, 1350, 1865; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 139-141; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 147-149; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, VIII, 108-110; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 189-190; Serkîs, Muʿcem, I, 65, 167; Brocklemann, GAL, I, 459, 499; II, 116; Suppl., I, 522, 635, 764; II,

111-112; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), VII, 446-447; Sezgin, GAS, I, 299; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 161; II, 206-207; Sarton, Introduction, III, 998; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî kitâbihi'l-İṣâbe, Bağdad 1978, I, 160-161; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 363; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 24; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 391-393; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. F. Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 119, 206-207; T. H. Weir, "İbn Cemâ'a", İA, V/2, s. 719; Ali Refîî, "İbn Cemâʿa", DMBİ, III, 248-249; M. Sait Özervarlı, "el-Emâlî", DİA, XI, 73.

Cengiz Kallek

İBN CEMMÂZ

(ابن جمّاز)

Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Müslim b. Cemmâz ez-Zührî (ö. 170/786'dan sonra)

Kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer el-Kārî'nin meşhur iki râvisinden biri.

Benî Zühre'nin mevlâsıdır. Ebû Ca'fer el-Kārî, Şeybe b. Nisâh ve kırâat-i seb'a imamlarından Nâfi' b. Abdurrahman'dan kıraat okudu. Kendisinden Ebû İshak İsmâil b. Ca'fer el-Medenî ve Kuteybe b. Mihrân kıraat tahsil ederken Ebû İshak İsmâil b. Ca'fer el-Medenî, Velîd b. Müslim ve Ebû Hümâm Salt b. Muhammed el-Hârekî rivayette bulundular. Talebelerinden Kuteybe b. Mihrân'ın naklettiğine göre İbn Cemmâz halka ve öğrencilerine Nâfi'in kıraatini okuttuğunu, ancak kendisinin Ebû Ca'fer'in kıraatini tercih ettiğini söylemiştir (İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, s. 10-11; Enderâbî, s. 47-48). Zehebî de Nâfi'in İbn Cemmâz'a büyük değer verdiğini belirtmiştir (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 293).

Ebû Ca'fer'in kıraatiyle ilgili olarak V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar telif edilen kıraat kitaplarında yer almayan İbn Cemmâz'ın rivayetleri bu asrın ikinci yarısından itibaren Hüzelî'nin el-Kâmil'i, İbn Sivâr el-Bağdâdî'nin el-Müstenîr'i gibi eserlerde bir araya getirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde kırâat-i aşereye dair yazılan kitaplar içinde İbn Cemmâz'ın rivayetine yer vermeyenler bulunmakla birlikte (meselâ Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'nin Ġāyetü'l-iḫtiṣâr'ı gibi), Ebû Ca'fer'in râvileri iki ile sınırlanırken bunlardan biri olarak genellikle İbn Cemmâz tercih edilmiş, günümüze kadar kırâat-i aşerenin öğretiminde de bu tercihe uyulmuş ve bu suretle kıraat rivayeti yayılma imkânı bulmuştur.

İbn Cemmâz'ın Kur'an tahsilindeki yerini önemli kılan hususlardan biri, hiç şüphesiz onun Medineliler'in mushafları ile Hz. Osman'ın mushafı arasındaki farkları belirleyip rivayet edenlerden biri olmasıdır (İbn Ebû

Dâvûd, s. 37, 41-42). Zira Kur'an nüshalarının metinleri arasında görülen ve İbn Cemmâz'ın tesbitine göre sayısı on ikiyi bulan bu farklılıklar, Kur'an tarihinin en önemli konularından birini oluştururken kıraat ihtilâfları olarak bu

ilme dair eserlerde de yer almıştır (bk. KIRAAT; MUSHAF). Hangi tarihte vefat ettiği kesin olarak bilinmeyen İbn Cemmâz'ın ölümüyle ilgili olarak Zehebî, "Herhalde Nâfi'den önce veya onunla aynı tarihte" (169/785) ifadesini kullanırken İbnü'l-Cezerî 170'ten (786) sonra vefat ettiğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 37-38, 41-42; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 142; İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, el-Mebsûṭ fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Sübey' Hamza Hâkimî), Dımaşk 1401/1980, s. 10-11; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 550; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 47-48; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 293-294; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 141-160, s. 411-412; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 315; "İbn Cemmâz", DMBİ, III, 244-245.

Tayyar Altıkulaç

İBN CERÎR et-TABERÎ

(bk. TABERÎ, Muhammed b. Cerîr).

İBN CERRÂH

(bk. CERRÂHÎLER).

İBN CEVSÂ

(ابن جوصا)

Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Abbâs) Ahmed b. Umeyr b. Yûsuf ed-Dımaşkī (ö. 320/932)

Hadis hâfızı.

230 (844-45) yılı civarında doğdu. Aslen Dımaşklı olup Benî Hâşim’in veya Muhammed b. Sâlih b. Beyhes el-Kilâbî’nin mevlâsıdır. Ebü’t-Takī Hişâm b. Abdülmelik, Muhammed b. Abdullah b. Meymûn, Yûnus b. Abdüla‘lâ ve İmrân b. Bekkâr el-Kilâî gibi muhaddislerle Mısır ve Şam âlimlerinden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Hamza el-Kinânî, Taberânî, İbnü’s-Sünnî, İbn Adî, Hâkim el-Kebîr ve İbn Hibbân gibi hadis hâfızları rivayette bulunmuşlardır. Ebû Ali en-Nîsâbûrî, hocası İbn Cevsâ’nın hadisin temellerinden biri sayıldığını belirtmekte, Taberânî sika olduğunu, İbn Hacer garîb rivayetleri bulunan sadûk bir râvi kabul edildiğini söylemekte, kendisini yakından tanıyan diğer bazı âlimler de onun hadis bilgisine duydukları hayranlığı dile getirmektedirler.

Döneminin büyük hadis hâfızlarından ve cerh ve ta‘dîl âlimlerinden sayılmasına rağmen İbn Cevsâ’yı tenkit edenler de olmuştur. Dârekutnî fazla güvenilir olmadığını, bazı hadislerin sadece onun tarafından rivayet edildiğini belirtmiş, talebesi Hamza el-Kinânî de İbn Cevsâ’dan duyup yazdığı rivayetlerin 200 cüz kadar tuttuğunu, bununla beraber kendisinden hadis yazmamış olmayı temenni ettiğini söyleyerek hocasını tenkit etmiş ve ondan yazdığı hadisleri rivayet etmemiştir. Ancak Zehebî, Hamza el-Kinânî’nin bu görüşüne karşı çıkarak diğer muhaddisler gibi onun da hadis metninde değil isnadda hata yapabileceğini ileri sürmüş, İbn Cevsâ’nın Hamza el-Kinânî’nin yaşça küçük hocalarından olması ve kendisinden yazdığı rivayetlerin nâzil rivayetler durumunda kalması sebebiyle onun olumsuz bir tavır takındığını, esasen İbn Cevsâ’nın hâfızasında çok rivayet bulunduğundan bunlardan bazılarında yanılsa bile sadûk bir hadis hâfızı olduğunu belirtmiştir (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 797; Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV,

18). İbn Cevsâ'nın evinde köpek beslediğini gören Da'lec b. Ahmed, bunun evde köpek bulundurmayı yasaklayan hadise ters düştüğünü ileri sürerek ondan hadis rivayetini terketmiştir (İbn Asâkir, V, 116). İbn Cevsâ, 28 Cemâziyelevvel 320'de (6 Haziran 932) vefat etmiştir.

İbn Cevsâ'nın rivayet ettiği bazı hadisleri ihtiva eden cüzün bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmû', nr. 60). Onun ayrıca el-Müsned adlı bir eserinin olduğu (Tâcü'l-ʿarûs, "cvṣ" md.), İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾının İbn Vehb ve İbnü'l-Kāsım rivayetlerini bir araya getirdiği (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 87) belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "cvṣ" md.; İbn Adî, el-Kâmil, II, 858; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 200; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 372-373; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amravî), V, 109-117; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, I, 421-422; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 242; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 795-798; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 87; XV, 15-21; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 239-240; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 285; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 154; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 37; Sezgin, GAS, I, 177; Yâsîn Sevvâs, Fihristü mecâmiʿu'l-medreseti'l-ʿÖmeriyye, Küveyt 1408/1987, s. 298; Saîdullah Karabeglû, "İbn Cevṣâ", DMBİ, III, 281-282.

Hasan Elik

İBN CEZLE

(ابن جزلة)

Ebû Alî Yahyâ b. Îsâ b. Alî b. Cezle el-Bağdâdî (ö. 493/1100)

Hekim, edip ve tarihçi.

Bağdat'ın Kerh bölgesinde yaşayan hıristiyan bir aileye mensuptur. Batı'da Ben Gesla veya Buhahylyla Byngezla diye bilinir. Daha çok Kerh'teki hıristiyan tabiplerinden okuyan İbn Cezle'nin (İbnü'l-Kıftî, s. 239; Ebü'l-Ferec, s. 195) hocaları arasında Bîmâristân-ı Adudî'nin başhekimlerinden Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah el-Bağdâdî de bulunmaktadır (İbn Ebû Usaybia, s. 343; İbn Hallikân, VI, 267). Mantık okumak için dindaşı bir hoca bulamayınca dostlarının tavsiyesiyle Mu'tezile âlimi Ebû Ali İbnü'l-Velîd el-Kerhî'nin evine devam ederek ondan kelâm ve mantık dersleri aldı. Bu arada kendisine aklî metotlarla İslâm'ı tanıtan hocasının daveti sonunda otuz yaşlarında iken müslüman oldu. Tıp konusunda hizmetinde bulunduğu zamanın Bağdat başkadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmegānî ihtidâsına çok sevinerek onu himayesine aldı ve mahkemeye sicil kâtibi tayin etti. Edebiyata hâkim olan ve güzel yazı yazan İbn Cezle muhtemelen bu memuriyeti Dâmegānî'nin vefatına kadar yürütmüş, aynı zamanda onun geniş nüfuzundan faydalanarak Halife Muktedî-Biemrillâh'ın sarayında hekimlik yapmıştır. Yine Dâmegānî'nin ilminden istifade ederek İslâmî bilgilerini kuvvetlendirip eserlerinde tıbbın İslâm hukukuyla ilgili meselelerine yer verdiği görülür. İbn Cezle'nin hocası ve akranı Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah ile tanışması da bu memuriyeti sırasında gerçekleşmiştir.

İslâmiyet'ten aldığı yeni ruhu ilimle birleştiren İbn Cezle'nin yaşadığı bölgedeki fakir insanları ücretsiz tedavi ettiği, hatta ilâçlarını da kendisinin sağladığı yolundaki haberlerden onun meslekî ve insanî duyguları yüksek bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Mücadeleci bir karaktere sahip olan İbn Cezle 493 Şâbanının sonlarında (Temmuz 1100 başları) vefat etti. Ölümünden kısa bir süre önce, çoğu kendi hattıyla yazılmış eserlerini ve

öteki kitaplarını İmâm-ı Âzam Medresesi'nin kütüphanesine bağışladığı bilinmektedir. İlmî kişiliğinde tabiplik ve eczacılığı ön plana çıkan İbn Cezle kelâm, tarih ve edebiyat alanlarında

da kitap yazmış ve bunlardan üçü zamanımıza ulaşmıştır. Teorik ve pratik tıpta kazandığı büyük ün eserlerinden yapılan tercümelerle Avrupa'ya taşınmış ve özellikle Taḳvîmü'l-ebdân'ı Doğu'da olduğu gibi Batı'da da uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.

Eserleri. 1. Taḳvîmü'l-ebdân fî tedbîri'l-insân. 352 çeşit hastalığın teşhis ve tedavisini, her birinde sekiz hastalığın yer aldığı kırk dört tabloda tanımlayan bir el kitabıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 467). Halife Muktedî-Biemrillâh'a ithaf edilen eser İbn Butlân'ın Taḳvîmü'ṣ-ṣıḥḥa'sından izler taşır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde beş (Ayasofya, nr. 3587/2, nr. 3601/1; Murad Buhârî, nr. 259, 94; Yazma Bağışlar, nr. 696; Hacı Beşir Ağa, nr. 518/3), Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde iki (nr. 2981, 3053/2), Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2097), Köprülü (nr. 960/1) ve Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1314) kütüphanelerinde birer yazma nüshası vardır. Sicilyalı yahudi hekim Ferec b. Sâlim (Magister Faraci) tarafından 1280 yılında Latince'ye çevrilen eser, 1532'de Strasbourg'da Tacuini aegritudinum cet. Buhahylyla Byngezla auctore adı altında İbn Butlân'ın anılan kitabıyla birlikte basılmıştır; bir yıl sonra da aynı şehirde yine İbn Butlân'ın eseriyle birlikte M. Herr'in yaptığı Almanca tercümesi yayımlanmıştır. Eserin Farsça'ya da üç ayrı çevirisi yapılmıştır. Bunların ilki 647'de (1249) adı bilinmeyen biri tarafından gerçekleştirilmiş olup bir nüshası Tahran'dadır (Yûsuf İ'tisâmî, II, 291-292). İkincisini, Osmanlı tabiplerinden Muîn b. Mahmûd el-Kirmânî Edirne'de Fâtih Sultan Mehmed adına yapmıştır (mütercimin el yazısını taşıyan nüsha için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3587/1). Üçüncü tercüme ise İran Şahı Süleyman'ın emriyle özel hekimi Muhammed Eşref b. Şemseddin Muhammed tarafından yapılmış ve Tahran'da basılmıştır (1275). Kitap ayrıca Geredeli İshak tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 203). XII. yüzyılın ortalarında adı bilinmeyen Salernolu bir yazar tarafından bir de taklidi kaleme alınan eser Dımaşk'ta yayımlanmış (1333), hakkında en son ve en etraflı çalışmayı ise Joseph S. Graziani, California Üniversitesi'nde Ibn Jazlah's 11th Century Tabulated Medical Compendium, Taqwim al-Abdān adlı doktora teziyle gerçekleştirmiş (1973) ve bu çalışmasını Arabic

Medicine in the 11th Century as Represented in the Works of Ibn Jazlah (Karachi 1980) başlığıyla ilim âlemine sunmuştur. 2. Minhâcü'l-beyân fîmâ yestaʿmilühü'l-insân. Basit ve mürekkep ilâçlarla yiyecek ve içeceklerin alfabetik sıraya göre tanıtıldığı eser Taḳvîmü'l-ebdân'dan sonra yazılmış ve yine Halife Muktedî-Biemrillâh'a ithaf edilmiştir. İbn Cezle'nin en ünlü eseri olup müellif bu eseri sayesinde "Sâhibü'l-Minhâc" olarak da anılmıştır. British Museum'daki 489 (1096) tarihli (Or. Mus., nr. 7499) ve Vatikan Kütüphanesi'ndeki yine V. (XI.) yüzyılda istinsah edilmiş (Mns. Arabi Islamici, nr. 374) yazmaları en eski nüshalarıdır (Avvâd, s. 230). Türkiye'de bulunan on yedi nüshasının en eskileri ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki dört nüshadır (Lâleli, nr. 1650; Ayasofya, nr. 3755; Şehid Ali Paşa, nr. 2107; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 587). Eserin adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Farsça'ya yapılan tercümesinin yazması Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1839). İbnü'l-Baytâr, eserde gördüğü eksiklik ve hataları gidermek için el-İbâne ve'l-iʿlâm bi-mâ fi'l-Minhâc mine'l-ḫalel ve'l-evhâm adlı bir ta'likat yazmıştır. Kâtib Çelebi, İbn Cezle'yi usulünden dolayı öven bir müellifin kitaba tetimme yazdığını bildirmiş, fakat adını vermemiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1870-1871). Minhâc'ın P. de Koning tarafından yapılan Fransızca çevirisi henüz basılmamıştır (EI2 [İng.], III, 754). 3. el-İşâre fî telḫîṣi'l-ʿibâre ve mâ yüstaʿmelü mine'l-ḳavânîni'ṭ-ṭıbbiyye fî tedbîri'ṣ-ṣıḥḥa ve ḥıfẓi'l-beden. Taḳvîmü'l-ebdân'ın özetidir. 4. Risâle fî medḥi'ṭ-ṭıb ve muvâfaḳatihi'ş-şerʿa ve'r-red ʿalâ men ṭaʿane ʿaleyh. 5. er-Red ʿale'n-naṣârâ. İbn Cezle, İlyâ adlı bir papaza hitaben 466 (1074) yılında kaleme alarak niçin müslüman olduğunu anlattığı bu eserde İslâmiyet'i yüceltmekte ve Hz. Muhammed'in Kitâb-ı Mukaddes'te müjdelendiğini, fakat yahudi ve hıristiyanların bunu gizlediklerini vurgulamaktadır. 485 Zilhiccesinde (Ocak 1093) müellifin huzurunda okunmuş bir nüshasını gördüğü anlaşılan İbn Hallikân risâlenin güzel bir reddiye olduğunu söylemektedir (Vefeyât, VI, 267). 6. Muḫtâru muḫtaṣarı Târîḫi Baġdâd. Hatîb el-Baġdâdî'nin eserinden seçmeler ihtiva eden bu kitabın İngiltere ve Hindistan'daki nüshalarından başka (Brockelmann, GAL Suppl., I, 563, 888; Cemheretü'l-merâciʿi'l-Baġdâdiyye, s. 19) Türkiye'de de bir nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 692).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 119; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 105; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 239-240; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 343; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 267-268; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 195; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 188; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1986, s. 436; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 159; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 494; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 467; II, 1870-1871; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1895, s. 527; Osmanlı Müellifleri, III, 203; Yûsuf İʻtisâmî, Fihristi Kitâbḫâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî, Tahran 1311 hş., II, 291-292; Brockelmann, GAL, I, 639; Suppl., I, 563, 887-888; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 218; Sarton, Introduction, I, 772; Cemheretü'l-merâciʿi'l-Baġdâdiyye (haz. C. Avvâd - Abdülhamîd el-Alûcî), Bağdad 1962, s. 19; Sezgin, GAS, III, 246; C. Avvâd, Aḳdemü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti'l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 230; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 161-162; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi'ṭ-ṭıbbi'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, I, 578-582; T. H. Weir, "İbn Cezle", İA, V/2, s. 720; J. Vernet, "Ibn Djazla", EI² (İng.), III, 754; Ali Ekber Diyânet, "İbn Cezle", DMBİ, III, 234-235.

Ali Haydar Bayat

İBN CİNNÎ

(ابن جنّيّ)

Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî (ö. 392/1002)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Musul'da dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda 300 (913), 321 (933), 322 (934), 330 (942) gibi farklı tarihler verilmektedir. Yunan asıllı bir babanın çocuğudur. Musul'un ileri gelenlerinden Süleyman b. Fehd b. Ahmed el-Ezdî'nin âzatlısı olan babasının buraya nereden ve ne zaman geldiği bilinmemektedir. Babasının adı olan Cinnî Yunanca'da "cömert, asil, güzel fikirli ve saygın kişi" anlamlarına gelen Gennaius kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. İbn Cinnî, daha çok babasının bu adına nisbetle meşhur olmakla birlikte nahiv ilmindeki geniş bilgisi sebebiyle Nahvî, doğduğu yere nisbetle Mevsılî, lugat ilmindeki yüksek mevkiinden dolayı Lugavî, babasının hizmetinde bulunduğu aileye izâfetle Ezdî nisbeleriyle de anılmıştır. Künyesi olan Ebü'l-Feth'i ise dil ve edebiyat ilimlerine vukufu ve bunlarla ilgili problemleri çözmedeki (feth) mahareti sebebiyle almış olmalıdır. Mütenebbî divanının şerhine dair eserine el-Fetḥu'l-vehbî ʿalâ müşkilâti'l-Mütenebbî adını vermesi ve

Bâharzî'nin onun karmaşık dil meselelerini çözme kabiliyetinin hiçbir edebiyat âliminde bulunmadığını söylemesi (Dümyetü'l-ḳaṣr, I, 481) bu ihtimali güçlendirmektedir.

İbn Cinnî ilk tahsilini Musul'da Ebü'l-Abbas Muhammed el-Mevsılî'nin yanında tamamladı. Özellikle dil ilimlerinde kendini yetiştirerek daha on dört-on beş yaşlarında iken camide gramer dersleri vermeye başladı. Ebü'l-Abbas el-Mevsılî'den sonra en önemli hocası Ebû Ali el-Fârisî'dir. Rivayete göre Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî'nin ders verdiği camiye uğramış ve ona sarf ilmiyle ilgili bir soru sormuş, beklediği cevabı alamayınca da bu alanda henüz yeterli seviyeye gelmediğini söylemiştir (Yâkūt, XII, 90-91). İbn Cinnî kendisiyle ilk defa karşılaştığı bu kişinin meşhur nahiv âlimi Ebû

Ali el-Fârisî olduğunu öğrenince ders vermeyi bırakıp onun öğrencisi olmuş, yaklaşık kırk yıl yanından ayrılmamıştır. İlmî ve fikrî şahsiyetinin teşekkülünde ve özellikle dil ilimleri sahasında yetişmesinde büyük etkisi olan Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşlerine çok değer vermiş, çalışmalarında uyguladığı yöntemi büyük ölçüde ondan almıştır.

Çok defa Ebû Ali el-Fârisî ile birlikte Halep, Dımaşk, Vâsıt, Şîraz ve Bağdat gibi devrin önemli kültür merkezlerine seyahatlerde bulunan İbn Cinnî, önde gelen âlim ve şairlerle tanışma ve onlarla dil meselelerini tartışma imkânı buldu. Ünlü şair Mütenebbî ile Halep ve Şîraz'da birçok defa görüştü ve aralarında samimi bir dostluk kuruldu. Ebû Ali el-Fârisî'nin aracılığıyla Halep'te Hamdânî, Bağdat'ta Büveyhî hânedanı mensuplarıyla tanıştı ve saraylarındaki ilmî münazaralara katıldı. Dil ve kıraat âlimi İbn Miksem el-Attâr, el-Eġānî müellifi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi hocalardan da istifade etti. Fasih Arapça konuşan bedevîlerden dile dair malzeme topladı ve rivayetlerde bulundu. Daha sonra Bağdat'a yerleşen İbn Cinnî ilmî çalışmalarını hayatının sonuna kadar burada sürdürdü. 28 Safer 392 (16 Ocak 1002) tarihinde Bağdat'ta öldü. Genellikle mutasavvıfların defnedildiği Şünûziyye Kabristanı'nda hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin yakınında gömüldü.

IV. (X.) yüzyılın en önemli dil âlimlerinden olan İbn Cinnî, Hamdânî hâkimiyetinde bulunan Musul'daki ilk tahsil ve çocukluk yılları dışında hayatının büyük bir kısmını Büveyhî hânedanı döneminde geçirmiş, bu dönemdeki ilmî ve kültürel gelişmelerden, serbest fikrî ve felsefî tartışma ortamından büyük ölçüde faydalanmıştır. Büveyhî hânedanından yakın ilgi görmüş, Dicle nehrinde yapılan, başka nahivcilerin de katıldığı kayık gezintilerinde sultanın yanında oturmuştur (İbnü'l-Esîr, IX, 392).

İbn Cinnî'nin çalışmalarının hemen hepsi dil ilimlerine dairdir. Bu çalışmalarıyla İbn Cinnî IV. (X.) yüzyılda kıyas geleneğine bağlı olarak sürdürülegelen, çok defa Basra ve Kûfe dil mektepleri arasındaki rekabete dayalı klasik tarzdaki dil çalışmalarına yeni bir anlayış getirmek istemiştir. Gramer kurallarıyla ilgili tartışmalardan ziyade dilin ortaya çıkışı, dilin ilâhî mi (tevkîfî) beşerî mi (ıstılâhî) olduğu konusu üzerinde durmuş, dil kurallarının tesbit ve tayininde rol oynayan sebepleri, bunların arkasındaki felsefî unsurları, özellikle dilin temel kurallarına uymayan söyleyiş ve

kullanışların sebeplerini araştırmış, bunlara yeni yorumlar getirmeye çalışmıştır. Arapça kelimelerin türeme biçimlerini de ciddi bir şekilde inceleyen ve bu bağlamda "el-iştikāku'l-ekber" tabirini ilk defa kullanan İbn Cinnî bu suretle Arap dili etimolojisinin temellerini atmıştır. Halîl b. Ahmed'den (ö. 175/791) sonra durma noktasına gelmiş olan Arap fonetiğiyle ilgili çalışmaları da yeniden başlatmış, bu sahada yoğunlaşmış olan Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb gibi müstakil eserler kaleme almıştır. Dilde icmâ meselesini ilk defa İbn Cinnî gündeme getirmiş ve bunun sınırlarını tayin etmiştir. Dilde icmâa muhalefeti câiz görmüş ve bu düşünceden hareketle, II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar yazılan şiirlerle sınırlandırılan gramer kurallarını şiirle örneklendirmenin (istişhâd) kapsamını genişleterek daha sonraki devirlerde yazılan şiirlerden de örnek verilebileceğini savunmuştur. İbn Cinnî'nin, her eserini dilin bu tür problemlerinden birini çözmek için kaleme aldığını söylemek mümkündür. Dil meseleleriyle ilgili tahlil, tesbit ve tenkitlerinde ön yargıdan uzak kalan İbn Cinnî, akıl ve mantığı ön plana çıkararak mektepler üstü bir yaklaşım içinde olmayı tercih etmiştir. Basralılar'dan "arkadaşlarımız" diye söz etmesine (meselâ bk. el-Ḫaṣâʾiṣ, I, 166; el-Muḥteseb, I, 349) ve bu mektebin bazı ilkelerini esas almasına rağmen, "Basralılar'la benim aramda usul bakımından bir yakınlık yoktur, yakınlık benimle doğru arasındadır" diyerek (el-Muḥteseb, I, 167) her türlü taassuptan uzak olduğunu göstermiştir. Hocası Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşlerine güvenmesine rağmen bazı meselelerde ona da muhalefet etmiş ve kendi metoduyla ulaştığı sonuçları doğru kabul etmiştir (meselâ bk. el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 387; Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb, II, 568). Bu sebeple İbn Cinnî'yi devrindeki dil mekteplerinden herhangi birine mensup saymak doğru değildir. Onun bu tavrı, ele alıp tartıştığı meselelerde müsbet ve mâkul sonuçlara ulaşmasında etkili olmuştur. Bugün dil biliminin başlıca konuları olan dilin esası, tarifi, lafzın mânaya delâlet şekilleri, lafızmâna ilişkisi, iştikak, i'rab, âmil-mâmul münasebeti, dilin morfolojik yapısı ve onunla ilgili kalb, ibdâl ve ivaz gibi meselelerdeki görüş ve tesbitleri günümüzde yapılan Arap filolojisine dair çalışmalara ışık tutmakta ve yeni yorumlara kaynak teşkil etmektedir.

İbn Cinnî gerek Bağdat'ta gerekse gittiği diğer şehirlerde birçok talebe yetiştirmiştir. En önemli talebeleri şunlardır: Şerîf er-Radî, Ali b. Zeyd el-Kâşânî en-Nahvî, İbnü'l-Bevvâb, Ebü'l-Hasan Ali b. Ubeydullah es-Simsimî, Şerîf el-Murtazâ, Zâkir en-Nahvî, Ebü'l-Kāsım Ömer b. Sâbit es-

Semânînî ve Muhammed b. Ahmed el-Vâsıtî. Ali, Âl ve Alâ adlarındaki üç oğlunu da öğrencileri arasında saymak gerekir. Âl ve Alâ daha sonraları önemli birer nahiv ve hadis âlimi olarak temayüz etmişlerdir (İbn Mâkûlâ, II, 585).

Eserleri. A) Gramer. 1. el-ƒaṣâ˒iṣ*. Nahiv ilminin metodolojisini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmış olup Arap dilinin genel yapısı ve bu yapıyı oluşturan temel ilkelerin felsefî açıdan yorumlandığı ve özelliklerinin belirtildiği bir eserdir. I. cildi Kahire'de basılan (1331) eserin tamamı Muhammed Ali en-Neccâr tarafından neşredilmiştir (I-III, Kahire 1371-1376/1952-1956). Abduh er-Râcihî eserden yaptığı seçmeleri Nuṣûṣ min Kitâbi'l-Ḫaṣâ˒iṣ adıyla yayımlamıştır (Kahire 1972). 2. ˓İlelü't-tes̱niye. Tesniye alâmeti olan elif ve yâ harflerinin kelimenin bünyesindeki görev ve özelliklerine dair bir eserdir. İbn Cinnî, kendinden önceki dilcilerin konuyla ilgili tartışmalarını ve farklı görüşlerini değerlendirdikten sonra kendi görüşünü açıklamıştır. Bu konuya dair ilk ve tek eser olan ˓İlelü't-tes̱niye'yi Abdülkādir el-Mehîrî (Tunus 1385/1965) ve Sabîh et-Temîmî (Kahire 1413/1992) neşretmiştir. 3. el-Lüma˓ fi'l-˓Arabiyye. Nahivle ilgili temel meselelerin sade bir üslûpla ele alındığı eser yazıldığı tarihten itibaren büyük ilgi görmüş, asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Eser üzerine başta müellifin talebeleri olmak üzere birçok dilci tarafından yirmiyi aşkın şerh yazılmıştır (Sezgin, IX, 174-176). el-Lüma˓ Fâiz Fâris (Küveyt 1392/1972), Hâdî Kişrîde (Uppsala 1396/1976),

Muhammed M. Şeref (Kahire 1400/1979), Hüseyin Muhammed (Kahire 1400/1979), Hâmid el-Mü'min (Beyrut 1405/1985, 2. bs.) ve Semîh Ebû Muğlî (Amman 1409/1988) tarafından yayımlanmıştır. 4. Mes˒eletân min Kitâbi'l-Eymân li-Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî. Şeybânî'nin Kitâbü'l-Eymân'ında yemin ifadeleriyle ilgili iki meselenin gramer açısından şerhidir (nşr. Muhammed Mehdî, MMMA [Küveyt], XXXIII/1 [1989], s. 89-120). 5. et-Taṣrîfü'l-mülûkî*. Sarf ilmine dair olan eser, Muḫtaṣarü't-taṣrîf ˓alâ icmâlihî, Cümelü uṣûli't-taṣrîf, el-Cümel min uṣûli't-taṣrîf adlarıyla da anılır. İlk defa G. Hoberg tarafından Latince tercümesiyle birlikte neşredilen eseri (Leipzig 1885) daha sonra Muhammed Saîd en-Na'sân yayımlamıştır (Kahire 1332/1913, 1970). et-Taṣrîfü'l-mülûkî, İbnü'ş-Şecerî ve Ebü'l-Bekā İbn Yaîş'in de aralarında bulunduğu bazı dil âlimleri tarafından şerhedilmiştir (diğer şerhleri için bk. Sezgin, IX, 178-

179). 6. el-Muḳteḍab min kelâmi’l-ʿArab. Eserde ecvef fiiller son harflerine göre yirmi dokuz bölüme ayrılarak ism-i mef‘ûlleriyle birlikte verilmiştir. el-Muḳteḍab Edgar Pröbster (Leipzig 1913), Vecîh Fâris el-Kîlânî (Kahire 1342/1923), Mâzin el-Mübârek (Dımaşk 1408/1988) ve Câbir M. Mahmûd el-Berâce (Cîze 1408/1988) tarafından yayımlanmıştır. 7. el-Münṣıf. Sarf âlimi Ebû Osman el-Mâzinî’nin et-Taṣrîf’inin şerhidir. İbn Cinnî’nin en önemli ve hacimli eserlerinden biri olan el-Münṣıf’ı İbrâhim Mustafa ve Abdullah Emîn neşretmiştir (I-III, Kahire 1373-1379/1954-1960; ayrıca bk. et-TASRÎF). 8. Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb. Arap alfabesini oluşturan yirmi dokuz harfin mahreç ve sıfatlarının, i‘lâl, ibdâl, idgam, kalb ve hazif gibi değişik özelliklerinin incelendiği eser Arap dili fonetiğinin en önemli kaynaklarından biridir (Fleisch, CVIII/1 [1958], s. 74-105). Eser, Mustafa es-Sekkā başkanlığındaki bir heyet (Kahire 1374/1954) ve ayrıca Hasan Hindâvî (I-II, Dımaşk 1405/1985) tarafından yayımlanmıştır. 9. Şerḥu’l-Îżâḥ li-Ebî ʿAlî el-Fârisî (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 930). 10. ʿUḳūdü’l-Lümaʿ fi’n-naḥv (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Mecelletü Külliyeti’l-âdâb, V [Riyad 1977-1978], s. 135-153). 11. Mecmûʿ fi’n-naḥv ve’l-luġa ve şerḥ ebyât şiʿriyye mine’l-vicheti’n-naḥviyye ve’l-luġaviyye (Escurial Library, nr. 778). 12. el-Müẕekkirât. Bir nüshası Vatikan Kütüphanesi’nde Bahâeddin İbnü’n-Nehhâs el-Halebî’nin mecmuası içinde yer almaktadır. 13. Ḫulâṣatü’l-mesʾele fi’n-naḥv (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4383/3).

B) Lugat. 1. el-Elfâẓü’l-mehmûze. Eserde hemzeli fiiller ilk harflerine göre alfabetik olarak sıralanmış, kullanılışları örneklerle gösterilmiştir. Vecîh Fâris el-Kîlânî’nin S̱elâs̱ü resâʾil li’bn Cinnî adıyla neşrettiği (Kahire 1343/1924) risâleler arasında yayımlanan eseri daha sonra Selâhaddin el-Müneccid (Dımaşk 1366/1947), Selâhaddin el-Münsıf (Beyrut 1981), Abdülbâkī el-Hazrecî (Cidde 1407/1987) ve Mâzin el-Mübârek (Dımaşk 1409/1988) yayımlamıştır. 2. el-Mübhic fî tefsîri es-mâʾi şuʿarâʾi’l-Ḥamâse. Ebû Temmâm’ın Dîvânü’l-Ḥamâse’sinde yer alan yaklaşık 220 şairin adlarının iştikakı ve mânalarını açıklayan bir eserdir (Dımaşk 1348/1929; nşr. Hasan Hindâvî, Dımaşk 1407/1987). 3. el-Müẕekker ve’l-müʾennes̱. Eserde önce semaî müennes kelimeler, daha sonra müzekker ve müenneslerle her iki şekli de câiz olan kelimeler alfabetik sırayla ele alınmıştır. Son kısmında ise üç, dört ve beş harfli müennes kelimelerin tasgīrlerinde takip edilecek usuller hakkında bilgi verilmiştir. Eser Oscar

Rescher (MO, VIII/3 [1914], s. 193-202), Târık Necm Abdullah (Cidde 1405/1985) ve Târık Abdüavn el-Cenâbî (MMİIr., XXXVIII [1987], s. 202-241) tarafından neşredilmiştir. 4. Tefsîrü'l-luġa min Kitâbi't-Taṣrîf li'l-Mâzinî. Mâzinî'nin et-Taṣrîf adlı eserindeki az kullanılan (garîb ve nâdir) kelimelerin açıklamasına dair bir risâle olup el-Münṣıf'ın III. cildi içinde yer almaktadır (s. 3-93). 5. ʿUḳūdü'l-hemz (ve ḫavâṣṣu ems̱ileti'l-efʿâl). Kâtiplerin resmî yazışmalarda hemzenin başta, ortada ve sondaki yazılışında takip ettikleri usullere dairdir. Vecîh Fâris el-Kîlânî'nin yayımladığı S̱elâs̱ü resâʾil li'bn Cinnî'nin (Kahire 1343/1924) üçüncü risâlesi olan eser daha sonra Mâzin el-Mübârek tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1408/1988). 6. Mâ yaḥtâcü ileyhi'l-kâtib min mehmûz ve maḳṣûr ve memdûd. Eseri Vecîh Fâris el-Kîlânî S̱elâs̱ü resâʾil li'bn Cinnî içinde yayımlamıştır. 7. el-Mesâʾilü'l-luġaviyye (Escurial Library, nr. 778). 8. el-Fevâʾidü'l-luġaviyye ve'l-edebiyye (Escurial Library, nr. 778).

C) Edebiyat. 1. Fesrü şiʿri'l-Mütenebbî. İbn Cinnî'nin Mütenebbî divanı üzerine yazdığı iki şerhten hacimli olanıdır (nşr. Safâ Hulûsî, I, Bağdat 1390/1970, II, 1398/1978). Bu şerh üzerinde, aralarında müellifin çağdaşlarının da bulunduğu bazı dilciler tarafından reddiye, tenkit ve ihtisar mahiyetinde çalışmalar yapılmıştır (Sezgin, II, 492-493; DİA, VII, 515; X, 156). 2. el-Fetḥu'l-vehbî ʿalâ müşkilâti'l-Mütenebbî. Müellifin Mütenebbî divanına yazdığı küçük şerh olup Muhsin Gayyâz tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1393/1973). 3. Muḫtaṣarü'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî. Eseri bu adla Hasan Şâzelî Ferhûd (Beyrut 1392/1972; Kahire 1395/1975), Kitâbü'l-ʿArûż adıyla Ahmed Fevzî el-Heyyib (Küveyt 1407/1987) ve Hasan el-Cübûrî (Kahire 1407/1987) neşretmişlerdir. 4. Men nüsibe ilâ ümmihî mine'ş-şuʿarâʾ. Aslı dil ve ensâb âlimi Muhammed b. Habîb'e (ö. 245/860) ait olup İbn Cinnî kitaba bazı ilâveler yapmış ve açıklamalarda bulunmuştur. Eserin ikisi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Mecâmî', nr. 57, 122), diğeri Medine'de Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde olmak üzere üç nüshasının varlığı bilinmektedir (Muhammed Es'ad Tales, XXXII [1957], s. 663). 5. el-Muʿrib (Şerḥu Ḳavâfî Ebi'l-Ḥasan el-Aḫfeş). Ahfeş el-Evsat diye tanınan Ebü'l-Hasan Saîd b. Mes'ade'nin Kitâbü'l-Ḳavâfî'sinin (nşr. İzzet Hasan, Dımaşk 1390/1970) şerhi olup kafiyeye dair bir bölümünün yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lala İsmâil Paşa, nr. 736/4). el-Kâfî fî şerḥi'l-Ḳavâfî adıyla İbn Cinnî'ye nisbet edilen eser de bu kitap olmalıdır. 6. Tefsîru urcûzeti Ebî Nüvâs (fî taḳrîżi'l-Fażl b. er-Rebîʿ). Ebû Nüvâs'ın

Abbâsî vezirlerinden Fazl b. Rebî‘ için yazdığı elli dört beyitlik kasidenin şerhi olup Muhammed Behcet el-Eserî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1386/1966). 7. et-Tamâm fî tefsîri eşʿâri Hüzeyl mimmâ aġfelehû Ebû Saʿîd es-Sükkerî. Ebû Saîd es-Sükkerî'nin, Hüzeyl kabilesi şairlerinin şiirlerini derleyip şerhettiği Şerḥu eşʿâri'l-Hüzeliyyîn (Dîvânü'l-Hüzeliyyîn) adlı eserinin (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1963-1965) tetimmesi olup Ahmed Nâcî el-Kaysî, Hatîce Abdürrezzâk el-Hadîsî ve Ahmed Matlûb tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1382/1962). 8. et-Tenbîh (Şerḥu müstaġlaḳı ebyâti'l-Ḥamâse). Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'sinin şerhi olan eser üzerinde Yesrî el-Kāsımî Kahire Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1971). İbn Cinnî'nin bu şerhi üzerine Ebû Nasr Mansûr b. Müsellem ed-Dümeyk el-Halebî Tetimmetü mâ ḳaṣṣara fîhi İbn Cinnî fî şerḥi ebyâti'l-Ḥamâse adıyla bir eser yazmıştır.

D) Diğer Eserleri. 1. el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâʾât ve'l-îżâḥ ʿanhâ. Temel kaynağı Ebû Bekir İbn Mücâhid'in el-Ḳırâʾâtü'ş-şâẕẕe'si olan eserde şâz kıraatler özellikle gramer ve i‘rab yönünden incelenmiştir (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf - Abdülfettâh İsmâil Şelebî - Abdülhalîm en-Neccâr, I-II, Kahire 1386-1389/1966-1969, 1414/1994). Eser üzerinde

daha önce G. Bergsträsser bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.) 2. Şevâẕẕü'l-Ḳurʾân. Berlin'de Staatsbibliothek'te (nr. 674) bir nüshası mevcuttur. 3. el-Ḫâʾât fî kitâbillâh (nşr. Nevâr Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Mecelletü'l-Belâġ, sy. IV-V [1976], s. 62-73). 4. el-Ḫâṭıriyyât. Çoğu gramere dair olmak üzere yaklaşık 279 konudan oluşan eser Ali Zülfikar Şâkir tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1408/1988). Muhammed Ahmed ed-Dâlî, eserin yazma nüshaları üzerinde yaptığı çalışmalar sonunda bu neşirde tesbit ettiği eksik bölümleri Baḳıyyetü'l-Ḫâṭıriyyât adıyla yayımlamıştır (MMLADm., LXVII [1992], s. 417-494). İlâve edilen bölümlerle birlikte eserin tamamı 369 konuya ulaşmıştır.

İbn Cinnî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Müfîd fi'n-naḥv, et-Telḳīn fi'n-naḥv, Risâle fî meddi'l-eṣvât ve meḳādîri'l-meddât, Teʿâḳubü'l-ʿArabiyye, Şerḥu'l-Faṣîḥ li-S̱aʿleb, en-Nevâdirü'l-mümtiʿa fi'l-ʿArabiyye, Şerḥu'l-Maḳṣûr ve'l-memdûd li'bni's-Sikkît, Muḫtaṣarü (Muḥtârü)'l-erâcîz, Kitâbü'z-Zecr, el-Faṣl (el-Farḳ) beyne'l-kelâmi'l-ḫâṣ

ve’l-ʿâmm, en-Naḳż ʿalâ İbn Veḳīʿ fî şiʿri’l-Mütenebbî, Tefsîrü’l-ʿAleviyyât (Şerif er-Radî’nin dört mersiyesinin şerhi), el-Mühez̠z̠eb fi’l-ḳırâʾât, el-Vaḳf ve’l-ibtidâʾ, el-Mesâʾilü’d-Dımaşḳıyyât, el-Mesâʾilü’l-Vâsıṭıyyât, Meḥâsinü’l-ʿArabiyye, el-Büşrâ ve’ẓ-ẓafer, et-Tez̠kiretü’l-Iṣbahâniyye, Z̠ü’l-ḳad fi’n-naḥv, et-Tebṣıra, el-H̱aṭîb, Sırrü’s-sürûr, el-Fâʾiḳ, Şerḥu’l-Müz̠ekker ve’l-müʾennes̠ li’bni’s-Sikkît, Muẖtaṣaru Tez̠kireti Ebî ʿAlî el-Fârisî, el-Meʿâni’l-mücerrede. İbn Cinnî, Ebü’l-Esved ed-Düelî’nin divanını istinsah ederek şiirlerini şerhetmiş (DİA, X, 312), Abdullah b. Ömer el-Arcî’nin divanı da (nşr. Hıdr et-Tâî - Reşîd Ubeydî, Bağdat 1375/1956) onun rivayetiyle zamanımıza intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cinnî, el-H̱aṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1371/1952, neşredenin girişi, s. 3-73; a.mlf., el-Lümaʿ fi’l-ʿArabiyye (nşr. Fâiz Fâris), Küveyt 1392/1972, neşredenin girişi, s. c-kz; a.e. (nşr. Hâmid el-Mü’min), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 7-30; a.mlf., el-Müz̠ekker ve’l-müʾennes̠ (nşr. Târık Necm Abdullah), Cidde 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-40; a.mlf., Sırru sınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-53; a.mlf., el-Mübhic fî tefsîri esmâʾi şuʿarâʾi’l-Ḥamâse (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk-Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-22; a.mlf., el-H̱âṭıriyyât (nşr. Ali Zülfikār Şâkir), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 7-15; a.mlf., ʿİlelü’t-tes̠niye (nşr. Sabîh et-Temîmî), Kahire 1413/1992, neşredenin girişi, s. 5-39; a.mlf., el-Muḥteseb (nşr. Ali en-Necdî Nâsıf v.dğr.), Kahire 1414/1994, neşredenin girişi, s. 5-22; İbn Misʻar et-Tenûhî, Târîẖu’l-ʿulemâʾi’n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cîze 1412/1992, s. 24-25; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü’l-ḳaṣr (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1971, I, 481; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 585; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 332-334; Ebü’l-Bekā el-Ukberî, el-Mütteba ʿ fî şerḥi’l-Lümaʿ (nşr. Abdühamîd Hamed M. Mahmûd ez-Zevî), Bingazi 1994, neşredenin girişi, I, 19-31; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 81-115; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 179, 392; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 335-340; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 246-

248; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 17-19; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, Haydarâbâd 1356/1937, I, 114-115; G. Bergsträsser, Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des Ibn Ğinnī, München 1933; Muhammed Ali el-Kassâs, İbn Cinnî ve felsefetühü'l-luġaviyye (yüksek lisans tezi, 1939), Câmiatü'l-Kahire Külliyyetü'l-âdâb; Brockelmann, GAL, I, 126; Suppl., I, 191-192; a.mlf., "Ibn Ginni über das weibliche demonstra-tivpronomen", Islamica, III, Leipzig 1927, s. 319-324; Sezgin, GAS, II, 492-493; IX, 173-182; Hüsâm Saîd en-Naîmî, ed-Dirâsâtü'l-leheciyye ve'ṣ-ṣavtiyye ʿinde İbn Cinnî, Bağdad 1980; a.mlf., İbn Cinnî ʿâlimü'l-ʿArabiyye, Bağdad 1990; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 246-247; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 198, 501-502, 523; Mahmûd Hüseynî, el-Medresetü'l-Baġdâdiyye fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1407/1986, s. 319-391; Hasan İsmâil Abdürrâzık, Ḫaṣâʾiṣü'n-naẓm fî Ḫaṣâʾiṣi'l-ʿArabiyye li-Ebi'l-Fetḥ ʿOs̱mân İbn Cinnî, Kahire 1987; Bû Şitâ el-Attâr, Fıḳhü'l-luġati'l-ʿArabiyye: Nemûẕec İbn Cinnî, Dârülbeyzâ 1988; Ahmed Süleyman Yâkūt, ed-Dersü'd-delâlî fî Ḫaṣâʾiṣi İbn Cinnî, İskenderiye 1989; Abdülmün'im Seyyid Abdüsselâm el-Eşkar, el-Belâġa fi'l-ḳırâʾâti'ş-şâẕẕe ʿinde İbn Cinnî, Kahire 1410/1990; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 264-266; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, el-Vasîṭ fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Riyad 1992, s. 129-131; Abdül'âl Sâlim Mekrem, el-Ḳırâʾatü'l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1417/1996, s. 254-267; Mehmet Yavuz, İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Oscar Rescher, "Studen über Ibn Ğinni's und die allgemeinen politischen und kulturellen Verhältniss seiner Zeit", ZA, XXIII (1909), s. 1-54; Muhammed Es'ad Tales, "Ebü'l-Fetḥ b. Cinnî", MMİADm., XXIV (1949), s. 537-546; XXV (1950), s. 78-86; XXXI (1956), s. 106-118, 283-300, 451-472, 631-648; XXXII (1957), s. 338-352, 658-671; H. Fleisch, "La conception phonétique des arabes d'après le Sırr ṣınā'at al-i'rāb d'Ibn Jinnī", ZDMG, CVIII/1 (1958), s. 74-105; Jean-Patrick Guillaume, "Le statut des représentations sousjacentes en morphophonologie d'après Ibn Ğınnī", Arabica, XXVIII, Leiden 1981, s. 222-241; Abdüsselâm Seyyid Hâmid, "İbn Cinnî beyne nâḳıdîhî fî tefsîri'l-Mütenebbî", MMMA (Kahire), XXXVI (1992), s. 225-247; J. Pedersen, "İbn Cinnî", İA, V/2, s. 720; a.mlf., "Ibn D̲jinnī", EI² (İng.), III, 754; Ebû Muhammed Vekîlî, "İbn Cinnî", DMBİ, III, 252-258.

Mehmet Yavuz

İBN CÜBEYR

(ابن جبير)

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed b. Cübeyr el-Kinânî el-Belensî (ö. 614/1217)

Endülüslü Arap seyyahı.

10 Rebîülevvel 540'ta (31 Ağustos 1145) Belensiye (Valencia) veya Şâtıbe'de (Jativa) doğdu. Kinâne kabilesine mensup olan büyük dedesi Abdüsselâm b. Cübeyr, Emevîler'in son dönemlerinde Fas'a göç eden bazı Hâricîler'in orada yol açtıkları Arap-Berberî çatışmalarını önlemek için Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından bölgeye gönderilen orduda askerdi. İçinde çıkan fitne yüzünden görevini yapamadan dağılan bu ordudan arta kalanların Endülüs'e sıçrayan Berberî isyanlarını bastırmakla görevlendirilmesi üzerine Abdüsselâm da 124'te (742) İspanya'ya geçerek Şezûne'ye (Sedona) yerleşti (er-Riḥle, s. 1; Tİ, I, 236, 237). İbn Cübeyr'in babası Ahmed b. Cübeyr ise Şâtıbe'nin ileri gelenlerinden bir kâtipti. İbn Cübeyr ilk derslerini ondan almış, daha sonra Ebü'l-Hasan b. Ali b. Ebü'l-Asîlî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Yes'ûn ve Ebû Muhammed Kāsım b. Asâkir gibi âlimlerin yanında okumuş ve baba mesleğini devam ettirip Muvahhidler'in kâtipliğini yapmıştır. Aldığı kültür, yetiştiği çevreye uygun olarak felsefeye iyi gözle bakmayan, Mâlikî fıkhına dayalı dinî bir kültürdür; ancak İbn Cübeyr zamanının din dışı konularıyla da ilgilenmiştir.

Kâtipliğinin yanında vasat bir şair olan İbn Cübeyr asıl ününü, alışılmamış bir güzergâh takip ederek ve dikkatli bir seyyah gözüyle incelemelerde bulunarak yaptığı hac seyahatine borçludur. Onun bu seyahatini birçok modern yazar şöyle bir olaya bağlamaktadır: Rivayete göre İbn Cübeyr, Gırnata'yı (Granada) babası Abdülmü'min el-Kûmî'yi temsilen yöneten Ebû Saîd Osman'ın kâtibi iken onun tarafından şarap içmeye zorlanır. Dindarlığıyla tanınan ve o zamana kadar ağzına içki koymamış olan İbn Cübeyr istemeyerek yaptığı bu işten büyük bir pişmanlık duyar ve kendini Allah'a affettirmek için hacca gider (Makkarî, II, 385-386). Fakat onun

seyahati yalnız bu sebebe bağlanamaz. Çünkü Doğu İslâm dünyasının Endülüs ve Mağrib ile ilmî ve kültürel ilişkileri

başlangıçtan beri vardı. Önceleri Doğu'dan Batı'ya göç eden âlimlerle gelişen bu hareket, daha sonra Batılı müslümanların hem hacca gitme hem de bu münasebetle ilim öğrenme arzularıyla artarak sürdü. İbn Cübeyr'in hac niyeti içinde Mısır, Hicaz ve Irak'taki ulemâ ile görüşme ve ilim tahsil etme arzusunun var olduğu seyahatnâmesinden de anlaşılmaktadır. İspanya'dan hacca giderken Doğu İslâm dünyasını gezip görmek ve gördüklerini tesbit ederek dönüşünde Endülüs'e tanıtmak kararlılığı ile yola çıkmıştı. Sonuçta bu misyonu en iyi şekilde tamamlamış ve insanlık tarihine çok önemli bir kaynak eser bırakmıştır.

İbn Cübeyr, seyahati boyunca yanında bulunan arkadaşı Ebû Ca'fer Ahmed b. Hasan ile birlikte 8 Şevval 578'de (4 Şubat 1183) Gırnata'dan hareket etti (er-Riḥle, s. 8). Önce Tarîf (Tarifa) yoluyla Sebte'ye (Ceuta), oradan da bir Ceneviz gemisiyle Sardinya, Sicilya ve Girit üzerinden İskenderiye'ye gitti. Bu şehri ve Kahire'yi ziyaret ettikten sonra Nil boyunca Kūs'a, arkasından çölü geçip Ayzâb'a, sonra da gemiyle Kızıldeniz'den Cidde'ye vardı ve 20 Rebîülevvel 579'da (13 Temmuz 1183) Mekke'ye ulaştı. Mekke'de sekiz aydan fazla kalıp hac farîzasını yerine getirdikten sonra Medine'ye geçti (3 Muharrem 580/16 Nisan 1184) ve burada yalnızca beş gece yatıp Irak'a dönen hacı kervanına katılarak Bağdat'a, buradan da yine beş gün sonra Sâmerrâ, Tikrît, Musul, Nusaybin, Harran, Halep, Hama ve Humus üzerinden 24 Rebîülevvel'de (5 Temmuz) Doğu'nun cenneti, İslâm ülkelerinin mührü ve şehirlerin gelini diye vasıflandırdığı, kendilerine sıcak duygularla bağlı olduğu Emevîler'in eski başşehri Dımaşk'a gitti ve 5 Cemâziyelâhir'e (13 Eylül) kadar bu şehirde kaldı (a.g.e., s. 234-271). Buradan Haçlılar'ın işgali altındaki Filistin'e geçti ve tarihî Sûr şehrine uğrayıp arkasından her yöne gidebilecek gemilerin bulunduğu ana üs konumundaki Akkâ'ya indi; 10 Receb 580'de (17 Ekim 1184) yine bir Ceneviz gemisiyle memleketine dönmek üzere yola çıktı. Fakat Messîne önlerinde geminin batması üzerine boğulma tehlikesi atlattı ve bir süre yeni bir gemiyle yolculuğuna devam edebilmek için şartların düzelmesini bekledi. Nihayet 22 Zilhicce 580'de (26 Mart 1185) Sicilya'nın Trapani Limanı'ndan tekrar denize açıldı ve yine Sardinya ve Balear adaları üzerinden İspanya kıyılarına ulaşarak Cartagena'da karaya çıktı; 22

Muharrem 581'de (25 Nisan 1185) kendi ifadesiyle iki yıl üç buçuk ay sonra Kurtuba'daki (Cordoba) evine döndü (a.g.e., s. 320).

Endülüs'e döndükten sonra İbn Cübeyr resmî bir göreve girmeyerek seyahatnâmesini yazmaya ve seyahati sırasında icâzet aldığı ilimleri okutmaya başladı; böylece çevresinde daha fazla saygınlık kazandı ve ünü arttı. Hâfız Ebû Muhammed el-Münzirî, Hâfız Ebü'l-Hüseyin Ali el-Kureşî ve Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî onun önde gelen öğrencilerindendir. Dindar, âlicenap ve yardım sever bir tabiata sahip olan İbn Cübeyr etrafını aydınlatmayı, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözüp onları barıştırmayı, ihtiyaçlarının giderilmesi için feragatle çaba sarfetmeyi kendine görev edinmişti.

İbn Cübeyr, 583'te (1187) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'ü Haçlılar'dan geri aldığını duyunca sevincinden ikinci defa hacca gitti ve bu seyahati 585'ten 587'ye kadar (1189-1191) iki yıl sürdü; ancak bunun ve daha sonra gerçekleştirdiği üçüncü hac için herhangi bir seyahatnâme yazmamıştır. Hacdan döndükten sonra önce Malaka ve Sebte'ye, daha sonra da Fas'a gitti, burada kalarak hadis ve tasavvufla meşgul oldu. 601 (1204) yılında Vezir Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdurrahman el-Vakkāşî'nin kızı olan eşi Âtike Ümmü'l-Mecd'in ölümü üzerine üzüntüsünden üçüncü hac seyahatine çıktı. Haccını eda ettikten sonra evine dönmeyip önce Kudüs'e, daha sonra da Mısır'a giderek İskenderiye'ye yerleşti ve kendini hadis rivayetine verdi; 27 Şâban 614'te (29 Kasım 1217) burada vefat etti.

Arap edebiyatının seçkin örneklerinden biri kabul edilen İbn Cübeyr'in seyahatnâmesi kendi türünde çok önemli bir yere sahiptir ve daha sonra kaleme alınan birçok seyahatnâmeye öncülük etmiştir. Başta İbn Battûta olmak üzere pek çok seyyah onun üslûbundan etkilenmiş, ayrıca özellikle şehir tasvirlerinde çeşitli cümlelerini aynen iktibas etmiştir. Bu konu üzerinde duran araştırmacılar, İbn Battûta'nın genel olarak özet şeklinde ve bazan da aynen İbn Cübeyr'in er-Riḥle'sinden alıntı yaptığına işaret etmişlerdir. Bu tesbitlere göre İbn Battûta, Mekke'de gerek hac günlerinde gerekse diğer zamanlarda yapılan ibadetlerin tasvirinde ve Akkâ, Sûr, Dımaşk, Humus, Halep, Hama, Kûfe, Musul, Bağdat, Nusaybin, Mardin ve Medine'nin tanıtımında doğrudan İbn Cübeyr'den faydalanmıştır (Mattock, Glasgow University Oriental Society Transactions, XXI [1965-66], s. 36,

38-39). Mattock, İbn Battûta'nın İbn Cübeyr'den ne derecede alıntı yaptığını göstermek üzere yazmış olduğu makalede, "İbn Battûta'nın eserinin yaklaşık 250 sayfası hemen hemen aynen İbn Cübeyr'den alınmıştır" demektedir (Proceedings of the Ninth Congress, s. 211). Ayrıca Abderî er-Riḥle'sinde Mekke'yi, Makkarî Nefḥu'ṭ-ṭîb'inde Dımaşk'ı tasvir ederken ve Makrizî el-Ḫıṭaṭ ve es-Sülûk adlı eserlerinde İhmîm ve Ayzâb'da hacılardan alınan vergileri

anlatırken İbn Cübeyr'in eserinden iktibaslar yapmışlardır.

İbn Cübeyr seyahatini gün gün anlatmakta, bazan olayların günün hangi saatinde cereyan etmiş olduğunu da belirtmektedir. Bu da onun Endülüs'e döndükten sonra kaleme alacağı rihlesi için seyahati sırasında günlük notlar tuttuğunu göstermektedir. Eser coğrafî olduğu kadar tarihî, sosyolojik ve folklorik açılardan da önemli bir kaynaktır. XII. yüzyılda Akdeniz'de yapılan bir deniz yolculuğunu, gemileri, denizcileri, liman ve gümrükleri, uğradığı yerlerin sosyal, kültürel ve dinî durumlarını, idarecilerini, şehirlerin genel tasvirini, şehirlerde ve güzergâhları üzerindeki tarihî ve arkeolojik eserleri açık ve akıcı bir üslûpla anlatmakta, geçtiği bölgelerin coğrafî yapılarını, iklimlerini, konaklama yerleri arasındaki mesafeleri, insanların sosyal yaşantılarını ve iktisadî durumlarını objektif bir gözlemci dikkatiyle yansıtmaktadır.

Geçtiği her yeri genel hatlarıyla anlatan İbn Cübeyr bazı yerlerin üzerinde uzun uzadıya durmaktadır. Meselâ İskenderiye gümrüğünde karşılaştığı zorluklardan ve Kahire'deki önemli eserlerden geniş biçimde bahseder. Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi ve adaletini över; Nil vadisini, zamanın en işlek hac limanlarından biri olan Ayzâb'a kadar yaptığı çöl yolculuğunu ve rastladığı ilkel kabilelerin hayat tarzlarını, bu limandan Cidde'ye gidip gelen gemilerin inşa biçimlerini, oradaki idarecilerin ve birtakım insanların hacıları nasıl sömürdüklerini ayrıntılı olarak anlatır. Uzun süre kaldığı Mekke'yi, Kâbe'yi ve diğer mukaddes yerleri, hac günlerini, Medine ve Mescidi Nebevî'yi, Bağdat'ı ve orada bulunan hamamları, mescid ve medreseleri, katıldığı ilmî toplantıları ve dinlediği vaazları nakleder; yine uzun süre kaldığı ve Mekke'den sonra en fazla önem verdiği Dımaşk'ın güzelliklerini ve bilhassa Emeviyye Camii'ni orijinal mozayik süslemelerine varıncaya kadar tasvir eder. Haçlılar'ın elinde bulunan

Filistin bölgesindeki müslümanlarla hıristiyanlar arasında yaşanan ilişkileri anlatır. Akkâ Limanı'nın hareketliliğini, ticarî faaliyetleri, Sicilya müslümanlarının zor durumlarını açıklar.

Bu seyahatnâme, hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan İbn Cübeyr'in karakterini, fikir ve inançlarını en iyi şekilde yansıtmaktadır. Eşyayı ve olayları tesbiti onun fevkalâde bir bilgi ve kültür birikimine, gözlemlerini abartmadan ve mâkul ölçüler içinde nakletmesi de tarafsız bir analiz, tenkit ve tarih anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Cübeyr'in sonraki nesiller tarafından Riḥletü'l-Kinânî diye bilinen seyahatnâmesi Avrupa'da XIX. yüzyılın ortalarında tanınmış ve özellikle Haçlı tarihi ve Sicilya ile ilgili olması sebebiyle dikkat çekerek birçok defa çeşitli dillere tercüme edilip kısmen veya tamamen yayımlanmıştır. Önce bir bölümü Fransızca tercümesiyle birlikte Mac-Guckin de Slane tarafından Nebẕe min Riḥleti'bni Cübeyr / Extrait du voyage d'Ibn Djobeir adıyla Recueil des historiens des Croisades: Historiens orientaux içinde neşredilmiştir (Paris 1884, III, 445-456). Eserin Sicilya'ya dair bölümünü Michele Amari Fransızca çevirisiyle birlikte Extrait du voyage en orient de Mohammed ebn-Djobair adıyla yayımlamıştır (JA, VI [1845], s. 507-545; VIII [1846], s. 73-92, 201-243). Kitabın tam metni ise William Wright tarafından neşredilmiştir (Leiden 1852). Daha sonra bu metin, nâşiri ve ayrıca R. Dozy ve Robertson Smith tarafından tekrar gözden geçirilip notlandırılarak yeniden yayımlanması için Jan Michael de Goeje'ye emanet edilmiş ve bu ikinci neşir de Leiden-Londra'da 1907'de yapılmıştır. De Goeje'nin hazırladığı diğer bir metin ise 1326'da (1908) Kahire'de hatalı bir şekilde basılmıştır. Daha sonra Nu‘mân el-A‘zamî (Bağdat 1937) ve Hüseyin Nassâr tarafından Wright neşri esas alınarak tekrar yayımlanan eseri (Kahire 1347/1955, 1992) ayrıca Dâru Sâdır da basmıştır (Beyrut 1959, 1964, 1980). Bunlardan başka kitabı Celestino Schiaparelli İtalyanca'ya (Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia Egitto, cominto nel secolo XII, Roma 1906), R. J. C. Broadhurst İngilizce'ye (The Travels of Ibn Jubayr, London 1952), M. Gaudefroy-Demombynes Fransızca'ya (Voyages, I-III, Paris 1949-1956) ve Felipe Maillo Salgado İspanyolca'ya (A Través del oriente: el-Siglo XII ante los ojos / Ibn Yubayr, Barcelona 1988) çevirmişlerdir. Ayrıca Paule Charles-Dominique İbn Fazlân eseri İbn Battûta ve müellifi meçhul bir

seyahatnâmeyle birlikte Fransızca'ya tercüme etmiştir (Voyageurs arabes: Ibn Fadlān, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭūṭa et un auteur anonyme, Paris 1995, s. 71-368).

İbn Cübeyr'in çok sayıda şiir yazdığı ve Ebû Temmâm'ın divanının hacmine eşit bir de divanının bulunduğu nakledilmektedir. Günümüze gelebilen bazı şiirleri kitap halinde yayımlanmıştır (Şiʿru İbn Cübeyr [nşr. Fevzî Hatbâ], Amman 1991). Kâtipliği sırasında dostlarına hitaben yazdığı bilinen mektuplardan ise zamanımıza bir şey intikal etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964; The Travels of Ibn Jubayr (trc. R. J. C. Broadhurst), London 1952; Studies on Ibn Ğubair (ed. Fuat Sezgin, Islamic Geography içinde), Frankfurt 1994, CLXXIII; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 230-239; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 381-388, 485-494; Brockelmann, GAL, I, 478; Suppl., I, 879; J. Sauvaget, Historiens arabes, Paris 1946, s. 105; R. Blachere - H. Darmaun, Géographes arabes du moyenâge, Paris 1957, s. 314-348; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, s. 299-301; J. N. Mattock, "The Travel Writings of Ibn Jubair and Ibn Batūta", Glasgow University Oriental Society Transactions, XXI, Hertford 1965-66, s. 35-47; a.mlf., "Ibn Battūta's Use of Ibn Jubayr's Rihle", Proceedings of the Ninth Congress of Union Européenne des Arabisants et Islamisants (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 209-218; İbrâhim Avad, Riḥletü İbn Cübeyr el-Endelüsî, Kahire 1992; Avâtıf M. Yûsuf Nevvâb, er-Riḥletü'l-Maġribiyye ve'l-Endelüsiyye, Riyad 1417/1996, s. 97-140; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts., s. 323-338; G. C. Anawati, "Textes arabes ancies edités en Egypte au cours des anneés 1955 et 1956", MIDEO, III (1956), s. 323; Hüseyin Mûnis, "el-Coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyûn fi'l-Endelüs", Ṣaḥîfetü Maʿhedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye fî Madrid, sy. 11-12, Madrid 1963-64, s. 155-178; S. A. Bonebakker, "Three Manuscripts of Ibn Jubayr's, Rihla", RSO, XLII (1972), ss. 235-245; Cl. Cahen, "Ibn Jubeyr et les magrébins de Syrie", Revue de l'occident

musulman et de la méditerranée, sy. 13-14, Aix-En-Provence 1973, s. 207-209; Müneccid Mustafa Behcet, “İbn Cübeyr el-Endelüsî şâʿiren”, Âdâbü’r-râfideyn, IX, Musul 1978, s. 459-487; Ahmed eş-Şetîvî, “Mevâḳıfu İbn Cübeyr es-siyâsiyye min ḫilâli riḥletih”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 26, Tunus 1987, s. 191-223; A. Elad, “The Description of the Travels of Ibn Battuta in Palestine: Is it Original?”, JRAS (1987), s. 256-272; I. R. Netton, “Basic Structures and Signs of Alienation in the Rihla of Ibn Jubayr”, JAL, XXII/1 (1991), s. 21-31; Me’mûn es-Sâgırcî, “Şiʿru İbn Cübeyr”, MMLADm., LXIX/1 (1994), s. 161-171; “İbn Cübeyr”, İA, V/2, s. 720; Ch. Pellat, “Ibn D̲jubayr”, EI^2 (İng.), III, 755; Hüseyin Nassâr, “Riḥletü İbn Cübeyr”, Tİ, I, 236-250.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İBN CÜD‘ÂN

(bk. ABDULLAH b. CÜD‘ÂN).

İBN CÜLCÜL

(ابن جلجل)

Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân b. Cülcül el-Endelüsî (ö. 384/994 [?])

Endülüslü hekim, tıp ve felsefe tarihçisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Her ne kadar Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâˀ ve'l-ḥükemâˀ adlı eserinin 116. sayfasında kitabın sonunda bu hususta açıklama yapacağını söylüyorsa da neşredilen tek nüshada söz konusu kısım bulunmamaktadır. Fakat İbnü'l-Ebbâr, Kādî Sâid ve İbn Hazm gibi müellifler eserin tam metnini görerek hayatıyla ilgili bölümü kısmen veya tamamen iktibas etmişlerdir. Bu kaynaklardan öğrenildiğine göre Ebû Eyyûb künyesiyle de anılan İbn Cülcül 333 (944) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğmuş, on yaşında iken Ebû Alâka, Kurtuba ve Zehrâ camilerinde kardeşi Muhammed b. Hassân ile birlikte Ahmed b. Fazl el-Haffâf ed-Dîneverî, Ebü'l-Hazm Vehb b. Meserre ve Ahmed b. Saîd es-Sadefî gibi âlimlerden fıkıh ve hadis dersleri almıştır. On dört yaşında tıbba merak sarmış, yirmi dört yaşına geldiği zaman hasta tedavi edecek derecede uzman bir hekim olarak tanınmış ve Kurtuba'nın ünlü hekimlerinden takdir görmüştür. Onun yirmi beş yaşında iken de Muhammed b. Yahyâ er-Ribâhî'den Sîbeveyhi'nin Arap gramerine dair el-Kitâb'ını okuduğu görülmekte ve buradan bir hekim ve eczacılık uzmanı olmasının, fıkıh ve hadis bilmesinin yanında Arap dil bilimiyle de uğraştığı anlaşılmaktadır. Hayatının olgunluk döneminde Halife II. Hişâm'ın (976-1009) özel hekimliğini yapmış ve eserlerinin çoğunu bu sırada kaleme almıştır. 384 (994) yılından sonra vefat ettiği sanılmaktadır (EI2 [İng.], III, 755-756). Yetiştirdiği öğrenciler hakkında da bilgi yoktur; sadece kendisinden bazı rivayetlerde bulunan Tuleytulalı (Toledo) Saîd b. Muhammed b. Begūniş'e ders vermiş olabileceği düşünülmektedir (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâˀ, neşredenin girişi, s. yv).

Eserleri. 1. Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâˀ ve'l-ḥükemâˀ. Bazı kaynaklar adını Aḫbârü'l-eṭıbbâˀ şeklinde kaydetmekteyse de kitabın ilmî neşrini

gerçekleştiren Fuâd Seyyid (Kahire 1955; Beyrut 1405/1985), o dönemdeki kaynaklarda yer alan ifadelerden hareketle eseri Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâ᾿ ve'l-ḥükemâ᾿ adı altında yayımlamıştır. İbnü'l-Ebbâr'ın verdiği bilgiye göre 377'de (987) yazılan eserde farklı dönemlerde yaşamış çeşitli milletlerden ünlü bilgin ve filozoflar dokuz tabaka halinde incelenmiştir. Birinci tabakada önce, tabiat felsefesinden ve yüce hikmetten söz eden Hermes, genellikle İslâm düşünce tarihinde görüldüğü gibi İran, Bâbil ve Mısır kültürlerindeki üç ayrı hüviyetiyle tanıtılmakta, ardından onun öğrencisi diye bilinen Asclepius ile Grek-Roma dünyasında tıp üzerine ilk çalışmaları yaptığı ileri sürülen Apollon hakkında bilgi aktarılmaktadır. İkinci tabakada eski Yunanistan ve Roma'da daha çok tıp ve felsefe alanında isim yapmış kişilerden Hipokrat, Diskorides, Eflâtun, Aristo, Sokrat ve Demokritos'a; üçüncü tabakada Büyük İskender'den sonra Yunanistan'da üne kavuşan Batlamyus, Cato ve Öklid'e; dördüncü tabakada Roma döneminde ortaya çıkan Yunanlı hekim-filozoflardan Câlînûs'a; beşinci tabakada İskenderiye felsefe okulundan (III-VI. yüzyıl) Nicolaus'a; altıncı tabakada Hz. Peygamber döneminde yaşayan Arap asıllı tabiplerden Hâris b. Kelede, İbn Ebû Rimse ve İbn Ebhur ile Arap olmayan Mâserceveyh'e; yedinci tabakada müslüman ve gayri müslim hekim-filozoflardan Buhtîşû‘, Cibrâîl b. Buhtîşû‘, Yuhannâ b. Mâseveyh, Yuhannâ b. Bıtrîḳ, Huneyn b. İshak, Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Sâbit b. Kurre, Kustâ b. Lûkā, Ebû Bekir er-Râzî, Sâbit b. Sinân b. Kurre ve İbn Vasîf es-Sâbiî'ye; sekizinci tabakada İshak b. İmrân, İshak b. Süleyman el-İsrâîlî, Ebû Ca‘fer el-Kayrevânî gibi Mağrib kökenli; dokuzuncu tabakada Hamdûn b. Ebbâ, Cevâd en-Nasrânî, (Yûnus) el-Harrânî, Hâlid b. Yezîd b. Rûmân en-Nasrânî, İbn Melûke en-Nasrânî, İmrân b. Ebû Ömer, Muhammed b. Feth, Yahyâ b. İshak, Ebû Bekir Süleyman b. Bâce, İbn Ümmü'l-Benîn ve Saîd b. Abdürabbih gibi Endülüslü filozof ve tabiplere yer verilmiştir. İbn Cülcül'ün daha çok Endülüslü âlimler hakkında verdiği orijinal bilgilerle temayüz ettiği görülür. Nitekim kitabına aldığı toplam elli yedi kişiden yirmi ikisi Mağrib ve Endülüslüdür. Eser daha sonra gelen düşünce ve bilim tarihçileri için, özellikle İbnü'l-Kıftî, İbn Ebû Usaybia ve Kādî Sâid için başlıca kaynaklardan birini teşkil eder. İbn Cülcül'ün kaynakları arasında İshak b. Huneyn'in Târîḫu'l-eṭıbbâ᾿ ve'l-ḥükemâ᾿ adlı eseriyle Huneyn b. İshak'ın Nevâdirü'l-felâsife'si, ayrıca Orosius, Heron ve Sevillalı (İşbîliye) Isidorus gibi Batılı müelliflerin eserleri bulunmaktadır; dolayısıyla İbn Cülcül, Latin kaynaklarını kullanan ilk müslüman müellif olarak tanınır.

Juan Vernet, Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâʾı tanıtmak üzere kaleme aldığı bir çalışmasında eserin son bölümünü İspanyolca’ya çevirerek yayımlamış (bk. bibl.), E. Llavero Ruiz ise 1979 yılında Granada Üniversitesi’nde hazırladığı tezinde eserin bütününü giriş ve notlar ilâvesiyle yine aynı dile aktarmıştır (Tabaqāt d-atibbāʾ wa-l-hukamāʾ: Generaciones de médicos y sabios). 2. Tefsîru esmâʾi’l-edviyeti’l-müfrede min Kitâbi Diyüsḳūrîdis. 372 (982) yılında yazılan eserin sadece bir bölümü günümüze ulaşmıştır (Madrid, Biblioteca Nacional, nr. 233; Bankipûr, Oriental Public Library, nr. 2189; Tahran, Meclis Ktp., nr. 1538, 1545). Eserden Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī ve İbnü’l-Baytâr bazı alıntılar yapmış, İbn Ebû Usaybia da Diskorides’in İslâm dünyasında el-Edviyetü’l-müfrede adıyla bilinen kitabı (Materia Medica) münasebetiyle mukaddimesinin önemli bir bölümünü nakletmiştir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 493-494). Burada müellif, İstifân (Stephan) b. Bâsîl tarafından Bağdat’ta Kitâbü’l-Ḥaşâʾiş adı altında Grekçe’den Arapça’ya çevrilmiş olan Diskorides’in diğer bir kitabının Endülüs’e nasıl intikal ettiğini anlatmaktadır. Eser, Ildefonso Garijo Galán tarafından Cordoba Üniversitesi’nde tez olarak İspanyolca tercümesiyle birlikte neşre hazırlanmışsa da (Libro de la explicación de los nómbres de les medicamentos simples tomados del libro de Dioscórides de Abū Dāwūd Sulaymān b. Hassān Ibn Yulyul) henüz yayımlanmamıştır. 3. Maḳāle fî ẕikri’l-edviyeti’lletî lem-yeẕkürhâ Diyüsḳūrîdis fî kitâbih (İbn Ebû Usaybia, s. 495; Safedî, XII, 87). Günümüze ulaşmamış olan bu kitabın, Oxford’da (Bodleiana, nr. 573) bulunan bir mecmuada İbn Cülcül’e ait el-İstidrâk ʿalâ Kitâbü’l-Ḥaşâʾiş li-Diyüsḳūrîdis adlı eserle aynı olması muhtemeldir (bu risâlenin bir nüshası için bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 3589). 4. Maḳāle fî edviyeti’t-tiryâḳ. Bir nüshası yukarıda sözü edilen Oxford’daki mecmuanın içinde olup panzehirler ve ağrı kesici ilâçlar hakkındadır. Ildefonso Garijo tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Tratado sobre los medicamentos de la Triaca, Córdoba 1992). 5. et-Tebyîn fîmâ ġalata fîhi baʿżü’l-müteṭabbibîn (İbn Ebû Usaybia, s. 495; Safedî, XII, 87).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cülcül, Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâ˒ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955, neşredenin girişi, s. yv; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. Hayât Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 192; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-˓ulemâ˒ (Lippert), s. 190, 272, 324, 325, 368; İbn Ebû Usaybia, ˓Uyûnü’l-enbâ˒, s. 493-495; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 311; Safedî, el-Vâfî, XII, 87; Brockelmann, GAL, I, 272; Suppl., I, 422; Sezgin, GAS, III, 309-310; IV, 345; J. Vernet, “Los médicos Andaluces en el “Libro de Las generaciones de médices” de Ibn Yulyul”, Anuario de estudios medievales, Barcelona 1968, V, 445-462 → Estudios sobre historia de la ciencia Medieval, Barcelona 1979, s. 469-486; a.mlf., “Ibn Juljul”, DSB, VIII, 187-188; Sarton, Introduction, I, 682; Ildefonso Garijo, “Acerca de algunos tratados sobre la triaca en el Magreb: La Maqāla fī adwiyat al-tiryāq de Ibn Yulyul”, Actas del II Coloquio Hispano-Marroqui de ciencas historicas, Granada, 6-10 Noviembre de 1989, Madrid 1992, s. 233-242; a.mlf., “El trutado de Ibn Yulyul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscorides”, Ciencias de la naturaleza en al-Andalus, Textos y estudios (ed. E. Garcia Sánchez), Granada 1990, I, 57-70; Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed, “Dirâse muḳārene fî târîḫi’l-eṭıbbâ˒ ˓inde İbni’n-Nedîm ve’bn Cülcül”, Âfâḳu’s̠-s̠eḳāfe ve’t-türâs̠, IV/16, Dübey 1417/1997, s. 23-32; A. Dietrich, “Ibn D̲julḏjul”, EI² (İng.), III, 755-756; “İbn Cülcül”, DMBİ, III, 243-244; Ahmed Recâî el-Cündî, “İbn Cülcül”, Mevsû˓atü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 214-216.

H. Bekir Karlığa

İBN CÜMEY‘ el-GASSÂNÎ

(ابن جميع الغسّانيّ)

Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Gassānî es-Saydâvî (ö. 402/1012)

Hadis hâfızı.

305 (917) yılında Sayda’da doğdu. 306’da doğduğu da söylenmektedir. Yetiştirdiği hadis âlimleriyle tanınan bir aileye mensup olup beşinci dedesi Cümey‘e nisbetle anılır. Babasından ve Sayda’nın önde gelen âlimlerinden ders aldı. Zehebî, onun hadis semâına 323’te (935) Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Safve’den başladığını söylerse de (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 155; Târîẖu’l-İslâm, s. 66) İbn Cümey‘in kendisinden Halep’te hadis rivayet ettiğini belirterek hocaları arasında saydığı (Kitâbü Muʿcemi’ş-şüyûẖ, s. 353), Zehebî’nin de biyografisini yazarken talebeleri arasında İbn Cümey‘e de yer verdiği (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 295) Ebü’l-Fazl ed-Debbâc 309’da (921-22) vefat ettiğine göre (Hatîb, XII, 153) İbn Cümey‘in önceleri babasının refakatinde olmak üzere beş yaşından itibaren seyahate çıkarak tahsil hayatına başladığı anlaşılmaktadır. Şam, Mısır, Irak, Hicaz ve İran bölgelerinde elliden fazla yer dolaştı. Kendilerinden faydalandığı hocaların sayısı, adlarını Muʿcem’inde zikrettiklerine rivayette bulunduğu halde eserine almadıkları da ilâve edilecek olursa 400’ü aşmaktadır (dolaştığı yerlerin ve hocalarının listesi için bk. Kitâbü Muʿcemi’ş-şüyûẖ, neşredenin girişi, s. 13). Başta babası olmak üzere Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, İbn Mahled el-Attâr, İbn Ukde, Râmhürmüzî, Yezîd b. Muhammed el-Ezdî ve Yezîd b. İsmâil el-Hallâl onun hocalarından bazılarıdır.

Seyahatlerini tamamladıktan sonra Sayda’ya dönen İbn Cümey‘ burada hadis dersi vermeye başladı ve Sayda’nın yetiştirdiği meşhur âlimlerden biri olarak tanındı. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında, başta Seken diye bilinen oğlu Hüseyin olmak üzere torunu Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Hasan es-Saydâvî, Temmâm er-Râzî, Muhammed b. Ali es-Sûrî, İbn Tallâb diye

bilinen Ebû Nasr Hüseyin b. Muhammed el-Kureşî ve akranlarından Abdülganî el-Ezdî'yi saymak mümkündür.

Güvenilir bir râvi olduğu belirtilen ve zühd hayatına önem veren İbn Cümey' Receb 402'de (Şubat 1012) Sayda'da vefat etti. Sem'ânî'nin 400'den önce öldüğü yolundaki kaydı (el-Ensâb, VIII, 119) doğru değildir.

Eserleri. 1. Muʿcemü İbn Cümeyʿ (Müsnedü İbn Cümeyʿ, Muʿcemü'ş-şüyûḫ). Müellif bu eserinde hocalarının adlarını zikretmekte ve çok defa onlardan rivayet ettiği birer hadis veya şiire, kıssa ve özlü bilgilere yer vermektedir. İbn Cümey', birkaçı dışında hocalarının biyografilerine ve onlardan ne zaman hadis dinlediğine dair bilgi vermemekte, ancak kendileriyle nerede görüştüğünü çoğunlukla belirtmektedir. Adları Muhammed olanlarla başlayan eserde isimler alfabetik sıraya göre dizilmekle birlikte buna her zaman dikkat edilmediği görülmektedir. Eser, müellifin kendilerinden rivayette bulunduğu halde eserine almadığı hocalarından oluşan iki ayrı ek, Muhammed b. Sened'in bu eserden yaptığı seçmelerden oluşan el-Münteḳā min Muʿcemi'ş-şüyûḫ (Muḫtârât, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 52, vr. 98b-101a) adlı kitabı ve İbn Cümey'in oğlu Seken'in dedesinden ve babasından dinlediği hadislerden derlediği ve nâşirin Ḥadîs̱ü's-Seken b. Cümeyʿ adını verdiği iki risâle ile birlikte Ömer Abdüsselâm Tedmürî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985, 1987). Zehebî, eserdeki bazı hadisleri seçerek Erbaʿûne ḥadîs̱en büldâniyye adında bir cüz oluşturmuştur (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, neşredenin girişi, I, 89). 2. Muʿcemü (Semâʿâtü) telâmîẕi İbn Cümeyʿ. Müellifin kendisinden hadis alan talebelerinin isimlerini kaydettiği anlaşılan bu eserin birkaç cüzden meydana geldiği belirtilmektedir (Kitâbü Muʿcemi'ş-şüyûḫ, neşredenin girişi, s. 34).

Sezgin, İbn Cümey'e Ḥadîs̱ adıyla bir eser daha nisbet ediyorsa da (GAS [Ar.], I, 454) aslında bu eser, Ḥadîs̱ü's-Seken başlığıyla neşredilen (nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, Kitâbü Muʿcemi'ş-şüyûḫ içinde, s. 414-422) ve ferağ kaydından müellifin oğlu Seken'e ait olduğu açıkça anlaşılan iki varaklık bir risâleden ibarettir. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan eserin (Hadis, Mecmua, nr. 17, vr. 83-84) asıl adı el-Muḫtâr min ḥadîs̱i İbn Cümeyʿdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cümey‘, Kitâbü Muʿcemi’ş-şüyûḫ (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, s. 353, 421, 423-425; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13, 23, 34; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 153; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 116-117, 119; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 437-438; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXI, 305; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, neşredenin girişi, I, 89; XV, 295; XVII, 152-156; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 401-420, s. 65-66; a.mlf., el-ʿİber, II, 202-203; Safedî, el-Vâfî, II, 60; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 231; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1678, 1737; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 164; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 59; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 102, 169, 286; Brockelmann, GAL Suppl., I, 259; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 313; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 315; Sezgin, GAS (Ar.), I, 453-454.

Ebubekir Sifil

İBN CÜREYC

(ابن جريج)

Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767)

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi, tâbiî.

80 (699) yılında doğdu. Rum asıllı olup Ebû Hâlid künyesi ve Rûmî, Mekkî, Ümevî nisbeleriyle de anılmıştır. Ümeyye b. Hâlid'in mevlâsı olduğu söylenir. Dedesi Cüreyc'in de Abdülazîz b. Abdullah b. Hâlid b. Esîd'in hanımı Ümmü Habîb'in kölesi olduğu ileri sürülmüştür. Kendi beyanına

göre garip şiirler yazıp nesep konularını araştırmakla meşgul iken Atâ b. Ebû Rebâh'tan faydalanması yolundaki bir tavsiye üzerine bu zatın ders halkasına katıldı, on sekiz-on dokuz yıl süre ile bu hoca-talebe ilişkisi devam etti. Yine kendisinin belirttiği üzere Atâ b. Ebû Rebâh'tan tahsilini tamamladıktan sonra yedi veya dokuz yıl müddetle Amr b. Dînâr'a talebe oldu. Bu arada Tâvûs b. Keysân'dan bir mesele, Mücâhid b. Cebr'den kıraate dair iki vecih öğrendi; ayrıca İbn Ebû Müleyke, Nâfi', Hişâm b. Urve, İbn Muhaysın, Meymûn b. Mihrân'dan hadis dinledi. Hadis hocaları arasında İbn Şihâb ez-Zührî de zikredilmekte (Hatîb, X, 400), ancak kendisi Zührî'den bir şey dinlemediğini, sadece ondan aldığı bir cüzü yazdığını ve bu cüzde olanları rivayet etmek üzere Zührî'nin kendisine icâzet verdiğini belirtmektedir (İbn Ebû Hâtim, V, 357-358). Ebû Ma'bed İbn Kesîr'den de kıraat rivayet etti. Sellâm b. Süleyman, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ve Süfyân es-Sevrî kendisinden kıraatle ilgili rivayette bulunurken yine Süfyân es-Sevrî ile Süfyân b. Uyeyne, Hasan b. Ziyâd, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh, Hammâd b. Seleme gibi âlimler de hadis dinledi. Hazırladığı tefsir, bu eseri yazdırdığı talebelerinden biri olan Haccâc b. Muhammed el-Missîsî tarafından rivayet edilmiştir.

İbn Cüreyc, Mekke dışına seyahatler yapmış olup Bağdat'ta Halife Mansûr'un huzurunda bulunmuş, Abdullah b. Abbas'ın hadislerini bir araya

getirip ona sunmuş, ancak karşılığında halifenin kendisine hiçbir şey vermemesinden yakınmıştır (Hatîb, X, 400-401). Mansûr'un valisi Ma'n b. Zâide ile birlikte Yemen'de bulunup ders vermiş, hac mevsimi vesilesiyle de buradan ayrılmıştır. Bir ara Basra'da hadis rivayet etmiş, Kûfe'de tefsirini yazdırmıştır. Hayatının sonuna kadar ilim öğrenmeye ve öğretmeye devam ettiği anlaşılan İbn Cüreyc 1 Zilhicce 150'de (28 Aralık 767) vefat etti. Ölüm tarihi 147 (764), 149, 151 ve 160 (777) olarak da kaydedilmiştir.

Zehebî, İbn Cüreyc için "melikü'l-kurrâ" ifadesini kullanırken (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 171) onun kıraat ilmindeki önemli yerine işaret etmiş, "Mekkeliler'in fakihi" derken de (Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 659) fıkıh ilmindeki saygın kişiliğini belirtmiştir. İbn Hibbân da onu Hicaz bölgesinin fakihlerinden saymıştır. Bir muhaddisin yazılı metnini rivayet ederken bu metni bizzat sahibinden okuyup okumamak arasında fark gözetmeyen İbn Cüreyc için İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, İclî ve Zehebî gibi otoriteler sika tabirini kullanmış; Yahyâ b. Maîn yazılı metinlerden yaptığı rivayetlerinin güvenilir olduğunu özellikle belirtmiş, İbn Sa'd ayrıca çok hadis rivayet ettiğine işaret etmiştir. Gerçekten de İbn Cüreyc'in yaklaşık 1000 merfû hadisi bulunduğu, bunun dışında pek çok rivayeti olduğu, rivayetlerinin Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde ve Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-ekber'inde bol miktarda yer aldığı zikredilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 332, 336). Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, İbn Cüreyc'i Nâfi'den yazılı olarak yaptığı rivayetlerde en sağlam râvi diye nitelendirirken Yahyâ b. Saîd el-Kattân yazılı metin dışında yaptığı rivayetlerin faydasız olduğuna dikkat çekmiş, Ebû Hâtim onun için "sâlihu'l-hadîs" ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel de hadis alanında güvenilir kişiliğine işaret etmekle birlikte (İbn Ebû Hâtim, V, 357) "bana söylediğine göre", şeyh adı zikretmeksizin "filân dedi ki", "bana ulaştığına göre" vb. ifadelerle yaptığı rivayetlerin uydurma olduğunu, şeyh adı zikrederek "ahberanî, semi'tü" gibi ifadelerle yaptığı rivayetlere ise güvenilebileceğini belirtmiştir (Hatîb, X, 404, 405).

İbn Cüreyc'in hadis rivayetinde tedlîs yapması üzerinde durulmuştur. Mâlik b. Enes, hadislerin güvenilirliğine bakmaksızın rivayette bulunduğunu söylerken, Yezîd b. Zürey' de "çer çöp sahibi" derken herhalde onun bu yönüne işaret etmişlerdir. İbn Hibbân, bir taraftan Kitâbü'ṡ-Ṡiḳāt'ında İbn Cüreyc'in biyografisine yer verirken diğer taraftan onu sika tedlîsçiler

arasında zikretmiş (el-Mecrûḥîn, I, 92), İbn Hacer biyografisini Ṭabaḳātü'l-müdellisîn adlı eserinde ele almıştır. Zehebî ise onun tedlîs yaptığını belirtirken sika kişiliği üzerinde icmâ bulunduğuna özellikle dikkat çekmiştir. İbn Cüreyc'in, tedlîsi uydurma bir metnin illetini gizlemek amacıyla değil onun müdelles bir haber olduğunu ortaya koyan bir siga ile yaptığı ve bunu rivayet ilkelerine aykırı görmediği anlaşılmaktadır. Ancak Dârekutnî onun tedlîsi için en ağır ifadeyi kullanarak, "Tedlîsin en kötüsü İbn Cüreyc'in tedlîsidir" demiştir (İbn Hacer, Ṭabaḳātü'l-müdellisîn, s. 41). İbn Cüreyc'in ilmî kişiliği konusunda önemli sayılması gereken görüş hocası Atâ b. Ebû Rebâh'a ait olup bu zata kendisinden sonra ilim meclisindeki yeri için kimi düşündüğü sorulduğunda İbn Cüreyc'i işaret etmiş (İbn Ebû Hâtim, V, 356) ve onu "Hicaz gençlerinin efendisi" diye nitelendirmiştir (Hatîb, X, 403).

Kaynaklarda İbn Cüreyc'le ilgili olarak üzerinde durulan bir başka husus da onun müt'a nikâhına cevaz vermesidir. İbn Cüreyc'in bu görüşünü, Câbir b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği ileri sürülen bir hadisine dayandırdığı anlaşılmaktadır. Güvenilir hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayete göre Resûl-i Ekrem, helâl olan üç birleşmeden söz ederken bunlardan birinin müt'a nikâhıyla yapılan birleşme olduğunu söylemiştir. Zehebî, İbn Cüreyc'in müt'a nikâhına ruhsat verildiğine inandığını ve bu ruhsatı kullanarak birçok evlilik yaptığını rivayet eder (Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 659; Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 170-171).

İbn Cüreyc'in İslâm tarihinde kitap yazan ilk müellif olduğu söylenmiştir (İbn Ebû Hâtim, V, 357; İbn Hallikân, II, 338). Çağdaşı bazı müelliflerin çalışmalarından söz edilerek bunun doğru olmadığı ileri sürülmüşse de (Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları, s. 41-42; EI² Suppl. [İng.], s. 386) bu çalışmaların birtakım derleme metinler olduğu, telif anlamında ilk çalışmanın ise İbn Cüreyc'e ait bulunduğu kabul edilebilir. Nitekim bizzat kendisinin, "İlmi benim gibi tedvin eden hiç kimse olmadı" (Hatîb, X, 402) şeklindeki beyanından bu sonucun çıkarılması mümkündür. Diğer taraftan hadislerin bablara göre tasnifini yapan ilk âlimlerin Mekke'de İbn Cüreyc, Yemen'de Ma'mer b. Râşid, Kûfe'de Süfyân es-Sevrî, Medine'de Mâlik b. Enes olduğuna dair bilgiler (DİA, XI, 547; XV, 32) dikkate alındığında İbn Cüreyc'in hadis konusunda Mekke'de ilk müellif olduğu düşünülebilir.

Eserleri. 1. Tefsîru İbn Cüreyc. Günümüze ulaşmayan bu eserden daha sonra yazılan tefsir kaynaklarında bolca faydalanılmıştır. İbn Cerîr et-Taberî Câmiʿu'l-beyân'da, Begavî Meʿâlimü't-tenzîl'de, Kurtubî el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân'da, İbn Hayyân el-Baḥrü'l-muḥîṭ'te, İbn Kesîr Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'de, Süyûtî ed-Dürrü'l-mens̱ûr'da bu eserdeki rivayet ve görüşlerden nakiller yapan müfessirlerden bazılarıdır. Hasan Ali Abdülganî, bunlardan isnadı İbn Cüreyc'de sona eren rivayetleri Kur'an'daki sûre sırasına göre tertip ederek bir araya getirmiş ve Tefsîru İbn Cüreyc adıyla yayımlamıştır (bk. bibl.). 2. Kitâbü's-Sünen. Fıkıh konularına göre düzenlenen eser İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde kaydedilmiştir. 3. Menâsikü'l-ḥac (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1831). 4. Cüzʾü İbn Cüreyc.

Abdullah b. İbrâhim er-Reşîd tarafından neşredilmiştir (Riyad 1412, 71 sayfa).

İbn Cüreyc'in bunlardan başka İbn Mahled el-Attâr (ö. 331/943) tarafından düzenlenen Mâ revâhü'l-ekâbir ʿan Mâlik b. Enes ve Yaḥyâ el-Enṣârî ve İbn Cüreyc adlı eser içinde hadisleri bulunmakta olup bu çalışmanın bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 98/17, vr. 202a-209b). Onun hadislerinden bir bölüm, "Ḥadîs̱ü İbn Cüreyc" başlığıyla yine Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de mevcut bir mecmua içinde (nr. 24, vr. 117-135) yer almaktadır (Sezgin, GAS, I, 91; Elbânî, s. 83).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 491-492; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), II, 69; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 422-423; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 488-489; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 356-358; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 92; a.mlf., es̱-S̱iḳāt, VII, 93-94; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikāme), s. 330; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Necef 1971, VII, 241; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 400-407; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve (nşr. İbrâhim Ramazan - Saîd el-Lahhâm), Beyrut 1409/1989, II, 145; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 338; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XVIII,

338-354; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 325-336; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 659; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 141-160, s. 210-212; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 169-171; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, V, 508-510; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 469; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VI, 402-406; a.mlf., Ṭabaḳātü’l-müdellisîn (nşr. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî), Amman 1983, s. 41; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 352-353; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 437; II, 1008, 1831; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 623; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 9, 34; Brockelmann, GAL Suppl., I, 255; Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 41-42; a.mlf., GAS, I, 91; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 183; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 83; Ali Hasan Abdülganî, Tefsîru İbn Cüreyc, Kahire 1413/1992, s. 6-26; Ch. Pellat, “Ibn D̲j̲urayd̲j̲”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 386; Ali Refîî, “İbn Cüreyc”, DMBİ, III, 226-227.

İsmail Cerrahoğlu

İBN CÜZEY

(ابن جزيّ)

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî (ö. 741/1340)

Mâlikî fakihi ve müfessir.

19 Rebîülevvel 693 (17 Şubat 1294) tarihinde Gırnata'da (Granada) doğdu. Talebesi Hadramî ile oğlu Abdullah'ın talebelerinden Mücârî'nin bu tarihi vermesine karşılık (Bernâmec, s. 88; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 399) Makkarî aynı yılın 9 Rebîülâhirinde (9 Mart) doğduğunu söylemektedir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 516). Yemen asıllı Benî Kelb kabilesine mensup olup dedelerinden Cüzey'e nisbetle anılmaktadır. Ataları ilk fetihler sırasında Endülüs'e gelerek Gırnata'nın güneyindeki Velme'ye yerleşmişlerdi (İbnü'l-Hatîb, III, 20). Makkarî'nin Velbe (Huelva) adıyla zikrettiği şehir ise (Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 514) İşbîliye'nin (Sevilla) güneybatısında bulunmaktadır. Dedesinin dedesi Yahyâ ile onun babası Abdurrahman Ceyyân'da (Jean) emirlik yapmışlardır (İbnü'l-Ahmer, s. 166).

İbn Cüzey Gırnata'da tahsil gördü. Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Abdullah İbnü'l-Kemmâd, Ebû Abdullah İbn Rüşeyd, Ebû Muhammed İbnü'l-Müezzin, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ali el-Hadramî, Ebü'l-Mecd İbnü'l-Ahvas, Ebü'l-Kāsım İbnü'ş-Şât gibi âlimlerden ders aldı. Başta oğulları Ahmed, Muhammed ve Abdullah olmak üzere Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Hasan en-Nübâhî, Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Haşşâb ve Hadramî (muhtemelen Abdülmüheymin b. Muhammed el-Hadramî) gibi âlimler de ondan ilim tahsil ettiler. Fıkıh, kıraat, tefsir, hadis ve Arap dili alanlarında derin bilgi sahibi olan İbn Cüzey, genç yaşta Gırnata Ulucamii'nde imam-hatiplik görevine getirildi. Kitap toplamaya meraklı olup hükümdarlarınkine benzetilen bir kütüphanesi vardı. Kaynaklarda hoşsohbet, takvâ sahibi bir insan olduğu belirtilir. Gırnata'da hüküm süren Nasrîler'in (Benî Ahmer) en parlak döneminde yaşayan İbn Cüzey, Nasrîler'in Merînîler'le birlikte İspanyol ve Portekiz kuvvetlerine karşı

Cebelitârık yakınlarındaki Tarîf'te yaptığı savaşta şehid düştü (7 Cemâziyelevvel 741/29 Ekim 1340).

Eserleri. Yazdığı şiirlerden pek azı günümüze ulaşan İbn Cüzey (bazı örnekler için bk. İbnü'l-Hatîb, III, 22-23; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 515-516) fıkıh, tefsir, hadis ve kelâm konularında çeşitli eserler kaleme almıştır. 1. el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye. Tam adı el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye fî telḫîṣi meẕhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh ʿalâ meẕhebi'ş-Şâfiʿiyye ve'l-Ḥanefiyye ve'l-Ḥanbeliyye olup Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye ve mesâʾili'l-furûʿi'l-fıḳhiyye diye de anılmaktadır. Muhtasar bir mukayeseli fıkıh (hilâf) kitabı olan eser, iman esaslarıyla ilgili çeşitli konuların yer aldığı bir girişten sonra ibadetler ve muâmelât konularının işlendiği, her biri on kitap ve 100 babdan oluşan iki ana kısma ayrılmıştır. Sonunda da siyer, Endülüs'ün fethi, emir ve yasaklarla ilgili çeşitli konuların yer aldığı yirmi babdan oluşan "el-Kitâbü'l-Câmiʿ" başlıklı bölüm bulunmaktadır. Dört Sünnî mezhep yanında müstakil mezhep sahibi müctehidlerden Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî, Abdullah b. Mübârek, İbrâhim en-Nehaî, Dâvûd ez-Zâhirî, Evzâî ve diğer bazı âlimlerin görüşlerine de yer verilen eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Tunus 1344/1926, 1981; Fas 1354/1935; Dârülbeyzâ 1965; nşr. Abdülazîz Seyyid el-Ehl, Beyrut 1968, 1979; nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire 1405-1406/1985). 2. Taḳrîbü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl. Fıkıh usulüne dair muhtasar bir eserdir (nşr. Abdullah Muhammed el-Cebûrî, Bağdat 1990; nşr. Muhammed Ali Ferkûs, Mekke 1990; nşr. Muhammed Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkītî, Kahire 1414/1994). 3. et-Teshîl li-ʿulûmi't-tenzîl. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiriyle ilgili olup çeşitli konularda faydalandığı birçok eser içinde (Ali Muhammed ez-Zübeyrî, I, 267-333) İbn Atıyye'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz'i ile Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı iki önemli kaynağıdır. Kur'an tarihi ve ilimleriyle Kur'an'da sıkça geçen bazı kelimelerin anlamlarına dair bir lugatçenin de yer aldığı girişten sonra her âyeti sırasıyla ele alan İbn Cüzey sadece anlaşılması zor kelime ve terkipleri yorumlamakla yetinmiştir. Eser muhtasar olduğundan dil, kıraat ve fıkıh ihtilaflarıyla tarihî kıssaların ayrıntılarına yer verilmediği gibi her âyetin yorumunda aynı esaslar uygulanmamış, müellifçe önem atfedilen hususlara temas edilmiştir. İlgili âyetlerde kelâmî konuların da tartışıldığı eserde Ehl-i sünnet görüşü savunularak Muʻtezile vb. fırkalar eleştirilmiştir. Özlü bir eser olması yanında nakledilen rivayet ve görüşlerin tahlil ve tenkit edilmesi, müellifin kendi tercihini belirtmesi bakımından ayrıca önem

taşıyan et-Teshîl önce Kahire'de basılmış (1355), daha sonra Muhammed Abdülmün'im el-Yûnusî ile İbrâhim Atve İvaz (I-IV, Kahire, ts.) ve ayrıca Dârü'l-kitâbi'l-Arabî tarafından büyük bir cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1393/1973, 1403/1983). 4. el-Envârü's-seniyye fi'l-kelimâti's-sünniyye. İbadetler, muâmelât ve âdâba dair sahih hadislerin toplandığı bir muhtasardır. Temgrût'ta Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye'de (nr. 3191/1), Hizânetü't-Tıtvân'da

(nr. 390, vr. 2-50; nr. 391, vr. 441-544) ve diğer bazı kütüphanelerde (Brockelmann, GAL, II, 342; Suppl., II, 377) yazma nüshaları bulunan eserin Tunus'ta basıldığı kaydedilmektedir (Ali Muhammed ez-Zübeyrî, I, 225; DMBİ, III, 236). el-Envâr'ı Ali b. Muhammed el-Kalesâdî Lübbü'l-ezhâr şerḥu eḥâdis̱i'l-Envâr (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 19621; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 342), Muhammed b. Abdülmelik el-Kaysî el-Mintûrî Menâhicü'l-ʿulemâʾi'l-aẖyâr fî tefsîri eḥâdîs̱i Kitâbi'l-Envâr (Karaviyyîn ve Ezher kütüphanelerindeki birer yazması için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 377; Ali Muhammed ez-Zübeyrî, I, 228) adıyla şerhetmişlerdir. Abdülhay el-Kettânî, Kalesâdî'ye ait şerhin bir nüshasının kendisinde bulunduğunu belirtir (Fihrisü'l-fehârîs, I, 206). 5. en-Nûrü'l-mübîn fî ḳavâʿidi ʿaḳāʾidi'd-dîn. Bir nüshası Fas'ta Karaviyyîn Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 721, vr. 117b-130a). 6. eż-Żarûrî fî ʿilmi'd-dîn (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 1652/3). 7. Taṣfiyetü'l-ḳulûb fi'l-vüṣûl ilâ ḥażreti ʿAllâmi'l-ġuyûb (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 1687/1). 8. el-Muẖtaṣarü'l-bâriʿ fî ḳırâʾati Nâfiʿ. Tunus'ta el-Mektebetü'l-vataniyye'de bir nüshası mevcuttur (DMBİ, III, 236).

İbn Cüzey'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Vesîletü'l-müslim fî tehẕîbi Ṣaḥîḥi Müslim, ed-Daʿavât ve'l-eẕkârü'l-müstaẖrece min ṣaḥîḥi'l-aẖbâr, Uṣûlü'l-ḳurrâʾi's-sitte ġayre Nâfiʿ, el-Fevâʾidü'l-ʿâmme fî laḥni'l-ʿâmme, Fehrese.

Batı İslâm dünyasının önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Cüzey hakkında Süleyman Ebü'r-Rîş İbn Cüzey el-Kelbî ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî adıyla bir doktora tezi (1395, Câmiatü'l-Ezher, Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn), Abdülhamîd Muhammed Nedâ el-İmâm İbn Cüzey el-Kelbî ve cühûdühû fi't-tefsîr min ẖilâli't-Teshîl li-ʿulûmi't-tenzîl (1400, Câmiatü'l-Ezher, Külliyyetü usûli'd-dîn) ve Ali Muhammed ez-Zübeyrî İbn Cüzey ve

menhecühû fi’t-tefsîr (1402, el-Câmiatü’l-İslâmiyye [Medine]; bu eser basılmıştır: I-II, Dımaşk 1407/1987) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Muhammed Abdürrahîm Muhammed de Minye Üniversitesi’nde (Mısır) Menhecü İbn Cüzey el-Kelbî el-Endelüsî fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm adıyla bir çalışma yapmıştır (Kahire 1989).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 20-23; a.mlf., Evṣâfü’n-nâs fi’t-tevârîḫ ve’ṣ-ṣılât (nşr. M. Kemâl Şebâbe), Muhammediyye 1397/1977, s. 27; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 274-276; İbnü’l-Ahmer, Neŝîrü’l-cümân fî şiʿri men naẓẓamenî ve iyyâhü’z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 164-166, 283; Mücârî, Bernâmec (nşr. M. Ebü’l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 84-92; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1989, s. 398-399; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, V, 514-540; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Rabat 1978, III, 184-189; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 213; Brockelmann, GAL, II, 342; Suppl., II, 377; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 206; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 71; II, 332-334, 511; Mehdî ed-Dîlîrû - Muhammed Bû Hubze, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti Tıṭvân, Tıtvân 1404/1984, s. 102-103; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’n-Nâṣıriyye bi-Temkrût, Muhammediyye 1405/1985, s. 73, 102, 104, 141, 182, 216; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, Medresetü’t-tefsîr fi’l-Endelüs, Beyrut 1406/1986, s. 102-103; Ali Muhammed ez-Zübeyrî, İbn Cüzey ve menhecühû fi’t-tefsîr, Dımaşk 1407/1987, I-II; Abdülmecîd Abdüsselâm el-Muhtesib, “Mevḳıfü İbn Cüzey el-Kelbî el-Endelüsî mine’l-Muʿtezile fî tefsîrihî li-Ki-tâbi’t-Teshîl li-ʿulûmi’t-tenzîl”, Dirâsâtü’l-ʿulûmi’l-insâniyye ve’t-türâŝ, XI/4, Amman 1405/1984, s. 41-43; Maria Arcas Campoy, “Un tratado de derecho Comparado: el Kitāb al-Qawānīn de Ibn Ǧuzayy”, Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 49-57; Ali Refîî, “İbn Cüzey”, DMBİ, III, 235-236.

Ahmet Özel

İBN DAKĪKUL‘ÎD

(ابن دقيق العيد)

Ebü’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kūsî (ö. 702/1302)

Müctehid âlim ve muhaddis.

25 Şâban 625 (30 Temmuz 1228) tarihinde anne ve babasının hac yolculuğu sırasında Yenbu‘ sahilinde seyreden bir gemide doğdu. Babasının dedesi Mutî‘in bir bayram günü giydiği çok beyaz elbiseyi görenlerin “bayram unu (dakīku’l-îd) gibi” demeleri üzerine bu tabir kendisine lakap olmuş, daha sonra da oğlu ve torunları İbn Dakīkul‘îd diye anılmıştır. Memleketi olan Mısır’ın Saîd bölgesindeki Kūs şehrinde büyüdü. İlk tahsilini burada yaptı; tanınmış bir Mâlikî âlimi olan babasından bu mezhebin fıkhını, hadis ve fıkıh usulü, babasının talebesi Bahâeddin Hibetullah b. Abdullah el-Kıftî’den ve daha sonra gittiği Kahire’de İzzeddin İbn Abdüsselâm’dan Şâfiî fıkhı okudu. İskenderiye, Şam ve Hicaz’a giderek aralarında İbnü’l-Mukayyer, İbnü’l-Cümmeyzî, İbn Revâc, İbnü’l-Hubâb, Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî, Ahmed b. Abdüddâim el-Makdisî’nin de bulunduğu birçok âlimden hadis dinledi. Daha genç yaşta iken Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde fetva verecek derecede fıkıhta derinleşti; ayrıca hadis, tefsir, kelâm, Arap dili ve edebiyatında bilgi sahibi oldu.

Öğretim faaliyetine Kūs’ta Necîbiyye Medresesi’nde başlayan İbn Dakīkul‘îd, daha sonra kendisi için kurulan ve Sâbıkıyye Medresesi diye anılan dârülhadiste ders verdi, birçok talebe yetiştirdi ve şöhreti yayıldı. Kūs’ta bir süre Mâlikî kadılığı yaptı (İsnevî, II, 229). Ardından Kahire’ye giderek Fâzıliyye, Kâmiliyye, Nâsıriyye, Salâhiyye, Sâlihiyye ve Mansûriyye medreselerinde ders verdi. Tanınmış talebeleri arasında İmâdüddin İbnü’l-Esîr el-Halebî, Kutbüddin el-Halebî, İbn Seyyidünnâs, Şemseddin İbnü’l-Kammâh, Şemseddin İbn Adlân, Alâeddin Ali b. İsmâil el-Konevî, Zehebî, Mizzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî ve İbn Rüşeyd gibi âlimler bulunmaktadır (hoca ve talebelerinin bir

listesi için bk. el-İḳtirâḥ, neşredenin girişi, s. 46-86).

İbn Dakīkul‘îd uzun süre öğretim ve telifle meşgul olarak yönetimden ve idarî görevlerden uzak kaldı. İleri bir yaşta Şâfiî kādılkudâtlığına getirildi (18 Cemâziyelevvel 695/24 Mart 1296). Daha önce birçok defa yapılan kadılık tekliflerini reddettiği, ancak bu son defa reddederse ehil olmayan iki kişiden birinin bu göreve getirilmesinin muhtemel olduğu hususunda ikna edilince dinen vâcip ve zaruri gördüğü için görevi kabul ettiği belirtilmektedir. Vefatına kadar bu görevde kalmakla birlikte yönetimin bazı uygulamalarından rahatsız olduğu için zaman zaman istifa etmiş, ancak razı edilerek tekrar görevini sürdürmesi sağlanmıştır. İbn Dakīkul‘îd 11 Safer 702’de (5 Ekim 1302) Kahire’de vefat etti ve Mukattam dağı eteğinde toprağa verildi.

Aklî ve naklî ilimlere olan derin vukufu yanında ahlâk ve yaşayışıyla da örnek olan İbn Dakīkul‘îd kaynaklarda “şeyhülislâm, hüccetülislâm” gibi sıfatlarla anılmakta, hadis hâfızı ve müctehid olduğu belirtilmektedir. Takıyyüddin es-Sübkî onun hakkında “mutlak müctehid” tabirini kullanmakta (Ṭabaḳāt, IX, 207), VII. (XIII.) yüzyılın başında gönderilen müceddidlerden olduğu konusunda hocalarının görüş birliği içinde bulunduğunu kaydetmektedir (a.g.e., IX, 209). Talebesi İbn Seyyidünnâs da hocasının, her yüzyılın başında dini tecdid için gönderilen âlimlerden biri olduğunu söyler (Safedî, IV, 197).

Kaynaklarda, İbn Dakīkul‘îd’in herhangi bir tarikata intisabından söz edilmemekle birlikte kerâmet ve keşif sahibi olduğu kaydedilir. Kādılkudâtlığı sırasında hâkimlerin ipek hil‘at giyme âdetini kaldırması, hükümdarın Moğollar’a karşı ordu hazırlanması için halktan ek vergi alınması talebini, yöneticilerin kendileri ve ailelerine ait bütün mal ve ziynetleri ortaya koymadıkça fetva vermeyeceğini belirterek reddetmesi, bazı yöneticilerin elinde bulunan vakıfları geri alıncaya kadar istifa ettiği görevine dönmemesi, saltanat nâibinin bir konuda tek başına şahitliğini kabul etmemesi gibi hususlar, İbn Dakīkul‘îd’in dinî ölçülere uymada gösterdiği hassasiyete örnek teşkil eder.

İbn Dakīkul‘îd’e gerek Şâfiî gerekse Mâlikî tabakat kitaplarında yer verilmesi, yaşadığı bölgede hâkim olan bu iki mezhebin fıkhıyla daha çok

ilgilenmesi ve bunları okutması sebebiyledir. Özellikle ahkâm hadislerine dair kaleme aldığı kitaplarda sahâbe ve tâbiîn âlimleri ile dört mezhep imam ve müntesiplerinin görüşlerini ilmî bir üslûpla tartışıp tenkit etmesi, kendi görüş ve tercihlerini belirtmesi, herhangi bir mezhebe bağlı olmayan müstakil bir müctehid olduğunu göstermektedir. İmam Şâfiî'nin bazı ictihadlarına katılmaması, onun veya talebelerinin yahut daha sonraki Şâfiî ulemâsının görüşlerini naklederken kendisinin bu mezhebe mensup olduğuna işaret eden ifadeler kullanmaması da bunu teyit etmektedir (Muhammed Râmiz Abdülfettâh Mustafa el-Uzeyzî, s. 212-216). Ayrıca et-Teşdîd fi'r-red ʿalâ ġulâṭi't-taḳlîd adlı bir eser kaleme almakla birlikte muhtemelen toplumda hâkim olan mezhep taassubu sebebiyle eserin ölümünden sonra ortaya çıkarılmasını istemesi (İbn Rüşeyd, III, 261), onun ictihad yanlısı ve taklide karşı son derece katı bir tavra sahip olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. el-İmâm fî maʿrifeti eḥâdîs̱i'l-aḥkâm. Hacimli bir eser olup İbn Rüşeyd yaklaşık yedi, İbn Hacer yirmi, Safedî ise yirmi beş cilt olduğunu söylemektedir (Milʾü'l-ʿaybe, III, 260; ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 92; el-Vâfî, IV, 193). İbn Rüşeyd, hocasının bu kitabı yazarken hadis ve hadis ilimleri konusunda daha önce yazılıp da ulaşabildiği bütün eserlerden faydalandığını kendisine söylediğini kaydeder (Milʾü'l-ʿaybe, III, 260). İsnevî de (ö. 772/1370) eserin büyük bir kısmının müelliften hoşlanmayan bir âlim tarafından çalınarak imha edildiğini, kendi zamanında yaklaşık dört cildinin mevcut olduğunu belirtir (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 229). İbn Hacer el-Askalânî, bazı görüşlerinden dolayı İbn Dakīkul'îd'in hoşlanmadığı Hanbelî âlimi Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî'nin bu eserin müsveddelerini ele geçirip imha ettiğini, geriye sadece müellifin sağlığında temize çekilmiş kısmının kaldığını söyler (ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 347-348). Bazı kaynaklarda eserin müellife ait el-İlmâm'ın şerhi olduğu belirtilirse de bu bilgi yanlıştır. Kahire'de el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (nr. 287) el-İlmâm adıyla kayıtlı eserin el-İmâm'ın I. cildi olduğu yapılan bir araştırma sonucunda anlaşılmıştır (Muhammed Râmiz Abdülfettâh Mustafa el-Uzeyzî, s. 144-146). 2. el-İlmâm bi-eḥâdîs̱i'l-aḥkâm. Bir önceki eserin muhtasarı mahiyetindedir. Hadis imamlarından biri tarafından tezkiye edilen râvilerin rivayet ettiği ve hadis hâfızlarınca veya müctehid fakihlerce sahih sayılan hadisleri ihtiva etmektedir. Müellif hacimli bir kitap olan el-İmâm'a ihtiyaç duyulunca başvurulabileceğini, ders kitabı olarak

okutulması ve ezberlenmesi için de bu muhtasar eseri yazdığını belirtir (Şerḥu'l-İlmâm, I, 24). Eser önce Muhammed Saîd el-Mevlevî (Dımaşk 1383/1963; Riyad 1383/1963; Demmâm 1406; Beyrut 1406/1986), daha sonra bu neşir ve çeşitli yazma nüshalar esas alınarak Hüseyin İsmâil el-Cemel tarafından yayımlanmıştır (I-II, Riyad 1414/1994). Çeşitli şerh ve muhtasarları içinde (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 158) müellifi tarafından yapılan şerhiyle (Şerḥu'l-İlmâm, nşr. Abdülazîz b. Muhammed es-Saîd, I-II, Riyad 1418/1997) talebesi Kutbüddin el-Halebî'nin (el-İhtimâm bi-telḫîṣi Kitâbi'l-İlmâm, nşr. Hüsâm Riyâz, Beyrut 1410/1990) ve Şemseddin İbn Abdülkādî'nin (el-Muḥarrer fi'l-ḥadîs̱, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr., I-II, Beyrut 1405/1985) ihtisarları basılmış, İbn Balabân'ın el-İḥkâm li-eḥâdîs̱i'l-İlmâm adlı ihtisarı ise yazma halde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 66). 3. İḥkâmü'l-aḥkâm şerḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm. Cemmâîlî'nin ahkâm hadislerine dair eserinin şerhidir. Dehli (1313/1895) ve Kahire'de (1342/1923) basılan eser, daha sonra Muhammed Hâmid el-Fıkī ve Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1374/1955; Beyrut 1407/1987), Taha Sa'd ve Mustafa el-Hevvârî (Kahire 1396/1976) tarafından neşredilmiştir. Emîr es-San'ânî İḥkâmü'l-aḥkâm üzerine el-ʿUdde adıyla bir hâşiye yazmıştır (nşr. Ali b. Muhammed el-Hindî, I-IV, Kahire 1379; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Kahire 1410/1990). 4. el-İḳtirâḥ fî beyâni'l-ıṣṭılâḥ ve mâ üḍîfe ilâ ẕâlike mine'l-eḥâdîs̱i'l-maʿdûde mine'ṣ-ṣıḥâḥ. Hadis ilmine giriş mahiyetinde muhtasar bir eser olup çeşitli hadis terimleri, hadis tahammül ve rivayeti, muhaddisin ve hadis yazımının âdâbı, râvilerin durumuyla ilgili konuları kapsamakta, sonunda da her biri kırk hadis ihtiva eden yedi kısım halinde çeşitli kriterlere göre sahih sayılan hadislere yer verilmektedir. el-İḳtirâḥ, önce Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî (Bağdad 1402/1982), daha sonra Âmir Hasan Sabrî (Beyrut 1417/1996) tarafından neşredilmiştir. Bu son neşir, Mekke'de Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da yüksek lisans tezi olarak sunulduğu gibi (1402/1982) Ali b. İbrâhim el-Yahyâ da Riyad'da Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak el-İḳtirâḥ'ı neşre hazırlamıştır (1404/1984). Eser Zeynüddin el-Irâkī tarafından nazma çekilmiştir

(Naẓmü'l-İḳtirâḥ, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 392). 5. Şerḥu'l-Erbaʿîne ḥadîs̱en. Nevevî'nin kırk hadisle ilgili eserine yapılan bir şerhtir (nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1375/1955; nşr. Üsâme Abdülkerîm er-Rifâî, Kahire 1400/1980; nşr. Ahmed b. Muhammed Tâhûn, Cidde 1402, 1403;

nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1404/1984). 6. Erbaʿûne ḥadîs̱en tüsâʿiyyete'l-isnâd. Müellifin kendi rivayeti olan hadislerden dokuz râvili kırk hadisi ihtiva etmekte olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Mustalahu'l-hadîs, Teymûriyye, nr. 432). 7. Tuḥfetü'l-lebîb fî şerḥi't-Taḳrîb. Şâfiî âlimi Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin fıkha dair eserine yapılan şerhtir (Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 387; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 492; DMBİ, III, 510). 8. ʿAḳīdetü İbn Daḳīḳı'l-ʿîd* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1803/3).

İbn Dakīkul'îd'in şiirleri (bazı örnekleri için bk. Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, s. 589-594; Kütübî, III, 443-450; Safedî, IV, 198-206) Ali Sâfî Hüseyin tarafından Safedî'nin et-Teẕkire'sinden bazı şairlerle birlikte İbn Dakīkul'îd'in şiirinden örnekleri de ihtiva eden bir bölümün yer aldığı mecmua (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3948) başta olmak üzere çeşitli eserlerden derlenerek neşredilmiştir (İbn Daḳīḳı'l-ʿîd: ḥayâtühû ve dîvânüh, Kahire 1960). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, el-Emâlî, et-Teşdîd fi'r-red ʿalâ ġulâṭi't-taḳlîd, Şerḥu Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib, Şerḥu'l-ʿUmde, Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil, Şerḥu Muḫtaṣari't-Tebrîzî, Şerḥu ʿUnvâni'l-vüṣûl fî uṣûli'l-fıḳh, Şerḥu Muḳaddimeti'l-Muṭarrizî fî uṣûli'l-fıḳh, Şerḥu'l-Maḥṣûl, İḳtinâṣü's-sevâniḥ, Dîvânü ḫuṭab.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dakīkul'îd, İḥkâmü'l-aḥkâm (nşr. M. Hâmid el-Fıkī - Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1407/1987, neşredenlerin girişi, I, 7-38; a.mlf., el-İḳtirâḥ fî beyâni'l-ıṣṭılâḥ (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1417/1996, neşredenin girişi, s. 11-167; a.mlf., el-İlmâm bi-eḥâdîs̱i'l-aḥkâm (nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel), Riyad 1414/1994, neşredenin girişi, I, 5-32; a.mlf., Şerḥu'l-İlmâm (nşr. Abdülazîz b. Muhammed es-Saîd), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 3-13; İbn Rüşeyd, Milʾü'l-ʿaybe bi-mâ cümiʿa bi-ṭûli'l-ġaybe fi'l-vicheti'l-vecîhe (nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca), Tunus 1402/1981, III, 245-266; Tücîbî, Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1395/1975, s. 16-37; Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 265-267; Ca'fer b. Sa'leb el-

Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu's-saʿîdü'l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi'ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa'd M. Hasan), Kahire 1966, s. 567-599; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1481-1484; a.mlf., el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. Muhammed Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 250-251; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 442-450; Safedî, el-Vâfî, IV, 193-209; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 207-249; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 227-233; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 318-319; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, VI, 367-387; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 229-232; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 91-96, 347-348; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 317-320; II, 168-171; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 135, 158; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 229-232; Brockelmann, GAL, I, 492; II, 75; Suppl., I, 605, 683; II, 66; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Âdâb), s. 267-274; Ali Sâfî Hüseyin, İbn Daḳīḳı'l-ʿîd: ḥayâtühû ve dîvânüh, Kahire 1960; Muhammed Râmiz Abdülfettâh Mustafa el-Uzeyzî, İbn Daḳīḳı'l-ʿîd: ʿaṣrühû, ḥayâtühû, ʿulûmühû ve es̱eruhû fi'l-fıḳh, Amman 1988; Celâleddin Ahmed en-Nûrî, "el-İmâm İbn Daḳīḳı'l-ʿÎd: ḥayâtühû ve âşâruh", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXXVII/4, Leknev 1412/1992, s. 80-85; Ali Refîî, "İbn Daḳīḳı'l-ʿîd", DMBİ, III, 509-510; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "Ibn Daḳīḳ al-ʿId", EI² Suppl. (İng.), s. 383.

Ahmet Özel

İBN DÂNYÂL

(ابن دانيال)

Ebû Abdillāh el-Hakîm (el-Kehhâl) Şemsüddîn Muhammed b. Dânyâl b. Yûsuf el-Huzâî el-Mevsılî (ö. 711/1311)

Hekim, şair ve edip.

646 yılı Rebîûlevvelinde (Temmuz 1248) Musul'da doğdu. Çeşitli hocalardan Kur'an, hadis ve edebiyat dersleri aldı. Irak Moğollar tarafından istilâ edilince Fransızlar'a karşı mücadelesiyle tanınan Sultan Zâhir Baybars'ın hâkimiyeti altında bulunan Kahire'ye gitti (665/1266). Musul'da öğrenimine başladığı göz hastalıkları konusundaki çalışmalarına Kahire'de de devam eden İbn Dânyâl, Muînüddevle el-Fihrî'den ders alarak edebiyat alanında da kendini yetiştirdi. Çok sayıda Musullu'nun yaşadığı Bâbülfütûh semtinde yerleşerek daha çok fakirlerin tedavisiyle meşgul oldu. Bazı devlet adamları ve özellikle Melik el-Eşref'le tanıştıktan sonra kendisine maaş bağlandı. İbn Dânyâl şiirlerinde daha çok yaşadığı sıkıntıları alaylı bir dille anlatmıştır. Nükte ve esprilerden hoşlanan semt sakinleri de bu tür şiirler yazma konusunda onu teşvik etmişlerdir.

İbn Düreyd'in meşhur kasidesi "el-Maksûre"ye çekinmeden itiraz eden İbn Dânyâl'in kendi beygiriyle komşusunun öküzüne mersiye yazması, Hz. Peygamber için yazdığı methiyenin mukaddimesini şaraptan söz eden gazel tarzında kaleme alması ve mahlas beytinde Resûlullah'tan şefaat dileyip methiye bölümüne geçmesi gibi orijinal yaklaşımları vardır. Onun şiirinin başlıca özelliği kasideyi kıssaya çevirebilmesidir. Müveşşah ve mevâliyyâ gibi halk şiiri türlerinden faydalanan İbn Dânyâl tasavvufî şiirler de yazmıştır. İbn Dânyâl, hekimliği ve şairliği yanında gölge oyunundaki üstün yetenekleriyle Arap tiyatro tarihinde de önemli bir yere sahiptir.

Eserleri. 1. el-Bâbâtü's-s̱elâs̱ (Ṭayfü'l-ḫayâl fî maʿrifeti'ẓ-ẓıl, Ḫayâlü'ẓ-ẓıl). İbn Dânyâl'in en önemli eseri olup Ṭayfü'l-ḫayâl, ʿAcîb ve ġarîb, el-Müteyyem ve'ḍ-ḍâʾiʿu'l-yetîm adlı üç oyununu içermektedir. Döneminin

Arap edebiyatı sahasında ilk eserlerinden biri olan bu kitabında İbn Dânyâl makāme tarzını tiyatro eserine çevirme başarısını göstermiştir. Cerrah, eczacı, falcı, yılan oynatıcısı gibi halk tiplerine yer verdiği oyunlarını manzum, mensur ve secili sözlerle süslemiş, kişilerin mizaç ve karakterlerini yansıtabilmek için yer yer basit, kaba ve çirkin ifadeler de kullanmıştır. Bazı tenkitçiler, geniş tartışmalara konu olan eseri çağdaş Batı tiyatrosu anlamında bir tiyatro eseri olarak değerlendirmiş, hatta bazıları Alman şairi ve oyun yazarı Brecht Bertold'un tiyatrolarına benzetmişlerdir (Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, II, 255-257). İbn Dânyâl'in geniş bir kültüre sahip olduğunu gösteren eser, o dönemdeki Mısır toplumunun sefaletini dile getiren değerli bir kaynak olma açısından da önemlidir. Eser Muhammed Takıyyüddin el-Hilâlî (Bağdat 1948) ve İbrâhim Hamâde (Kahire 1963)

tarafından yayımlanmıştır. İbrâhim Hamâde neşrinde gölge oyunu, tekniği, mahiyeti, tarihçesi, İbn Dânyâl'in hayatı ve eserlerine dair geniş bir inceleme yer almaktadır (neşredenin girişi, s. 6-138). Eseri ayrıca Paul Kahle, Derek Hopwood'un notlarıyla birlikte neşretmiştir (Cambridge 1992). 2. ʿUḳūdü'n-niẓâm fî men vüliye Mıṣra mine'l-ḥükkâm. İbn Dânyâl'in fetihten kendi zamanına kadar Mısır idarecileri hakkında yazdığı 101 beyitlik bir urcûzedir. 3. Dîvân. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (Ayasofya, nr. 4880/8). Selâhaddin es-Safedî'nin bu eserden yaptığı seçmeler Muhammed Nâyif ed-Düleymî tarafından neşredilmiştir (Bağdat 1978).

Ayrıca Urcûze fi'ṭ-ṭıb (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3645/2) ve Kifâyetü'l-müteṭabbib ve nihâyetü'l-müteʾeddib (Brockelmann, II, 2) adlı iki didaktik manzumesi bulunan İbn Dânyâl'in Şerḥu'l-Maḳṣûd fi't-taṣrîf adlı bir eserinin olduğu da kaydedilmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 141).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dânyâl, Ḫayâlü'ẓ-ẓıl ve tems̱îliyyâtü İbn Dânyâl (nşr. İbrâhim Hamâde), Kahire 1963; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 6-138; İbn Fazlullah

el-Ömerî, Mesâlik, XIX, 234-243; Safedî, el-Vâfî, III, 51-57; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 330-339; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 434-436; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 438-439; Îżâḥu'l-meknûn, II, 141; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 141; Brockelmann, GAL Suppl., II, 1-2; Ahmed Emîn, Feyżü'l-ḫâṭır, Kahire 1955, IX, 71-76; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 120; Abdülhamîd Yûnus, Ḫayâlü'ẓ-ẓıl, Kahire 1965, s. 21; Metin And, Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu, Ankara 1977, s. 221-239; Ali er-Râî, el-Meṣraḥ fî'l-vaṭani'l-ʿArabî, Küveyt 1980, s. 25-30; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 706-712; M. M. Badawi, Early Arabic Drama, Cambridge 1988, s. 13, 14-24, 25, 28, 37, 107; a.mlf., "Medieval Arabic Drama: Ibn Dāniyāl", JAL, XIII (1982), s. 83-107; Osman Cemâleddin, Ḫayâlü'ẓ-ẓıl li'bn Dânyâl, Hartum 1989; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 473; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 312-313; J. Horovitz, "Eine neue Hs. von Ibn Danijal's Taif al-hajal", ZDMG, LX (1906), s. 703; P. E. Kahle, "The Arabic Shadow Play in Egypt", JRAS (1940), s. 26-34; a.mlf., "Muhammed Ibn Danijal und sein zweites arabisches Schattenspiel", Missellenea Academica Berolinensia, II/2 (1950), s. 151-167; J. M. Landau, "Ibn Dāniyāl", EI^{2} (İng.), III, 742; a.mlf., "Khayāl al-ẓıll", a.e., IV, 1136; "İbn Dânyâl", DMBİ, III, 479-481; Selmân Katâyâ, "İbn Dânyâl", Mevsûʿatü'l-ḥaḍârati'l-İslâmiyye, Amman 1993, II, 255-257.

Zülfikar Tüccar

İBN DÂRÜST

(bk. TÂCÜLMÜLK).

İBN DÂVÛD ez-ZÂHİRÎ

(ابن داوود الظاهريّ)

Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd b. Alî el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 297/910)

Zâhirî mezhebinin ikinci imamı, şair.

255 (869) yılında Bağdat'ta doğdu. Zâhirî mezhebi imamı Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu olup ailesi aslen İsfahanlıdır. Kaynaklarda hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmamakta, mevcut bilgilerin hemen hepsi Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd adlı eserine dayanmaktadır. İbn Dâvûd yedi yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha küçük yaşlarda edebiyata karşı ilgi duydu; on yaşlarında iken zamanın şair ve ediplerinin meclislerine devam ederek aralarındaki edebî sohbet ve tartışmaları ilgiyle takip etti. Tanınmış dil ve edebiyat âlimlerinden Sa'leb'in büyük ölçüde etkisinde kaldı; Niftaveyh, şair İbnü'r-Rûmî ve Buhtürî ile dost oldu.

Başta babası olmak üzere Abbas ed-Dûrî, Ebû Kılâbe er-Rekāşî, Ahmed b. Ebû Hayseme, Muhammed b. Îsâ el-Medâinî gibi âlimlerden hadis dinleyen İbn Dâvûd, 270 (883) yılında babasının vefatı üzerine Zâhirî mezhebinin ikinci imamı olarak onun yerine geçti ve yirmi yaşlarında iken kendisine Arap edebiyatında önemli bir şöhret kazandıran Kitâbü'z-Zehre adlı eserini yazdı. Dinî ilimlere vâkıf olmakla birlikte şiir ve edebiyat alanında daha başarılı olan İbn Dâvûd, hayatı boyunca babasının öncülüğünü yaptığı Zâhirî anlayışı savundu ve bu yolda dönemin âlimleriyle tartışmalarda bulundu. Bilhassa Şâfiî âlimi Ebü'l-Abbas İbn Süreyc ile arasında geçen tartışmalar meşhurdur. Kaynaklarda, İbn Dâvûd'un ders halkasına 400 kişi gibi kalabalık bir topluluğun katıldığı ifade edilmekte ve Zâhirî anlayış ve görüşlerin benimsenip yaygınlaşmasında onun büyük emeğinin olduğu anlaşılmaktadır.

Tabakat kitapları, İbn Dâvûd'un kırk iki yaşında vefat ettiği konusunda görüş birliği içinde olup müellifler onun 9 Ramazan 297 (22 Mayıs 910) tarihinde veya aynı yılın şevval ayında öldüğünü belirtir. Dönemine en

yakın müelliflerden olan Mes‘ûdî 296 tarihi vermekteyse de İbn Hallikân bunu zayıf bir rivayet olarak kaydeder.

Çağdaşlarının eşine az rastlanan bir edip ve fakih diye söz ettiği (Mes‘ûdî, VIII, 254-255; İbnü’n-Nedîm, s. 272) İbn Dâvûd’un edebî zevk ve şairâne üslûbunun izleri zamanımıza ulaşan fetvalarında da görülür (Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 256-259; İbn Fazlullah el-Ömerî, VI, 305-307). Onun kıyası reddeden görüşlerinden bir kısmı Kādî Nu‘mân b. Muhammed vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir (İḫtilâfü uṣûli’l-meẕâhib, s. 167-173, 179-180). Kur’ân-ı Kerîm’de mecaz bulunduğu fikrini kabul etmeyen İbn Dâvûd’a göre hakikatı bırakıp mecaza gitmek zaruretten dolayı olmaktadır. Allah ise ihtiyaç ve zaruretle nitelendirilemez (Hatîb, el-Faḳīh ve’l-mütefaḳḳih, s. 65).

Eserleri. İbn Dâvûd birçok eser yazmış olmakla birlikte Kitâbü’z-Zehre hariç hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Kitâbü’z-Zehre’yi ise bir aşk sebebiyle kaleme aldığı rivayet edilir (Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 260-262). Barbier de Meynard (Mes‘ûdî, VIII, 255), Carl Brockelmann (GAL, I, 520), Louis Massignon (İA, V/2, s. 721) ve Nâcî et-Tikrîtî (el-Felsefetü’l-aḫlâḳıyyetü’l-Eflâṭûniyye, s. 382) gibi araştırmacılar her ne kadar eserin ismini Kitâbü’z-Zühre (Zühre: Venüs gezegeni) olarak okumuşlarsa da Kitâbü’z-Zehre (zehre: çiçek) şeklindeki okuyuşun daha doğru olduğu kabul edilmektedir (İA, V/2, s. 721). Eser, müellifin kendi şiirlerinin yanı sıra daha önceki ve dönemindeki 250’den fazla şairin şiirlerinden kıtalar ve beyitler ihtiva eden bir aşk şiirleri antolojisidir. Müellif, daha hayatta iken câriyelerin söylediği şarkıların güftelerini oluşturan

bu eserde aşk ve sevginin cevherini, esasını, kurallarını, çeşitlerini, şartlarını ve safhalarını açıkladıktan başka İlkçağ Yunan filozofu Eflâtun, İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini Batlamyus ve ünlü Grek hekim ve filozofu Câlînûs’un (Galen) aşk konusuyla ilgili düşüncelerini de aktarmış, ayrıca eski Arap geleneğinde sevgi ve aşkın yerini belirten uzrî (el-hubbü’l-uzrî = platonik aşk) ve afîf aşka yer vererek kendi görüşlerini de anlatmıştır. Eser, üç asırlık bir dönem içinde yetişmiş olan şairlerin büyük bir kısmının aşk anlayışlarını ve âşıkane duygularını, özellikle de hilâfet merkezi Bağdat’ın kültür ve edebiyat çevrelerinin görüş ve telakkilerini yansıtması bakımından son

derece önemli kabul edildiği gibi günümüze ulaşan aşka dair bu tür eserlerin ilki olması açısından da ayrı bir değer taşımaktadır. İbn Ferec el-Ceyyânî'nin Kitâbü'l-Ḥadâʾiḳ'ı ve Zâhirî fakihi İbn Hazm'ın Ṭavḳu'l-ḥamâme'si gibi kendinden sonraki eserlere tesir eden, Ebû İshak el-Husrî'nin Kitâbü'l-Maṣûn, İbn Ebû Hacele'nin Dîvânü'ṣ-ṣabâbe, Mahmûd b. Selmân el-Halebî'nin Menâzilü'l-aḥbâb ve Moğultay'ın el-Vâżıḥu'l-mübîn'de geniş nakillerde bulunduğu Kitâbü'z-Zehre nesir dilinin ağırlığı bakımından tenkit edilmiştir (a.g.e., V/2, s. 721-722). Eser ellişer babdan oluşan iki bölümden meydana gelmekte ve her babda da 100 beyit yer almaktadır. Kitâbü'z-Zehre'nin ilk bölümü A. R. Nykl ve İbrâhim Abdülfettâh Tûkân (Chicago 1932 → Bağdad 1968), ikinci bölümü İbrâhim es-Sâmerrâî ve Nûrî Hammûdî el-Kaysî (Bağdad 1395/1975) tarafından yayımlanmış, daha sonra her iki bölümü bazı düzeltmelerle İbrâhim es-Sâmerrâî tekrar neşretmiştir (I-II, Zerkā 1406/1985). Muhammed Hayr el-Bikāî kaleme aldığı bir dizi yazıda (bk. bibl.) bu neşri tenkit etmiş, özellikle beyitlerin ikmali ve okunuş hatalarının tashihi konusunda önemli katkıda bulunmuştur. Kitâbü'z-Zehre'nin 51 ve 58. bablarından bazı parçaları Ümeyye b. Ebü's-Salt'la ilgili makalesinde neşreden Michele Vallaro daha sonra da 51-55. babların tenkitli neşrini gerçekleştirmiş (bk. bibl.), Wim Raven de İbn Dâvûd ve bu eseriyle ilgili olarak Ibn Dāwūd al-Iṣbahānī and his Kitāb al-Zahra (Leiden 1989) adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (eser ve neşirleriyle ilgili bir değerlendirme için bk. Raven, bibl.). Nûrî Hammûdî el-Kaysî ayrıca İbn Dâvûd'un bazı şiirlerini Evrâḳ min Dîvâni Ebî Bekir Muḥammed b. Dâvûd el-İṣfahânî adıyla yayımlamıştır (Bağdad 1392/1972).

İbn Dâvûd'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-İnẕâr, Kitâbü'l-Iʿẕâr, Muḫtârü'l-eşʿâr, el-Îcâz fi'l-fıḳh, el-Berâʾe, et-Teḳassî fi'l-fıḳh, el-Vuṣûl ilâ maʿrifeti'l-uṣûl, İḫtilâfü mesâʾili'ṣ-ṣaḥâbe, el-Ferâʾiż, el-Menâsik ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Abdullah b. Şerşîr ile İbrâhim ed-Darîr'e reddiye olarak yazmış olduğu Kitâbü'l-İntiṣâr.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dâvûd ez-Zâhirî, ez-Zehre (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Nûrî Hammûdî el-Kaysî), Bağdad 1395/1975, neşredenlerin girişi, s. 5-22; Nu‘mân b. Muhammed, İḫtilâfü uṣûli’l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s. 167-173, 179-180; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VIII, 254-256; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 272; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 256-263; a.mlf., el-Faḳīh ve’l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, s. 65; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 109, 175-176; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 98-101; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 142-143; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 259-261; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 109-116; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 305-311; Safedî, el-Vâfî, III, 58-61; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 23-24; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 173; II, 1423; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, I, 154; Brockelmann, GAL, I, 520; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, s. 452-458; Jean-Claude Vadet, L’esprit courtois en orient dans les cinq premiers siècles de l’hégire, Paris 1968, s. 267-305; a.mlf., “Ibn Dāwūd”, EI² (İng.), III, 744-745; I. Goldziher, Zâhirîler (trc. Cihat Tunç), Ankara 1982, s. 93-94; Nâcî et-Tikrîtî, el-Felsefetü’l - aḫlâḳıyyetü’l - Eflâṭûniyye, Beyrut 1402/1982, s. 382-384; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, I, 80-81; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 485-486; Michele Vallaro, “Il manoscritto Or. 68 della Biblioteca Reale di Torino: l’unico testo completo del Kitāb az-zahrah di Ibn Dā’ūd al Iṣfahānī”, Annali, nouva serie: XXVI, Napoli 1976, s. 69-84; a.mlf., “Umayyah Ibn Abî ṣ-Ṣalt nella seconda parte del

tanınmıştır. Bunlardan özellikle İbn De’b’in dedesi Bekir, büyük amcası Huzeyfe b. De’b, kardeşi Yahyâ b. De’b ve yeğeni Muhammed b. Huzeyfe anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “dʾeb” md.; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, VI, 61; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 402; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 537-538; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 335-341; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 178, 202, 220-221, 223-224, ayrıca bk. İndeks; İbnü’n-

Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 103, 365; İbn Hazm, Cemhere, s. 181; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 148-152; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 408-410; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 153; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVI, 152-165; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 310-311; Zehebî, Mîzanü'l-iʿtidâl, III, 327-328; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 171-180, s. 287-288; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XL, 97-116; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 298; Ch. Pellat, "Ibn Daʾb", EI² (İng.), III, 742; Mehdî Muhabbetî - M. Mehdî Müezzin-i Câmî, "İbn Deʾb", DMBİ, III, 475-477.

İ. Hakkı Ünal

İBN DERRÂC

(ابن درّاج)

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Âs(î) b. Derrâc el-Endelüsî el-Kastallî (ö. 421/1030)

Endülüslü şair.

347 yılı Muharreminde (Nisan 958) Kastalle (Cacella) şehrinde doğdu. İspanya'nın müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra buraya yerleşen Sanhâcetü'l-Himyeriyye kabilesine mensuptur. Berberî bir aileden gelen şairin hayatının hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un himayesine girdiği 382 (992) yılına kadar geçen dönemi hakkında bilgi yoktur. Ancak yaşadığı yılların Endülüs'te İslâm medeniyet ve kültürünün en parlak dönemi olduğu dikkate alınırsa onun edebiyat, tarih, ensâb, özellikle de şiir tekniği alanında Kastalle ve civarındaki şehirlerde, ayrıca Kurtuba'da (Cordoba) öğrenim gördüğü söylenebilir.

İbn Derrâc'ın adı edebiyat çevrelerinde ilk olarak İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un huzurunda okuduğu bir kasideden (Dîvân, şiir, nr. 3) sonra duyulmaya başlandı. Saray şairleri böyle mükemmel bir kaside yazacağına ihtimal vermediklerinden onu serika ve intihal yapmakla itham ettiler. Bunun üzerine 3 Şevval 382'de (2 Aralık 992) gerçek sanatkâr olup olmadığı denenmek üzere saraya davet edildi. İstenilen konuda irticâlen nazmettiği kasidesiyle (Dîvân, şiir nr. 100) üstün yeteneğini ispatlayan İbn Derrâc 100 dinar ile ödüllendirilerek saraya alındı ve saray şairleri arasında seçkin bir yere sahip oldu.

Endülüs'ün siyasî ve askerî sahada zirvede olduğu İbn Ebû Âmir el-Mansûr ve daha sonra oğulları Abdülmelik el-Muzaffer ile Abdurrahman el-Me'mûn zamanlarında İbn Derrâc onların maiyetinde hem şair hem de Dîvân-ı İnşâ'da kâtip olarak on altı yıl süreyle müreffeh bir hayat sürdü; 399'da (1008) ise Abdurrahman el-Me'mûn'un öldürülmesinin ardından Endülüs'te ortaya çıkan kargaşa döneminde sıkıntılı günler yaşamaya

başladı. Hâmisi olan Âmirîler'in tekrar eski günlerine dönebilecekleri ümidiyle Kurtuba'da Muhammed Mehdî-Billâh, Süleyman el-Müstaîn gibi Endülüs Emevî halifelerine kasideler sunarak dört yıl güç şartlar altında yaşamaya çalıştı. Daha sonra içinde bulunduğu ortamın düzeleceğinden ümidini kesince 404 (1013) yılında Kuzey Afrika'da Sebte (Ceuta) valisi olan Ali b. Hammûd'un yanına gitti. Ancak umduğunu bulamayınca tekrar Endülüs'e dönerek huzur içinde yaşayabileceği bir yer aramaya başladı. Bu maksatla Meriye (Almeria), Belensiye (Valencia), Şâtıbe (Jativa) ve Turtûşe (Tortosa) gibi her biri müstakil birer hükümet olma gayreti içinde bulunan emirliklere seyahatler yaptı. Buralarda da beklediği ilgiyi göremedi. Nihayet 408'de (1017) gittiği Sarakusta'da (Saragossa) şehrin emîri Münzir b. Yahyâ et-Tücîbî'nin dostluğunu kazanarak sarayına yerleşmeye muvaffak oldu. Burada saray başşairi ve divan kâtibi olarak on yıl kadar rahat bir hayat geçiren İbn Derrâc, emîrin oğlu Yahyâ b. Münzir ile aralarının açılması üzerine Sarakusta'dan ayrılıp 419'da (1028) Dâniye (Denia) şehrine giderek Mücâhid el-Âmirî'nin himayesine girdi. Hayatının son yıllarını onun sarayında geçiren İbn Derrâc 16 Cemâziyelâhir 421 (21 Haziran 1030) tarihinde burada vefat etti.

İbn Derrâc, manzum ve mensur eserlerinde kullandığı kelimelerin seçiminde gösterdiği titizliği, işlediği konuların cazip oluşu ve inceliği, edebî sanatları güzel kullanması, hayal gücünün zenginliği, hazırcevaplılığı ve akıcı üslûbu ile temayüz etmiştir. Çağdaşı İbn Şüheyd, İbn Derrâc'ın özellikle üslûbunun tabiiliği, tekellüften uzaklığı ve dile hâkimiyetiyle diğer şairlerden ayrıldığını ifade ettikten sonra onun şiirlerinin lugat, ahbâr ve ensâb ilimlerindeki derin bilgisine delil teşkil ettiğini söylemektedir (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 61).

Şiirlerinde Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) ve Mütenebbî'nin (ö. 354/965) tarzını devam ettiren İbn Derrâc klasik Arap şiirinin önde gelen temsilcilerindendir. Seâlibî'ye göre Mütenebbî Suriye'nin, İbn Derrâc Endülüs'ün nazım ve nesir üstadıdır (Yetîmetü'd-dehr, II, 103). İbn Hayyân, İbn Derrâc'ın Âmirî sarayına mensup şairlerin en önde geleni ve Endülüs'ün sanatkâr şairlerinin de son temsilcisi olduğunu ifade eder. Öğrencisi Ebû Muhammed İbn Hazm Endülüs'te İbn Derrâc'dan daha üstün bir şair yetişmediğini, Endülüs şiirinin onunla Beşşâr b. Bürd ve Mütenebbî seviyesine ulaştığını söyler (Fežâʾilü'l-Endelüs, s. 20).

Özellikle nazım tekniği bakımından Mütenebbî'ye benzetilen İbn Derrâc derunî fikir, kıvrak zekâ ve derin hikmetleri bakımından onun seviyesine ulaşamamışsa da bazı şiirleri onunkinden üstündür. Edebiyat tenkitçileri, Endülüs Emevî emîrlerinden Ebû Âmir el-Mansûr'un hıristiyanlara karşı yaptığı gazâları tasvir eden şiirlerinin gerçek hayatı ve kişilerin başarılı liderlerine besledikleri samimi duyguları yansıtması bakımından Mütenebbî'nin Seyfüddevle için yazdığı şiirlerden hiç de aşağı olmadığı görüşünde birleşirler.

Esas itibariyle bir kaside şairi olan İbn Derrâc, bu alandaki şiirlerinin büyük bölümünü Âmirî hânedanı mensupları için yazmıştır. Şiirlerinde bu hânedan mensuplarının savaşlarını, kendi yaptığı yolculuklarda karşılaştığı güçlükleri ve mâruz kaldığı felâketleri dile getiren şair, özellikle Endülüs iç savaşının dehşetini tasvir ettiği şiirlerinde altın çağını yaşayan müslüman İspanya'nın hazin çöküşünü mersiye tarzında terennüm etmiştir. Ayrıca çiçek tasvirlerini konu edinen "nevriyyât" şiirleriyle daha sonra bu alanda şiir yazan İbn Hafâce, İbnü'z-Zekkāk ve Muhammed b. Gālib er-Rusâfî gibi şairlere öncülük etmiştir.

İbn Derrâc, yaşadığı dönemin tarihî olaylarını gerçekçi olarak yansıtan şiirleriyle de ayrı bir değer arzeder. İspanya tarihi ve bilhassa Endülüslüler'in komşuları hıristiyan krallıklarla olan münasebetleri hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bu tür şiirleri tarihçiler için oldukça önemli malzeme niteliğindedir.

Uzun yıllar Endülüs saraylarında inşâ kâtibi olarak vazife gören İbn Derrâc'ın mektup, risâle ve ruk'a tarzında kaleme aldığı mensur yazılarının hemen tamamı kaybolduğundan nesri hakkında kesin bir hükme varmak zordur. Divanını neşreden

Mahmûd Ali Mekkî, şairin divanında ve İbn Bessâm'ın eẕ-Ẕaḫîre'sinde yer alan birkaç nesir örneğinin şiirlerine kıyasla çok zayıf olduğunu söyler (EI2 [İng.], III, 744).

İbn Derrâc'ın çoğu uzun kasidelerden oluşan 173 parça şiirini ihtiva eden divanı Mahmûd Ali Mekkî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1381/1961;

Beyrut 1389/1969). Divanın başında Muhammed Mâni'in önsözünü takiben yer alan mukaddimede nâşir şair ve divanı hakkında ayrıntılı bilgi vermiş, ayrıca divanın sonuna şahıs, kabile ve yer adlarıyla ilgili çeşitli indeksler eklemiştir. Ancak şiirler harekelenmekle birlikte bir sıra takip edilerek düzenlenmemiştir.

İbn Derrâc'ın hayatı ve şiirleri hakkında şu müstakil çalışmalar yapılmıştır: Muhammed Mahmûd Yûnus, İbn Derrâc, ḥayâtühû ve edebühû (yüksek lisans çalışması, 1975, Câmiatü Bağdâd, Külliyetü'l-âdâb); Eşref Ali Da'dûr, eṣ-Ṣûretü'l-fenniyye fî şiʿri İbn Derrâc el-Ḳastallî el-Endelüsî (yüksek lisans çalışması, 1987, Câmiatü'l-Kāhire, bu tez basılmıştır [Kahire 1994]); M. La Chica Garrido, Almanzor en poémas de Ibn Darrāy (Valencia 1979); Muhammed Şevâbike, "el-Ġurbe ve'l-iġtirâb: dirâse fî şiʿri İbn Derrâc el-Endelüsi" (Müʾte li'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsât, IV/2 [Mü'te 1989], s. 139-186).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Derrâc, ed-Dîvân (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1389/1969, şiir nr. 3, 100; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, II, 103-116; İbn Hazm, Feżâʾilü'l-Endelüs ve ehlihâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1387/1968, s. 20-36; a.mlf., Cemhere, s. 466-467; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 102-106; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 59-102; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 40; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 147-150; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 135-139; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 60-61; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 365; a.mlf., el-ʿİber, III, 142; Safedî, el-Vâfî, VIII, 49; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 272-273; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 479-480; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, III, 218; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 73; Brockelmann, GAL Suppl., I, 478; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 211; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 101; Sezgin, GAS, II, 699-700; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1960, s. 191-213; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, III, 130-135; R. Blachère, Analecta, Damas 1975, s. 473-497; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 219-221;

Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 34-49; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 377-385; M. A. Makkī, "Ibn Darrād̲j̲ al-Ḳasṭallī", EI^{2} (İng.), III, 742-744; Mihrân Erzende, "İbn Derrâc", DMBİ, III, 490-493.

Mehmet Sami Benli

İBN DEYSÂN

(ابن ديصان)

İbn Deysan (Bar Deysan, Bardesanes) (ö. 222)

Süryânî ve İran gnostisizmi üzerinde etkili olmuş düşünür

(bk. DEYSÂNİYYE).

İBN DİHYE el-KELBÎ

(ابن دحية الكلبيّ)

Ebü'l-Hattâb (Ebü'l-Fazl) Mecdüddîn Ömer b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed b. Ferh el-Kelbî el-Belensî ed-Dânî (ö. 633/1235)

Endülüslü muhaddis, tarihçi ve edip.

1 Zilkade 544'te (2 Mart 1150) Belensiye (Valencia) veya Dâniye'de (Denia) dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak 542'den (1147) 548'e (1153) kadar farklı rivayetler de mevcuttur. Büyük dedesi Muhammed el-Cümeyyil'e nisbetle İbnü'l-Cümeyyil diye de bilinir. Kendisinin verdiği bilgiye göre nesebi, baba tarafından Hz. Peygamber'in Herakleios'a elçi olarak gönderdiği sahâbî Dihye b. Halîfe el-Kelbî'ye, anne tarafından ise Hz. Hüseyin'e dayanmaktadır. Bundan dolayı kendisini "Zü'n-nesebeyn (Zü'n-nisbeteyn), İbn Dihye ve'l-Hüseyn, Zü'n-nisbeteyn beyne Dihye ve'l-Hüseyn" şeklinde tanıtırdı. Ancak bazı müellifler, Dihye'nin çocuk sahibi olmadığını ileri sürerek onun nesebini bu sahâbîye dayandırmasını doğru bulmamaktadır. Buna karşılık bir kısım tarihçiler, Dihye'nin soyunun devam ettiğini ve Emevî Halifesi III. Yezîd'in Irak valiliğine onun ahfadından Abdülazîz b. Hârûn'u tayin ettiğini (Taberî, VII, 270) belirterek bu görüşü reddederler.

İbn Dihye tahsil hayatına Belensiye'de başladı; daha sonraki çalışmalarını özellikle hadis alanında yoğunlaştırdı. Endülüs ve Mağrib'in ilim merkezlerini dolaşarak çok sayıda âlimden faydalandı. Hocaları arasında İbn Beşküvâl, İbn Hayr ve İbn Medâ gibi meşhur âlimler vardır. Çok kuvvetli bir hâfızaya sahip olmasına rağmen gördüğü ve duyduğu her şeyi yazarak kayıt altına almayı ihmal etmezdi. İki defa Dâniye kadılığını üstlendiyse de hoş görülmeyen bir tutumundan dolayı bu görevden azledildi. Hadis hâfızı olan İbn Dihye 595'te (1199) Tunus'ta Ṣaḥîḥ-i Müslim'i şerhederek okuttu. Ardından hac farîzasını eda etmek amacıyla Mekke'ye gitti. Daha sonra hadis bilgisini genişletmek ve dönemin meşhur muhaddisleriyle görüşmek üzere Mısır, Şam, Irak ve Horasan'a

seyahatlerde bulundu.

Bir süre sonra döndüğü Mısır'da Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Âdil (1200-1218) tarafından, el-Melikü'l-Kâmil unvanıyla tahta geçecek olan oğlu Muhammed'i yetiştirmesi için görevlendirildi. Böylece Eyyûbî sarayında çok önemli bir yer edinmiş oldu. el-Melikü'l-Kâmil sultan olduğunda itibarı daha da arttı; nitekim sultan onun için Kahire'de bir dârülhadis (Dârü'l-hadîsi'l-Kâmiliyye) inşa ettirdi ve idaresini ona verdi. Ancak el-Melikü'l-Kâmil hadis naklinde titiz davranmaması, asılsız şeyleri rivayet etmeye başlaması sebebiyle onu dârülhadisteki görevinden daha sonra azletti. İbn Dihye hadis yanında fıkıh, eyyâmü'l-Arab, şiir, nahiv ve lugat sahasında da meşhur bir âlim ve aynı zamanda hattattı. 14 Rebîülevvel 633'te (27 Kasım 1235) Kahire'de vefat etti.

İbn Dihye daha çok Doğulu âlimler ve münekkitler tarafından hadis uydurmak, tedlîs yapmak, asılsız şeyleri gerçekmiş gibi söylemek, hadis imamlarına dil uzatmakla itham edilmiştir. Bu tenkitlerin çekememezlikten ve onun Zâhirî mezhebine mensup oluşundan kaynaklandığı da söylenmiştir. Nitekim Makkarî gibi Endülüslü âlimler İbn Dihye'nin kendisini tenkit edenlerden daha üstün olduğunu söylerler.

Eserleri. 1. el-Muṭrib fî eşʿâri ehli'l-Maġrib. Müellifin Sultan el-Melikü'l-Kâmil'in isteği üzerine kaleme aldığı bu antolojide Endülüslü ve Kuzey Afrikalı şairlere, bunların seçme şiirlerine, edebî tenkitlere ve lisanla alâkalı şerhlere yer verilmiştir. Kitapta yer alan bilgilerden ve bazı ifadelerden, onun Endülüslü olmakla iftihar ettiği ve Mağribli edipleri küçük gören özellikle Iraklı edipleri tenkit ederek Endülüslü şairlerin onlardan daha üstün olduğunu ispatlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Eser İbrâhim el-Ebyârî, H. Abdülmecîd, Ahmed Bedevî (Kahire 1954) ve Mustafa İvaz el-Kerîm (Hartum 1958) tarafından neşredilmiştir. 2. en-Nibrâs fî devleti Beni'l-ʿAbbâs (en-Nibrâs fî târîḫi ḫulefâʾi Beni'l-ʿAbbâs). 613'te (1216-17) tamamlayıp o sırada Eyyûbîler'in veliaht şehzadesi olan el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'e takdim ettiği bu eserinin mukaddimesinde müellif tarihi bütün ilimlerin aslı olarak tavsif eder; ilim, sanat, edebiyat, din ve siyaset gibi ilimlerin tarihten istifade etmesinin gerekli olduğunu

belirtir ve daha sonra Abbâsî Devleti'nin tarihini ele alır. Eser, bugüne ulaşmayanlar da dahil olmak üzere çok sayıda kitaptan faydalanılarak hazırlanmış olup bilhassa Moğol istilâsından önceki dönem için önemli bir kaynaktır. Bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan eseri (nr. 3116) Abbas el-Azzâvî neşretmiştir (Bağdad 1365/1946). 3. el-İbtihâc fî eḥâdîs̱i'l-miʿrâc. Müellif bu eserinde, İsrâ ve mi'racla ilgili olarak meşhur hadis kitaplarında ve özellikle Ṣaḥîḥayn'da yer alan hadisleri ele alıp inceler ve sahih olanları tesbit etmeye çalışır. Eser Rif'at Fevzî Abdülmuttalib tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1417/1996). 4. et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr. İbn Dihye, 604'te (1207) Erbil'e uğradığı sırada Hz. Peygamber'in doğumunun büyük törenlerle kutlandığına şahit olmuş ve Erbil Atabegleri'nden (Begteginliler) Muzafferüddin Kökböri için bu eseri telif etmiştir. Müellif bu eserinden dolayı Kökböri tarafından 1000 dinarla ödüllendirilmiştir. Eserin yazma nüshaları Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 1476, 3141). 5. Vehcü'l-cemr fî taḥrîmi'l-ḫamr. Bir nüshası Medine Mahmûdiye Kütüphanesi'nde (Hadis, nr. 218) bulunan eser üzerinde Muhammed Zaferullah Atâullah bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1403, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyyetü usûli'd-dîn). 6. Edâʾü mâ vecebe fî vażʿi'l-vażżâʿîn fî Receb. Muhammed b. Süleyman el-Fevzân tarafından eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1405, Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyyetü usûli'd-dîn).

Müellifin, gerek kendi eserlerindeki kayıtlardan gerekse diğer müelliflerin verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre daha birçok eseri bulunmakta olup bunlardan bir kısmı şöyle sıralanabilir: el-ʿAlemü'l-meşhûr fî feżâʾili'l-eyyâm ve'ş-şühûr (San'a İmam Yahyâ Ktp., Edeb, nr. 214); eṣ-Ṣârimü'l-Hindî fi'r-red ʿale'l-Kindî (Ebü'l-Yümn el-Kindî bu eser üzerine Netfü'l-liḥye min İbni Diḥye adıyla bir reddiye yazmıştır); Tenbîhü'l-beṣâʾir fî esmâʾi ümmi'l-kebâʾir; Kitâbü Silsileti'ẕ-ẕeheb fî nesebi seyyidi'l-ʿAcem ve'l-ʿArab; el-Âyâtü'l-beyyinât fî ẕikri mâ fî aʿżâʾi Resûlillâh mine'l-muʿcizât; Kitâbü Şerḥi esmâʾi'n-nebî (el-müstevfâ fî esmâʾi'l-Muṣṭafâ); Nihâyetü's-sûl fî ḫaṣâʾiṣi'r-Resûl (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 19507 B, 21494 B; Berlin Staatsbibliothek, nr. 2567); el-İʿlâmü (en-Naṣṣü)'l-mübîn fi'l-mufâḍale beyne ehli Ṣıffîn (İʿlâmü [ʿİlmü]'n-naṣri'l-mübîn fi'l-mufâḍale beyne ehley Ṣıffîn); Delîlü'l-müteḫayyirîn; Meracü'l-baḥreyn fî fevâʾidi'l-meşriḳayn ve'l-maġribeyn (Leiden Ktp., nr. 903); Envârü'l-

meşriḳayn fî tenḳīḥi'ṣ-ṣaḥîḥayn; Târîẖu'l-ümem fî ensâbi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem; et-Taḥḳīḳ fî menâḳıbi Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ; ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ; Muṣannef fî ricâli'l-ḥadîs̱; Taʿlîḳ ʿalâ şihâbi'l-aẖbâr fi'l-ḥikem ve'l-ems̱âl mine'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye. İbn Dihye ayrıca Ebû Bekir el-Beyhakī'nin Delâʾilü'n-nübüvve'sini Buġyetü's-sâʾil ʿammâ ḥavâhü Kitâbü'd-Delâʾil adıyla ihtisar etmiştir (Abbas el-Azzâvî, s. 60; Brockelmann, GAL, I, 379-380; Suppl., I, 544-545; el-İbtihâc, neşredenin önsözü, s. 7-8; Muhammed Zaferullah Atâullah, XXI/3 [1986], s. 85-87).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dihye, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, İbrâhim el-Ebyârî'nin önsözü; a.mlf., el-İbtihâc fî eḥâdîs̱i'l-miʿrâc (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Kahire 1417/1996, neşredenin önsözü, s. 7-8; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VII, 270; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887, II, 659 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 448-450; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 389-395; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 186-189; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîẖi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah, Târîẖu Baġdâd içinde), Haydarâbâd 1399/1978, s. 205-209; a.e. (nşr. M. Mevlûd Halef - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1406/1986, s. 360-365; Makrîzî, es-Sülûk, I/1, s. 258 vd.; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 292-298; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (Popper), VI, 258-295; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, Kahire 1908, s. 306; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 301 vd.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1718; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 160 vd.; F. P. Boigues, Ensayo Biobibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles, Madrid 1898, s. 281-283; Brockelmann, GAL, I, 378-380; Suppl., I, 544-545; A. G. Palancia, Historia de la literatura arábigo-española, Barcelona 1945, s. 172-173, 197; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriẖîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 54-60; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 280-281; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 44; Mustafa Gāzî, "İbn Diḥye fi'l-Muṭrib", Revista, I/1, Madrid 1953, s. 161-175; Muhammed Zaferullah Atâullah, "Naẓra ʿâbire ʿalâ ḥayâti'l-imâm İbn Diḥye el-Kelbî ve âşârüh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye,

XXI/3, İslâmâbâd 1986, s. 79-88; F. De La Granja, “Ibn Diḥya”, EI² (İng.), III, 747.

Mehmet Özdemir

İBN DİLHÂS

(bk. İBNÜ'd-DELÂÎ).

İBN DÎNÂR

(bk. ÎSÂ b. DÎNÂR).

İBN DİRHEM

(bk. CA‘D b. DİRHEM).

İBN DOKMAK

(ابن دقماق)

Sârimüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî el-Mısrî (ö. 809/1407)

Hanefî fakihi ve tarihçi.

750'de (1349) Kahire'de doğdu. Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un emîrlerinden Türk asıllı Dokmak'ın (Tokmak) soyundan geldiği için bu adla anılmıştır. Askerlik mesleğine göre yetiştirildi; fakat ilme olan merakı sebebiyle bazı Hanefî fakihlerinden fıkıh tahsil etti ve ayrıca Arap edebiyatıyla ilgilendi. Daha sonra tarih araştırmalarına başladı; kendini tamamen bu ilme vererek devrinin ileri gelen tarihçileri arasına girmeyi başardı ve "Mısır tarihçisi" unvanını aldı. İbn Hacer'in güvendiği ve faydalandığı bir âlimdi. Hanefî mezhebine aşırı bağlılığı yüzünden bir eserinde İmam Şâfiî hakkındaki olumsuz kanaat ve sözlere yer verdiğinden dolayı Şâfiî Kadısı Celâleddin tarafından yargılandı; o sözleri başkalarının eserlerinden naklettiğini söylediyse de hapis cezasına çarptırıldı (804/1401-1402). Ömrünün sonlarında Dimyat valiliğine getirildi; ancak kısa bir süre sonra görevden alındı ve çok geçmeden 22 Zilhicce 809'da (30 Mayıs 1407) Kahire'de vefat etti; 790 (1388) yılında öldüğü de rivayet edilir (Süyûtî, I, 556).

İbn Dokmak hoşuna gitmeyen kimselerin dahi aleyhinde konuşmayan, iyilik sever, insanlara saygılı bir kişiydi. Memlük tarihini, teşkilâtını iyi bilir ve devlet adamlarını iyi tanırdı. Çok okuyan ve çok yazan bir âlim olarak isim yapmıştır; 200 kadar kitap kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Ancak yazılarında dil yanlışlarının bulunduğu, ifade tarzının çok basit olduğu ileri sürülür. Eserlerinde Azîmî, İbnü'l-Esîr, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbn Abdüzzâhir, Zehebî ve Safedî'den faydalanmıştır.

Eserleri. İbn Dokmak'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Nüzhetü'l-enâm fî târîḫi'l-İslâm. On iki cilt olduğu kaydedilen bu eser, başlangıçtan 799

(1396-97) yılına kadar gelen umumi bir tarih olup ancak bir kısmı günümüze intikal etmiştir. Müellif, özellikle Memlük tarihi ağırlıklı

olmak üzere Kuzey Afrika ve Hicaz'da cereyan eden olaylara ve İlhanlılar ile Altın Orda Hanlığı'na dair geniş bilgiler vermektedir. Eserin 272-499 (885-1105) yıllarına ait olayları ihtiva eden, içinde yirmi beş yıllık bir dönemi eksik II. cildinin yazma nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, nr. 1549) ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Tarih, nr. 1740) bulunmaktadır. Eserin iki cildi de Gotha Kütüphanesi'ndedir (nr. 1571, 1572). Bunlardan biri 710-712 (1310-1313) ve 742-743 (1341-1343), ikincisi 768-799 (1366-1397) yıllarına ait olayları ihtiva eder. Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe bu eserden el-Münteḳā min Târîḫi İbn Doḳmâḳ adıyla seçmeler yapmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, s. 238, 240). 2. el-Cevherü's-s̱emîn fî siyeri'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ve's-selâṭîn. Sultan Berkuk'un isteğiyle yazılan eseri İbn Tağrîberdî (el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 121) ve Sehâvî (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 146) Aḫbârü'ddevleti't-Türkiyye adıyla kaydederler. Hz. Ebû Bekir zamanından başlayarak 797 (1395) yılı sonuna kadar gelen, halife ve hükümdarlardan bahseden muhtasar bir İslâm tarihidir. Saîd Abdülfettah Âşûr (Mekke 1403/1982) ve Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali (I-II, Beyrut 1405/1985) tarafından yayımlanmıştır. 3. ʿİḳdü'l-cevâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir. 805 (1402) yılına kadar Mısır'a hâkim olan hükümdarlar ve özellikle Berkuk devri tarihi hakkındadır. Müellif, daha sonra bu eseri Yenbûʿu'l-meẓâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir adıyla ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1151, 2052). 4. Naẓmü'l-cümân fî ṭabaḳāti aṣḥâbi imâmine'n-Nuʿmân. Üç ciltlik bir Hanefî tabakatı olup ilk cildi Ebû Hanîfe'ye, diğer ikisi IX. (XV.) yüzyıla kadar yaşayan Hanefî fakihlerine tahsis edilmiştir. Kureşî'nin el-Cevâhirü'l-muḍıyye'sinin bir muhtasarı mahiyetinde olan eserin I. cildi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Turhan Vâlide Sultan, nr. 251), ilk dört tabakayı ihtiva eden ve müellif hattıyla olan II. cildi de aynı kütüphanede (Serez, nr. 1827) kayıtlı bulunmaktadır. 5. Kitâbü'l-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr. On büyük İslâm şehrinin tarih ve topografyaları hakkında kaleme alınmış on ciltlik bir eserdir. Ancak ya müellif bu kitabını planladığı şekilde tamamlayamamış ya da Kahire ve İskenderiye'ye ait olan IV ve V. ciltlerin dışındakiler kaybolmuştur. Mevcut bu iki cilt Karl Vollers tarafından (Bulak 1309-1310), ayrıca Muhammed Ali el-Biblâvî'nin hazırladığı indeksle birlikte birkaç defa yayımlanmıştır (Bulak 1314; Beyrut 1976; Beyrut, ts.; Frankfurt 1413/1992). Eser ed-

Dürretü'l-muḍıyye fî fażli Mıṣr ve'l-İskenderiyye adıyla ihtisar edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 305, 743). Sylvie Denoix, İbn Dokmak'ın el-İntiṣâr'ı ile Makrîzî'nin el-Ḫıṭaṭ'ına dayanarak Kahire hakkında bir eser yazmış (Décrive le Caire: Fustāt-Misr d'après Ibn Duqmāq et Maqrīzī: L'histoire d'une partie de la ville du Caire d'après deux historiens égyptiens des XIVe-XVe siècles, Kahire 1995), Ahmed Abdülmecîd Herîdî de yine Makrîzî'nin el-Ḫıṭaṭ'ı ile el-İntiṣâr'da geçen şahıs isimleri, tarihler, kitaplar, çeşitli metinler, âyetler, hadisler, atasözleri-deyimler, şiir kafiyeleri ve yer isimleri için bir indeks hazırlamış, bu çalışması Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır (Fihristü Ḫıṭaṭi Mıṣr, Fihrisün taḥlîliyyün li-Kitâbey İbn Doḳmâḳ ve'l-Maḳrîzî ʿan Mıṣr [Kitâbü'l-İntiṣâr, Kitabü'l-Ḫıṭaṭ], Index des Ḫıṭaṭ index analytique des ouvrages d'Ibn Duqmāq et de Maqrīzī sur le Caire, I-III, Kahire 1983-1984). el-İntiṣâr, Makrîzî'nin el-Ḫıṭaṭ'ını yazarken istifade ettiği halde ismini anmadığı kaynaklardan biridir. 6. el-Künûzü'l-maḫfiyye (ḫafiyye) fî terâcimi(târîḫi)'ṣ-ṣûfiyye (İA, V/2, s. 723). 7. Tercümânü'z-zamân fî terâcimi'l-aʿyân. Alfabetik olarak düzenlenmiş bir biyografi kitabıdır. Hacimli bir eser olduğu anlaşılan bu kitabın dört cildi (VIII, XI, XIII, XVI) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2927). 8. Ferâʾidü'l-fevâʾid (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1243). Rüya tabirinden bahseder. 9. ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî aʿyâni ümmeti Muḥammed (Îżâḥu'l-meknûn, I, 450). İbn Dokmak'ın bunlardan başka çeşitli âyetlerin tefsirine dair bazı risâleleri de vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dokmak, el-Cevherü'ṡ-ṡemîn fî siyeri'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk ve's-selâṭîn (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Mekke 1403/1982, neşredenin girişi; a.e. (nşr. M. K. İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 2; V, 79; VI, 16-17; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 121, 139-140; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 152; a.mlf., eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 145-146; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 556; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 305, 396, 743; II, 1151, 1243, 1941, 2052; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 80-81; Îżâḥu'l-

meknûn, I, 450; Brockelmann, GAL, II, 62; Suppl., II, 49; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 61-62; E. Ashtor, “Some Unpublished Sources for the Bahri Period”, Studies in Islamic History and Civilization (ed. U. Heyd), Jerusalem 1961, s. 27-30; I. Krachkovski, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 471-472; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 238-240; İ. Kafesoğlu, “İbn Dokmak”, İA, V/2, s. 723-724; J. Pedersen, “İbn Duḳmāḳ”, EI^{2} (Fr.), III, 779; Ali Ekber-i Diyânet, “İbn Doḳmāḳ”, DMBİ, III, 508-509; Ali Refîî, “İbn Ḳāḍî Şühbe”, a.e., IV, 443.

Asri Çubukçu

İBN DUVEYYÂN

(ابن ضويّان)

İbrâhîm b. Muhammed b. Sâlim b. Duveyyân (1858-1935)

Hanbelî fakihi ve tabakat yazarı.

Arabistan'ın Kasîm bölgesinde bulunan Res şehrinde doğdu. Burada ve bölgenin diğer bazı şehirlerinde tahsil gördü. Uneyze Kadısı Abdülazîz b. Muhammed b. Mâni',

Büreyde Kadısı Muhammed b. Abdullah b. Süleym, Uneyze, Büreyde ve Res şehrinde uzun yıllar kadılık yapan Sâlih b. Kırnâs b. Abdurrahman gibi âlimlerden ders aldı. Döneminde Kasîm bölgesinin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Duveyyân fıkıh yanında Hanbelî tabakatı ve tarih konusunda da eserler verdi. Öğrencileri arasında, oğlu Abdullah ile çeşitli şehirlerde kadılık yapan Muhammed b. Abdülazîz b. Muhammed b. Reşîd bulunmaktadır. İbn Duveyyân eserlerinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini benimsemesi ve onu yüksek sıfatlarla nitelemesine rağmen bu talebesinin kaydettiğine göre Vehhâbî hareketinin ateşli bir savunucusu değildi; bu sebeple de kendisinden ilim tahsil edenlerin sayısı nisbeten sınırlı kalmıştır. Yazısı güzel olan ve kendisini okumaya ve kitap istinsahına veren İbn Duveyyân resmî bir görev almamış, dönemin siyasî olaylarının dışında kalarak fetva, telif ve tedrîsle meşgul olmuştur. Ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybeden İbn Duveyyân, 1353 yılında Ramazan bayramı gecesi (7 Ocak 1935) Res şehrinde vefat etti.

Eserleri. 1. Menârü's-sebîl fî şerḥi'd-Delîl (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-II, Dımaşk 1378/1958, 1399/1979; nşr. İsâm Kal'acî, I-II, Dımaşk 1982; Riyad 1985). Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'nin (ö. 1033/1624) önemli bir Hanbelî fıkıh kitabı olan Delîlü'ṭ-ṭâlib li-neyli'l-meṭâlib adlı eserinin şerhidir. İbn Duveyyân eserinde Delîlü'ṭ-ṭâlib'in cümlelerini tek tek açıklamış, şerh sırasında büyük ölçüde hadislerden faydalanmıştır. Menârü's-sebîl'de geçen hadisler Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî tarafından İrvâʾü'l-ġalîl fî taḫrîci

eḥâdîs̱i Menâri’s-sebîl adlı eserde tahrîc edilmiştir (I-X, Beyrut-Dımaşk 1399/1979). Bu eserin IX ve X. ciltleri Menârü’s-sebîl’in M. Züheyr eş-Şâvîş neşri olup mükerrer IX. cildi de hadislerin fihristine ayrılmıştır. Ebû Abdullah Tâlib b. Mahmûd da ed-Delîl fî tertîbi eḥâdis̱i ve âs̱âri İrvâʾi’l-ġalîl adlı eserinde (Küveyt 1407/1987) Nâsırüddin el-Elbânî’nin tahrîcinde geçen hadisleri çeşitli açılardan tasnif etmiştir. 2. Refʿu’n-niḳāb fî terâcimi’l-aṣḥâb (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. H/7369). Hanbelî tabakatına dair bu iki ciltlik eserin I. cildinde Ahmed b. Hanbel’den Muhammed b. Abdülvehhâb’a kadar geçen dönemde yaşamış olan bazı Hanbelî âlimlerinin hayatı anlatılmaktadır. Kütüphane kayıtlarında rastlanmayan II. cildinde ise, muhtemelen Muhammed b. Abdülvehhâb’dan sonraki dönemde yetişmiş olan Necid ulemâsı ele alınmıştır.

Kaynaklarda İbn Duveyyân’ın Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’z-Zâd, Risâle fî ensâbi ehli Necd ve Risâle muḫtaṣara fi’t-târîḫ adlı eserleri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Duveyyân, Menârü’s-sebîl fî şerḥi’d-Delîl (Elbânî, İrvâʾü’l-ġalîl içinde, nşr. M. Züheyr eş-Şâviş), Beyrut-Dımaşk 1399/1979, IX, 1-2; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, ʿUlemâʾü Necd ḫilâle sitteti ḳurûn, Mekke 1398, I, 141-144; M. Nâsırüddin el-Elbânî, İrvâʾü’l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i Menâri’s-sebîl (nşr. M. Züheyr eş-Şâviş), Beyrut-Dımaşk 1399/1979, I, 7-12; Abdülazîz en-Nâsır er-Reşîd - Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni‘, “Tercümetü’l-müʾellif”, a.e., I, 13-20; M. Kemâleddin b. Muhammed el-Gazzî, en-Naʿtü’l-ekmel (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız - Nizâr Abâza), Dımaşk 1402/1982, s. 418-419; Ömer Abdülcebbâr, Siyer ve terâcimü baʿżı ʿulemâʾinâ fi’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer, Cidde 1403/1982, s. 28-29; “Müʾerriḫû Necd”, el-ʿArab, X, Riyad 1391/1971, s. 893; Muhammed b. Sa‘d eş-Şüvey‘ır, “İbn Duveyyân ve âşâruhû”, ed-Dâre, II/4, Riyad 1398/1976, s. 82-99.

Ferhat Koca

İBN DÜREYD

(ابن دريد)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933)

Arap dili âlimi, edip ve şair.

223’te (838) Basra’da doğdu. Düreyd dedesinin adı olup “dişleri olmayan” anlamındaki edred kelimesinden türetilmiştir (İbn Hallikân, IV, 328). Aslen Me’rib’de oturan Ezd kabilesinden olduğu için Ezdî nisbesiyle de anılır. Kahtân’a kadar çıkan soyunun on beşinci halkasını teşkil eden dedesi Mâlik b. Fehm Uman’a yerleşmiş, dedelerinden ilk müslüman olan Hamâmî, Hz. Peygamber’in vefatında Uman’dan Medine’ye gelen yetmiş kişilik heyetin içinde yer almıştır.

Hz. Ömer zamanında Basra’ya yerleşen zengin bir ailenin çocuğu olan İbn Düreyd’in eğitimini amcası Hüseyin b. Düreyd üstlendi. İbn Düreyd öğrenimini Basra’da yaptı; bazı kaynaklarda ise Uman’da yetiştiği kaydedilmektedir (Merzübânî, s. 461; Kemâleddin el-Enbârî, s. 257). İbn Düreyd’in amcasından sonra ilk hocası Ebû Osman el-Üşnândânî oldu. Onun Kitâbü Meʿâni’ş-şiʿr’ini kendisinden rivayet etti. Dil ilimlerinde en güvendiği hocası Ebû Hâtim es-Sicistânî’dir. Ayrıca Asmaî’nin yeğeni İbn Ahu’l-Asmaî, Ebü’l-Fazl er-Riyâşî, Ebü’l-Abbas Sa‘leb,

Abdullah b. Muhammed et-Tevvezî gibi birçok âlimin öğrencisi oldu ve kendilerinden rivayette bulundu. 257’de (871) Basra’daki Zencî ayaklanmasında katliamdan kaçarak amcası Hüseyin’le birlikte memleketi Uman’a gitti. Uman’da on iki yıl kaldıktan sonra İbn Umâre adasına ve daha sonra Fars eyaletine geçti, yönetimi ellerinde bulunduran Mîkâlîler’in hizmetine girdi. Bu ailenin takdirini kazanan İbn Düreyd divan başkâtipliği görevine getirildi. el-Cemhere adlı sözlüğünü burada yazarak Ebü’l-Abbas İsmâil b. Abdullah el-Mîkâlî’ye ithaf etti. En güzel şiiri kabul edilen “el-Maksûre”yi de bu aile için yazdı. Mîkâlîler’in 308’de (920) yönetimden uzaklaştırılmasından sonra Bağdat’a gitti. Ali b. Muhammed el-Huvârî

vasıtasıyla Halife Muktedir-Billâh ile tanışma imkânı buldu. Onun dirayetli bir âlim olduğunu anlayan halife kendisine aylık 50 dinar maaş bağladı (İbn Hallikân, IV, 326).

İbn Düreyd, iki yıl arayla gelen felç sonunda 18 Şâban 321 (13 Ağustos 933) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Mu'tezilî kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî de aynı gün öldüğünden, "Dil ve kelâm ilimleri artık öldü" denilmiş (Yâkūt, XVIII, 127), vefatı üzerine mersiyeler yazılmıştır. Bunların en tanınmışı öğrencisi Cahza el-Bermekî'nin mersiyesidir. İbn Düreyd'in hoşgörülü, hikmet sahibi ve israf derecesinde cömert olduğu nakledilir.

Ebü't-Tayyib el-Lugavî, İbn Düreyd'in zamanında âlimlerin önderi olduğunu, dil ve şiir ilminde meşhur râvi Halef el-Ahmer ile aynı düzeyde bulunduğunu, Basra dil mektebinin onunla sona erdiğini söyler (Merâtibü'n-naḥviyyîn, s. 84). Mes'ûdî, İbn Düreyd'in dil ilimlerinde Halîl b. Ahmed'in yerini aldığını ve şiirin her türünde usta bir şair olduğunu kaydeder (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, IV, 320). Ebû Bekir ez-Zübeydî ise şiir, eski Arap tarihi ve ensâb konularında da döneminin en büyük âlimi sayıldığını belirtir (Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn, s.184). Öğrencilerinden Merzübânî de onun iyi bir şair olmasının yanında çok sayıda şiir bildiğini ve rivayet ettiğini teyit eder (Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ, s. 461). İbn Düreyd, zamanla bu yeteneğini kendisine okunan divanların eksiklerini ezberinden tamamlayacak dereceye ulaştırmış, bundan dolayı onun için "âlimlerin en şairi, şairlerin en âlimi" denilmiştir.

Altmış yıl süren eğitim ve öğretim faaliyeti boyunca birçok talebe yetiştiren İbn Düreyd'den rivayette bulunan öğrencileri arasında Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Ali el-Kālî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebû Ali el-Fârisî, İbnü's-Serrâc, İbn Hâleveyh, Ebû Ali el-Hâtimî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Rummânî, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Merzübânî, Cahza el-Bermekî, Mütenebbî, Hâlidiyyân, Dârekutnî, Hasan b. Abdullah el-Askerî, Vezir İbn Mukle gibi birçok ünlü âlim ve edip vardır (öğrencilerinin bir listesi için bk. İbn Düreyd, Vaṣfü'l-maṭar, neşredenin girişi, s. 26-28). İbn Düreyd'in şiirlerinin önemli kısmı öğretim amaçlı olduğu gibi mensur eserlerinin tamamına yakını da aynı amaçla kaleme alınmış ders notları mahiyetindedir.

İbn Düreyd hakkında bazı eleştiriler de vardır. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî onu yaşlılığında evinde birçok defa ziyaret ettiğini, meşhur dilcilerden rivayette bulunurken dili dönmeyecek kadar sarhoş olduğunu, el-Cemhere'ye aslı olmayan lafızları doldurmakla suçlandığını, bizzat kendisinin de bu kitabı incelediğini, önemli bir bilgi bulamadığı gibi uydurma birçok kelimeye rastladığını, ayrıca dönemin ileri gelen nahiv âlimlerinden Niftâveyh'in de onu önemsemediğini ve güvenilir bulmadığını söylemektedir (Tehẕîbü'l-luġa, I, 31). Öğrencisi Dârekutnî de onun rivayet konusunda pek titiz davranmadığını, aklına geleni rastgele kimselere nisbet ettiğini belirtir (İbn Hallikân, IV, 326). Buna karşılık öğrencilerinden Ebû Ali el-Kālî, anlattığı ve yazdığı her şeyin İbn Düreyd'e ait olduğunu söyleyerek hocasını savunur (Abdülalî el-Vedgīrî, s. 65). el-Cemhere gibi hacimli bir eserde bazı yanlışların bulunması tabiidir. Ezherî İbn Düreyd'e yaşlılık döneminde rastlamış ve onu yakından tanıyamamıştır. İbn Düreyd'in el-Cemhere'yi yetmiş yaşın üzerinde iken Bağdat'ta ezberinden yazdırdığı nakledilmektedir ki bu durum onun bu yaşta bile güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu göstermektedir. Bu eserdeki bazı hatalar ve nüshalar arasındaki farklılıklar da eserin üç ayrı yerde ve ezberden yazdırılmasına bağlanmaktadır (Yâkūt, XVIII, 131-132). Kitâbü'l-ʿAyn'ın Halîl b. Ahmed'e değil Leys b. Muzaffer'e ait olduğu iddiası başta olmak üzere birçok asılsız iddianın sahibi olan Ezherî'nin İbn Düreyd'in sarhoşluğunu ileri sürerek el-Cemhere'nin değerini düşürmeye çalışması kendi eserini öne çıkarma gayreti olarak yorumlanmıştır. Bu yüzden onun eleştirileri sahanın uzmanlarınca ciddiye alınmamıştır. Ayrıca İbn Düreyd'in şarap değil nebîz içtiğine dair rivayetler de vardır (a.g.e., XVIII, 135; İbnü'l-Kıftî, III, 95). Bir muhaddis olması sebebiyle Dârekutnî'nin eleştirisinin lugatçılara göre daha sert olması tabiidir. Birbirlerine karşı ağır yergileri olan nahiv âlimi Niftâveyh'in onu eleştirmesi çekememezlikten kaynaklanmaktadır. Nitekim el-Cemhere'yi inceleyip rivayetlerinin sağlamlığını tesbit eden Süyûtî, İbn Düreyd'e ve eserine yöneltilen bu eleştirilerin haksız olduğunu söyler (el-Müzhir, I, 58). İbn Düreyd'in İmam Şâfiî için yazdığı şiirlerinden dolayı Şâfiî, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkındaki bazı övgü ifadelerinden dolayı da Şiî olduğu iddia edilmiş, hatta Şiî müellifleri arasında zikredilmiştir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 153-158).

Zekî Mübârek ve Şevkī Dayf gibi bazı çağdaş yazarlar, Ebû İshak el-Husrî'nin bir rivayetine dayanarak (Zehrü'l-âdâb, I, 261) Bedîüzzaman el-

Hemedânî'nin makāme türündeki eserini İbn Düreyd'in Erbaʿûne ḥadîs̱en adlı kitabındaki hikâyeleri taklit ederek yazdığını, dolayısıyla bu türün ilk defa İbn Düreyd tarafından ortaya konulduğunu ileri sürmüşlerdir (en-Nes̱rü'l-fennî, I, 241-246, 278-287, 303-312; Târîḫu'l-edeb, IV, 425). İbn Düreyd'in, Ebü'l-Abbas İsmâil el-Mîkâlî'yi eğitmek ve Arapça güzel konuşma yeteneğini geliştirmek amacıyla kaleme aldığı Erbaʿûne ḥadîs̱en adlı eser, bizzat yaşanmış sevgiye dair eski Arap hikâye ve kıssalarından oluşmaktadır. Halbuki makāme türünde olaylar hayalîdir. Erbaʿûne ḥadîs̱en makāme türü gibi secili olmakla birlikte Arap edebiyatında secinin tarihi de çok eskidir. Gerek İbn Düreyd'in bu eserini gerekse eski edip ve hatiplerin halifelerin huzurunda (makam) söyledikleri zühde dair bu tür hutbe ve mevʿizaları ilk makāmât örnekleri değil makāmât türünün tarihî kökleri olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir (Câbir Kumeyha, sy. 55, s. 52-55).

Eserleri. 1. el-Cemhere*. Alfabetik düzenlenmiş ilk Arapça sözlük olup Ahvaz Valisi Abdullah el-Mîkâlî'nin oğlu İsmâil el-Mîkâlî'nin eğitimi amacıyla hazırlandığından genellikle bilinen kelimeler alınıp nâdir ve garîb kelimelere çok az yer verildiğinden bu adla anılmıştır. İbn Abbâd tarafından Cevheretü'l-Cemhere adıyla ihtisar edilen eserin Freitz Krenkow, Muhammed es-Sûretî ve Zeynelâbidîn el-Mûsevî tarafından yapılan ilk neşrinde

(Haydarâbâd 1344-1351, I-IV) indeksler hacimli bir cilt teşkil etmektedir. Remzî Münîr el-Baʿlebekkî'nin gerçekleştirdiği neşir ise (I-III, Beyrut 1987-1988) daha mükemmeldir. 2. el-İştiḳāḳ (İştiḳāḳu'l-esmâʾ, İştiḳāḳu esmâʾi'l-ḳabâʾil). Eserde, Hz. Peygamber ve onun Meâd b. Adnân'a kadar uzanan soy kütüğündeki özel isimler başta olmak üzere Arap dilindeki birçok şahıs, kabile ve yer adlarının kökeni açıklanmıştır. İbn Düreyd, Şuûbiyye hareketi mensuplarının ve bazı kimselerin Araplar'ın isimlerinin anlamlarını bilmediklerinden çocuklarına hayvan adı koydukları iddiasına cevap vermek üzere telif ettiği eser Arap kabileleri, kabilelerin tarihi ve meşhur kimselere dair önemli bilgiler yanında çeşitli hadis ve şiirin yorumunu ihtiva eder. Her ikisinde de birbirlerine atıflar bulunduğundan (el-İştiḳāḳ, s. 78, 79, 85, 96, 170, 171; el-Cemhere, II, 53, 125, 275, 301, 367, 423; III, 10, 12, 13, 208, 372, 416) el-Cemhere ile el-İştiḳāḳ'ın aynı zamanda yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Eser Ferdinand Wüstenfeld

(Göttingen 1854), Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî (Kahire 1368/1949) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1378/1958) tarafından neşredilmiştir. 3. el-Maḳṣûre. İbn Düreyd’in Mîkâlîler’den Ahvaz Valisi Abdullah (Ubeydullah) el-Mîkâlî ile oğlu İsmâil el-Mîkâlî için yazdığı en meşhur ve en uzun kasidesi olup el-Maḳṣûretü’l-kübrâ ve el-Maḳṣûretü’d-Düreydiyye adlarıyla da anılır. Kafiye harfi (revî) maksûr elif olduğu için bu adı alan kaside 231 (bazı nüshalarda 253) beyittir. İbn Düreyd, bu kasidede hemen bütün maksûr isimleri bir araya toplayarak sözlükçülükteki kudretini, birçok edebî ve tarihî meseleye temas ederek bu alanlardaki gücünü, bütün bunları akıcı bir üslûpla dile getirmek suretiyle de Arap diline olan hâkimiyetini göstermiştir. Ayrıca uzun hayatı boyunca edindiği tecrübeleri de çok veciz ve hakîmâne bir şekilde anlatmıştır. el-Maḳṣûre üzerine muâraza (nazîre / taklit), tahmîs, tesmît, teştîr, tevşîh, şerh ve i‘rab nevilerinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Başta kendisi ve talebelerinden İbn Hâleveyh, Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī olmak üzere otuz beş kadar âlimin şerhettiği el-Maḳṣûre’nin müellifi tarafından yapılan şerhinin yazma nüshası Mağrib’de Yezîd b. Sâlih Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Abdullah Kennûn, I, 184). Manzumenin yayımlanmış şerhleri arasında İbn Hâleveyh (İbn Hâleveyh ve Cühûduhû fi’l-luġa maʿataḥḳīḳi Kitâbihî Şerḥi Maḳṣûreti İbn Düreyd içinde, nşr. Mahmûd Câsim Muhammed, Beyrut 1407/1986, s. 157-557; nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut 1994); Cevâlîkī (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin - Abdülmün‘im A. et-Tikrîtî, el-Mevrid, XVI/3 [Bağdat 1987], s. 103-163); Hatîb et-Tebrîzî (nşr. Abdülkādir Zekkâr, Dımaşk 1380/1961; nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut 1987); Zemahşerî (Aʿcebü’l-ʿaceb fî şerḥi Lâmiyyeti’l-ʿArab içinde, İstanbul 1300), İbn Hişâm el-Lahmî (nşr. Mehdî Ubeyd Câsim, el-Mevrid, XII/1 [Bağdat 1984], s. 183-200); Mühellebî (nşr. Mahmûd Câsim ed-Dervîş, Riyad 1410/1989) ve Kemâleddin el-Enbârî’nin (nşr. Mahmûd Hasan Zeynî, Buḥûs̱ü Külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye, [Mekke 1404-1405], sy. 2, s. 457-512) şerhleri sayılabilir. İbnü’ş-Şecerî’nin şerhinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Esad Efendi, nr. 3750). Manzumeye birçok tahmîs yapılmış (Brockelmann, GAL, I, 112), bunlardan Vezir Muvaffakuddin Abdullah b. Ömer el-Ensârî’nin tahmîsi yayımlanmıştır (Taḫmîsü Maḳṣûreti İbn Düreyd el-Ezdî fî ris̱âʾi’l-İmâm Ebî ʿAbdillâh Ḥüseyin b. ʿAlî, nşr. Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî, Beyrut 1977). Radıyyüddin es-Sâgānî’nin manzumeye yazdığı tevşîh ve tesmît yine kendisi tarafından şerhedilmiştir (Şerḥu’l-Ḳılâdeti’s-simṭıyye fî tevşîḥi’d-

Düreydiyye, nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî - Hilâl Nâcî, Bağdat 1977). el-Maḳṣûre, A. Haitsma (Franequerae 1773), F. Scheidius (Harduvicae-İtalya 1786) ve L. N. Boysen (Kopenhagen 1828) tarafından Latince tercüme ve açıklamalarla birlikte yayımlanmıştır. 4. el-Maḳṣûr ve'l-memdûd. el-Maḳṣûretü'ṣ-ṣuġrâ ve Ḳaṣîde fî maʿrifeti'l-maḳṣûr ve'l-memdûd adlarıyla da anılan manzume (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 813; Esad Efendi, nr. 2760), İbn Düreyd'in eğitim amacıyla yazdığı kasidelerinden olup her beyitte en az birer adet olmak üzere Arap dilinde birçok maksûr ve memdûd ismi elli sekiz beyitte toplamıştır. Divanı içinde yayımlanan (nşr. Muhammed Bedreddin el-Alevî, Kahire 1949, s. 29-31) bu şiirin çeşitli şerhleri yapılmıştır. Bunlardan İbn Hişâm el-Lahmî ile (nşr. Mehdî Ubeyd Câsim, el-Mevrid, XIII/1 [Bağdat 1984], s. 183-200) Mâcid ez-Zehebî - Salâh Muhammed el-Hıyemî (Şerḥu'l-Maḳṣûr ve'l-memdûd, Dımaşk 1402/1981) şerhleri neşredilmiştir. 5. Kitâbü'l-Melâḥin. Sanıldığı gibi dil hataları (lahn) hakkında değil tevriye, muamma (ta'miye) kinâye-ta'riz, lugavî lugaz (lugat bilmeceleri), kelimelerin garib ve nâdir mânalarının izahı ve hîle-i şer'iyye türleriyle ilgili olan eser, İbn Düreyd'in lugat ilmindeki kudretini gösteren önemli bir çalışmadır. 185 yemin cümlesinin farklı yorumlarından oluşan eserin gerçek amacı dil ve lugat öğretimidir. Bir kelimede tevriye, muamma, kinaye veya lugaz sanatı icra edilerek yaygın ve yakın anlamı değil uzak ve nâdir anlamının kastedildiğini anlatan müellif, ancak sözlük yardımıyla anlaşılması mümkün olan bu kelimeleri şiir, âyet ve hadislerden seçtiği örneklerle açıklamaya çalışır. İlk defa William Wright tarafından neşredilen eser (Opuscula Arabica içinde, Leiden 1859) daha sonra H. Thorbecke (Heidelberg 1882), J. Welhausen (DLZ, sy. IV [1883], s. 623-652), İbrâhim Ettafeyyiş el-Cezâirî (Kahire 1347/1928), Abdülilâh Nebhân (Dımaşk 1992) ve Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karnî (Dürretü'l-ġavvâṣ içinde, Beyrut 1417/1996, s. 921-967) tarafından yayımlanmıştır. 6. Kitâbü'l-Müctenâ. Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin rivayet ettiği eserde başta Hz. Peygamber olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn ve sahâbenin, ulemâ, üdebâ ve filozofların hikmetli sözlerinden ve çeşitli şiirlerden seçmeler yer alır. Eserin birçok neşri yapılmıştır (nşr. Freitz Krenkow, Haydarâbâd 1342/1923; nşr. Hâşim en-Nedvî, Haydarâbâd 1362; Dımaşk 1402/1982; nşr. Abdülmuîd Han, 1963; Halep 1327). 7. (Ṣıfat) es-Serc ve'l-licâm. Teknik terimler sözlüğü mahiyetinde bir risâle olup eyer ve gemle ilgili isim, sıfat, deyim ve terkipler şiirlerden örnekler verilerek açıklanmıştır. İlk defa William Wright'ın yayımladığı risâle (Opuscula

Arabica, Leiden 1859) daha sonra İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat 1970), Muhammed Yâsîn er-Reymâvî (Mecelletü Mecmaʿi'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, IX/3 [İslâmâbâd 1374/1974], s. 66-74; X/1 [1395/1975], s. 54-83) tarafından neşredilmiş, ayrıca Menâf Mehdî Muhammed eseri hazırladığı zeyille birlikte yayımlamıştır (Kahire 1412/1992). 8. (Ṣıfat / Vaṣf) el-Maṭar ve's-seḥâb ve mâ neʿatethü'l-ʿArabü'r-rüvvâd mine'l-biḳāʿ ([Ṣıfat] es-Seḥâb ve'l-ġays̱ ve aḫbârü'r-rüvvâd ve mâ ḥamidû mine'l-keleʾ). Bu eserde de yağmur, bulut, kuraklık ve bitki örtüsüyle ilgili isim, sıfat, terim ve deyimlerle bedevîlerin bu konudaki bilgileri senetleri ve şiir örnekleriyle açıklanmıştır. İlk defa William Wright'ın yayımladığı risâle (Opuscula Arabica, Leiden 1859) daha sonra İzzeddin et-Tenûhî (Dımaşk 1382/1963), Menâf Mehdî Muhammed (Kahire 1412/1992) ve

Muhammed Yâsîn er-Reymâvî tarafından es-Serc ve'l-licâm ile birlikte neşredilmiştir. 9. Kitâbü'l-Fevâʾid ve'l-aḫbâr. Müellifin derlediği hikmetli söz ve hikâyelerle seçilmiş şiirlerden oluşan hacimli bir eserdir. İbrâhim Sâlih tarafından el-Fevâʾid ve'l-aḫbâr adıyla neşredilen bölüm (Beyrut 1407/1986, Nevâdirü'r-resâʾil içinde, s. 5-40) eserin "ahbâr" ve "inşâdât"a ayrılan iki cüzünden biri olmalıdır. 10. Min aḫbâri İbn Düreyd. Müellifin, İbn Ahu'l-Asmaî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Osman el-Üşnândânî, Ebû Bişr Ahmed el-Uklî gibi hocalarından rivayet ettiği edebî kıssalar, tarihî bilgiler ve nükteli hikâyelerle seçme şiirlerden oluşan risâleyi bir öğrencisi derlemiştir. Eser Abdülhüseyin el-Mübârek tarafından yayımlanmıştır (el-Mevrid, VII/1 [Bağdat 1978], s. 153-170). 11. el-Emâlî. İbn Düreyd'in Arap dili ve edebiyatıyla ilgili verdiği derslerde öğrencileri tarafından tutulan notlardan oluşan eserin nüshası tesbit edilememiştir. Öğrencisi Ebû Ali el-Kālî, kendisine ait el-Emâlî'nin yaklaşık üçte birini oluşturan 700'den fazla haberi İbn Düreyd'in bu eserinden nakletmiştir. Süyûtî de el-Müzhir'inde yaklaşık 150 haberi el-Emâlî'nden nakletmiş, ayrıca eseri Ḳaṭfü'l-vüreyd adıyla ihtisar etmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 162). Kudüs Hâlidiyye Kütüphanesi'nde el-Aḫbârü'l-mens̱ûre adıyla kayıtlı olan eser İbn Düreyd'in el-Emâlî'sinin dört, beş ve altıncı cüzlerine ait parçalar olmalıdır. et-Taʿlîḳ min Emâlî İbn Düreyd ise (nşr. Seyyid Mustafa es-Senûsî, Küveyt 1404/1984) müellifin öğrencisi Ebû Müslim Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kâtib tarafından el-Emâlî'den yapılmış nakillerden oluşmaktadır. Bu eserde 240'tan fazla haber ve hikâye ile yaklaşık 570 beyit tutarında IV. (X.) yüzyıldan önceye ait 170 meşhur râviden nakledilmiş şiir parçaları yer

almaktadır. 12. Dîvân (Kahire 1949). Muhammed Bedreddin el-Alevî tarafından çeşitli kaynaklardan derlenen eser iki bölümden oluşur. Birinci bölüm kasidelere ayrılmıştır. Murabbalara ayrılan ikinci bölümde alfabetik olarak farklı kafiyelerde dörtlükler ve insan vücudundaki organlara dair üç parça (maktûa) yer alır. Bunun dışında İbn Düreyd'in şiirleri konularına göre tertip edilerek İmrân b. Sâlim (Tunus 1973) ve Esmer Râcî (Beyrut 1415) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca şairin çeşitli manzumeleri muhtelif kütüphanelerde parçalar halinde bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 113-114; Suppl., I, 172-174). 13. el-Vişâḥ. Şairlerin lakaplarına dair olan eserin küçük bir bölümü İspanya'da Escurial Library'de kayıtlıdır (nr. 1895). İbnü'l-Mu'tezz'in Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ adlı eseriyle Süyûtî'nin el-Müzhir ve Şerḥu Şevâhidi'l-Muġnî'sinde bu eserden nakiller mevcuttur. 14. Zeḫâʾirü'l-ḥikme (Îcâzü'l-manṭıḳ, ez-Zeḫâʾir). Hikemiyata dair bir derlemedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3222, vr. 68-73). 15. Şerḥu'l-Farḳ beyne'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd (Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr. 903, vr. 14-33). 16. Mecmûʿatü ḥikem li-Seyyidinâ ʿAlî cemeʿahû İbn Düreyd. Kaynaklarda Mecmûʿatü aḳvâl li-ʿAlî b. Ebî Ṭâlib ve Ems̱âlü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adlarıyla da geçen eserin bir nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'de kayıtlıdır (nr. 3971/3). 17. Kitâb Yeştemilü ʿale'l-elfâẓi'l-müştereketi'l-vâḳıʿati beyne'l-ʿArabi'l-arbâʾ ve meʿânîhâ (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1162/2). 18. Şerḥu Lâmiyyeti'l-ʿArab li'ş-Şenferâ (Berlin Staatsbibliothek, nr. 7408). 19. Şerḥu Bânet Süʿâd li-Kâʿb b. Züheyr (Berlin Staatsbibliothek, nr. 7489). 20. Şerḥu Ḳaṣîdeti'n-Nez̠îr b. Sâʾib el-Kelbî (Sezgin, I, 270). 21. Münteḫab mine'l-eşʿâr. Müellifin edebiyat meclislerinde söylenmiş şiirlerden yaptığı seçmeler olup Muhabber b. Habîb için kaleme alınmıştır (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1355, vr. 119-122). 22. el-Ems̱âlü'n-nebeviyye. Rabat'ta el-Mektebetü'l-âmme el-Kettâniyye bölümünde bir nüshası mevcuttur (a.g.e., VIII, 104). 23. el-Muḳtebes (Berlin Staatsbibliothek, nr. 8509). 24. Kitâbü Efʿale ve feʿaltü veya Feʿaltü ve ifteʿaltü. Escurial Library'de bir yazması bulunmaktadır (a.g.e., IX, 86).

İbn Düreyd'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Âdâb ve'l-ems̱âl, el-Erbaʿûn (Eḥâdîs̱ü İbn Düreyd, Erbaʿûne ḥadîs̱en), el-İstidrâk ʿale'l-Ḫalîl, el-Enbâz, el-Envâʿ, el-Benûn ve'l-benât, et-Tavassuṭ, el-Ḫaylü'ṣ-ṣaġīr, el-Ḫaylü'l-kebîr, Edebü'l-kâtib, es-Silâḥ, el-Luġāt, el-Luġāt fi'l-Ḳurʾân, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, el-Mütenâhî fi'l-luġa, el-

Muḳtenâ, Taḳvîmü’l-lisân, Mâ süʾile ʿanhü lafẓan fe ecâbehû ʿanhü ḥifẓan (İbnü’n-Nedîm, s. 67; Yâkut, XVIII, 136; Safedî, II, 340).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-40; a.mlf., Cemhere (nşr. F. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1344-51, I-IV, tür.yer.; a.mlf., Vaṣfü’l-maṭar ve’s-seḥâb (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1382/1963, neşredenin girişi, s. 5-30; a.mlf., Kitâbü’l-Melâḥin (nşr. Abdülilâh Nebhân), Dımaşk 1992, s. 63-65; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-36; a.e. (Harîrî, Dürretü’l-ġavvâṣ içinde, nşr. Abdülhafîz Fergalî Ali el-Karnî), Beyrut 1417/1996, neşredenin girişi, s. 915-918; a.mlf., el-Müctenâ (nşr. Hâşim en-Nedvî), Dımaşk 1402/1982, neşredenin girişi, s. 5-16; a.mlf., el-Fevâʾid ve’l-aḫbâr (Nevâdirü’r-resâʾil içinde, nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1407/1986, neşredenin girişi, s. 5-15; a.mlf., et-Taʿlîḳ min Emâlî İbn Düreyd (nşr. Seyyid Mustafa es-Senûsî), Küveyt 1404/1984, neşredenin girişi, s. 5-60; a.mlf., Ṣıfatü’s-serc ve’l-licâm (nşr. Menâf Mehdî Muhammed), Kahire 1412/1992, neşredenin girişi, s. 5-40; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 320-321; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 84; Tehẕîbü’l-luġa, I, 31; Sîrâfî, Aḫbârü’n-naḥviyyîne’l-Başriyyîn (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 104; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1984, s. 183-184; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 461-462; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 67; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 261; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 195-197; İbn Hayr, el-Fehrese, s. 398; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 256-259; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 127-143; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 92-100; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 323-329; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 96-98; Safedî, el-Vâfî, II, 339-343; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 138-142; Süyûtî, el-Müzhir, I, 58; II, 434-457; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 48, 89, 162, 605; II, 957, 1208, 1391, 1424, 1462, 1807; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, III, 119-121; Serkîs, Muʿcem, I, 101-103; Zekî

Mübârek, en-Nes̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Beyrut 1934, I, 241-246, 278-287, 303-312; Brockelmann, GAL, I, 112-114; Suppl., I, 172-174; Abdullah Kennûn, el-Maḫṭûṭâtü’l-ʿArabiyye fî Tıṭvân, Kahire 1375/1955, I, 184; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), II, 192-193; Sezgin, GAS, I, 270; VIII, 101-105; IX, 85-86; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabî neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 404-434; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, IV, 424-428; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 416-420; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IX, 153-158; Abdülalî el-Vedgīrî, Ebû ʿAlî el-Ḳālî ve es̱erühû fi’d-dirâsâti’l-luġaviyye ve’l-edebiyye bi’l-Endelüs, Mağrib 1403/1983, s. 61-68; Seyyid Mustafa es-Senûsî, İbn Düreyd ḥayâtühû ve türâs̱ühü’l-luġavî ve’l-edebî, Küveyt 1984; Şerefeddin Ali er-Râcihî, Muḥammed b. Düreyd ve Kitâbü’l-Cemhere, İskenderiye 1985; Ahmed Abdülgafûr Attâr, eṣ-Ṣıḥâḥ ve medârisü’l-muʿcemâti’l-ʿArabiyye, Mekke 1410/1990, s. 103-105; F. Rosenthal, “Saying of the Ancient form Ibn Durayd’s Kitâb al-Mujtanâ”, Orientalia, nova series: XXVII, Roma 1958, s. 29-30, 150-159; Câbir Kumeyha, “Riyâdetü’l-Maḳāmât beyne İbn Düreyd ve Bedîʿi’z-zamân el-Hemeẕânî”, el-Menhel, sy. 55, Cidde 1413/1993, s. 52-55; J. Pedersen, “İbn Düreyd”, İA, V/2, s. 724; J. W. Fück, “Ibn Durayd”, EI² (İng.), III, 757-758; Âzertâş Âzernûş - Îrânnâz Kâşiyân, “İbn Düreyd”, DMBİ, III, 499-506.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İBN DÜRÜSTEVEYH

(ابن درستويه)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Ca‘fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzübân el-Fârisî el-Fesevî (ö. 347/958)

Dil ve edebiyat âlimi.

Muhtemelen 258'de (871) İran'ın Şîraz bölgesindeki Fesâ kasabasında doğdu (Dürüsteveyh kelimesi Farsça'da "emin, doğru" anlamına gelen dürüst kelimesiyle teşbih veya nisbet bildiren veyh ekinden meydana gelmiştir). İran asıllı olması sebebiyle Fârisî, doğum yeri dolayısıyla da Fesevî nisbeleriyle anılır. Babası Ca‘fer'in tanınmış bir muhaddis olduğu, kardeşi Hasan ile amcasının oğlu Heysem b. Seleme'nin de hadis ilmiyle yakından ilgilendikleri dışında ailesi hakkında bilgi yoktur.

270 (883-84) yılında babasıyla birlikte hadis tahsili için Bağdat'a giden İbn Dürüsteveyh dönemin tanınmış âlimlerinden hadis okudu ve icâzet aldı. Burada karşılaştığı İbn Kuteybe, Müberred ve Sa‘leb gibi dil bilginlerinden de istifade etti. Memleketi Fesâ'ya döndüğünde muhaddis Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Süfyân el-Fesevî'den hadis dinledi. Onun el-Maʿrife ve't-târîḫ adlı eserini kendisinden rivayet etti. Muhtemelen 283 (896) yılında babasıyla birlikte tekrar Bağdat'a gitti. Ebû Ali el-Kālî, Muhammed b. Muzaffer, Dârekutnî, İbn Şâhin, Merzübânî ve Mansûr b. Melâib es-Sayrafî gibi dil ve hadis âlimleri yetiştiren İbn Dürüsteveyh'i Hibetullah el-Lâlikâî hadis rivayeti konusunda zayıf bulurken İbn Mende, Hasan b. Osman eş-Şîrâzî ve Zehebî gibi birçok otorite güvenilir bir râvi olduğu görüşünde birleşir. İbnü'l-İmâd ona zaaf isnat edenlerin herhangi bir delile dayanmadıklarını söyler (Şeẕerât, II, 375). İbn Dürüsteveyh Bağdat'ta vefat etti.

Bağdat'ı ilk ziyareti esnasında zamanın önde gelen dil âlimlerinin etkisiyle gramer ve sözlük çalışmalarına ilgi duyan İbn Dürüsteveyh, İbn Kuteybe'den aldığı dersler sayesinde dil ve edebiyata yönelmiştir. Onun bir

dilci olarak yetişmesinde etkili olan en önemli şahsiyet Müberred'dir. Müberred'den Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okumuş, kaleme aldığı Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ adlı eserinde şiir, rivayet ve lugatın dil kurallarının belirlenmesinde delil olarak kullanılışını bu eserden yaptığı nakillerle göstermeye çalışmıştır. Bu dönemde Bağdat'ta bulunan Kûfe dil mektebinin temsilcisi Sa'leb ile Basra dil mektebini temsil eden Müberred arasında dil üzerine yapılan tartışmalara tanık olan İbn Dürüsteveyh, lugat ve nahiv konularında Basra ve Kûfe dil okullarının görüşlerini uzlaştırmaya çalışmış, et-Tavassuṭ beyne'l-Aḫfeş ve S̱aʿleb adlı eserini de bu amaçla yazmıştır. Dolayısıyla onun dilciliği bu iki dil akımını uzlaştıran Bağdat mektebine daha yakındır. Bununla birlikte tefsir ve hadise dair eserlerinde dille ilgili konularda uzlaştırmacı bir yaklaşım sergilerken doğrudan dille ilgili eserlerinde Basra temayülünün ağır bastığı görülmektedir.

Eserleri. Kaynaklarda İbn Dürüsteveyh'in eleştiri, reddiye ve şerh ağırlıklı olmak üzere elli kadar eseri bulunduğu kaydedilmektedir. Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ'ini yayımlayan Abdullah el-Cübûrî bu eserlerin bir listesini vermektedir (s. 22-51). Bunlardan on yedisi lugata, on yedisi gramere, altısı Kur'an'a, altısı şiir ve edebiyata, biri aruza, biri garîbü'l-hadîse dairdir. Yayımlanmış eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Küttâb (Edebü'l-kâtib, el-Kitâbü'l-mütemmim fi'l-ḫaṭ ve'l-hicâʾ, Elfâẓü'l-küttâb fi'l-ḫaṭ ve'l-hicâʾ, el-Elfâẓ li'l-küttâb). Eserde Arap yazısıyla ilgili çeşitli meseleler, kâtiplerin uyması gereken kurallar ele alınmış, yer yer lugat ve gramerle ilgili konulardan da bahsedilmiştir. Kitap ilk defa Luvîs Şeyho (Beyrut 1921, 1927), daha sonra da İbrâhim es-Sâmerrâî ve Abdülhüseyin el-Fetlî tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1397/1977). 2. Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ. Hocası Sa'leb'in lugatla ilgili el-Faṣîḥ adlı eserinin şerhidir. Müellif bu eserde hocasını tenkit etmekten çekinmemiştir. Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ'i Abdullah el-Cübûrî neşretmiştir (Bağdad 1975). 3. Şerḥu mâ yüktebü bi'l-yâʾ mine'l-esmâʾi'l-maḳṣûre ve'l-efʿâl. Abdülhüseyin el-Fetlî (Mecelletü Külliyeti'l-âdâb bi-Bağdâd, sy. 17 [Bağdad 1973], s. 151-170) ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn tarafından (MMMA, XXIII/2 [Kahire 1397/1977], s. 49-96) yayımlanmıştır.

İbn Dürüsteveyh'in diğer bazı eserleri de şunlardır: el-İrşâd, el-Ḥay ve'l-meyyit (el-Ḥayât ve'l-mevt), Ḫaberu Ḳus b. Sâʿide ve tefsîruh, Şerḥu'l-Muḳteḍab li'l-Müberred, İbṭâlü'l-eẓdâd, Cevâmiʿu'l-ʿarûż, el-İḥticâc li'l-

ḳurraʾ, Aḫbârü’n-naḥviyyîn (nüḥât), el-İntiṣâr li-Kitâbi’l-ʿAyn, el-Maʿârif fi’l-Ḳurʾân, Meʿâni’ş-şiʿr, Fî İftirâḳi maʿnâ feʿale ve efʿale, Fi’l-Ḳurʾân, Fî İttifâḳi’l-el-fâẓ ve’l-meʿânî, et-Terkîb, İbṭâlü’l-ḳalb, Tefsîru Kitâbi’l-Ferḫ li’l-Cermî.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Dürüsteveyh, Taṣḥîḥu’l-Faṣîḥ (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Bağdad 1975, neşredenin girişi, I, 7-89; a.mlf., Kitâbü’l-Küttâb (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Abdülhüseyin el-Fetlî), Küveyt 1397/1977, neşredenlerin girişi, s. 5-12; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1392/1973, s. 116; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 68; İbn Misʿar et-Tenûhî, Târîḫu’l-ʿulemâʾi’n-naḥviyyîn (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, s. 46-47; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 428-429; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 283-285; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIV, 115; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 526; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 113-114; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 44-45; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 531-532; Safedî, el-Vâfî, XVII, 103-104; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 233; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. M. el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 121-122; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, III, 267-268; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 36; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 166-167; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 68, 115, 116, 506, 739, 900; II, 1108, 1205, 1451, 1472, 1729, 1730, 2041; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 375; Serkîs, Muʿcem, I, 101; Brockelmann, GAL Suppl., I, 174; Îżâḥu’l-meknûn, I, 374, 553; II, 282, 298, 299, 330, 343, 374, 558; Sezgin, GAS, VIII, 106-108; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 305-306; Adnân Muhammed Selmân, “Taʿḳīb ʿalâ taḥḳīḳi Kitâbi’l-Küttâb li’bn Dürüsteveyh”, MMİIr., XXXI/4 (1980), s. 463-497; Muhammed Bedevî el-Mahtûn, “Ḫaṣâʾiṣü’l-ʿArabiyye fî naẓari İbn Dürüsteveyh”, MMLA, LXVIII (1411/1991), s. 149-175; J. C. Vadet, “Ibn Durustawayh”, EI² (İng.), III, 758; Muhammed Ali Lisânî Feşârekî, “İbn Dürüsteveyh”, DMBİ, III, 493-497; Seeger A. Bonabakker, “Ebn Dorostawayh”, EIr., VIII, 13.

M. Reşit Özbalıkçı

İBN EBÛ AKĪL

(ابن أبي عقيل)

Ebû Muhammed Hasen b. Alî el-Hazzâ’ el-Umânî (IV. [X.] yüzyıl)

Şiî fakihi, kelâmcı ve muhaddis.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Umanlı olduğu anlaşılmaktadır. Küleynî’nin (ö. 329/940) çağdaşı olan (Abdullah Efendi el-İsfahânî, I, 209) İbn Ebû Akīl’in kendisi ve eserlerinden ilk defa bahseden Ahmed b. Ali en-Necâşî künyesini Ebû Muhammed, baba adını Ali (er-Ricâl, I, 153), Ebû Ca‘fer et-Tûsî ise künyesini Ebû Ali, baba adını Îsâ şeklinde kaydetmektedir (er-Ricâl, s. 471; el-Fihrist, s. 83). Fakat kaynaklarda genel olarak Necâşî’nin tesbiti esas alınmış, Îsâ’nın dedesi olabileceği düşüncesinden hareketle iki görüşün telifi yoluna da gidilmiştir (Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 158).

Şiî âlimlerince hadis konusunda güvenilir kabul edilen İbn Ebû Akīl, Ca‘feriyye

fıkıh tarihinin imamlardan sonraki döneminde yetişmiş önemli şahsiyetlerden biri olup fıkhın hadisten ayrılması ve aklî istidlâl ve yorum metodunun kullanılması yönündeki çabalarıyla Ca‘ferî fıkhının tedvininde önemli rol oynamıştır. Bu sebeple aynı yöndeki çalışmalarıyla tanınan çağdaşı İbnü’l-Cüneyd el-İskâfî ile birlikte “Kadîmeyn” lakabıyla anılmışlardır. Kendisinden sonra gelen Şiî fakihleri eserlerinde onun görüşlerine yer verme ve fetvalarını nakletme konusunda özen göstermişlerdir. İbn Ebû Akīl’in bilinen en meşhur öğrencisi Ebü’l-Kāsım İbn Kûleveyh (ö. 369/979) olup bütün eserlerinin rivayeti konusunda ona icâzet vermiş, Ca‘ferî fıkıh tarihinde ictihadın ağırlık kazanmasıyla temayüz eden üçüncü dönemin önemli şahsiyetlerinden Şeyh Müfîd de İbn Ebû Akīl’in eserlerini İbn Kûleveyh’ten rivayet etmiştir.

İbn Ebû Akīl’in kendine has bazı görüşleri olduğu belirtilmektedir. Meselâ

sünnet namazlarda birinci rek‘atta sûrenin bir kısmını okuyan kişinin diğer rek‘ata kalktığında Fâtiha'yı okumadan kaldığı yerden devam edeceği görüşü bunlardan biri olup Şîa ulemâsı arasında bununla ilgili tartışmalar yapılmıştır (a.g.e., V, 159).

Kaynaklarda İbn Ebû Akīl'in şu iki eserinden söz edilmektedir: 1. Kitâbü'l-Mütemessik bi-ḥabli âli'r-Resûl. Mezhep âlimleri arasında önemli kitaplardan kabul edilen esere daha sonraki kaynaklarda atıfta bulunulmaktadır. 2. Kitâbü'l-Ker ve'l-fer. Necâşî, imâmetle ilgili meseleleri ele alan bu eseri Şeyh Müfîd'den okuduğunu söyleyerek müellifi için takdirkâr bir ifade kullanmaktadır (er-Ricâl, I, 154).

BİBLİYOGRAFYA

Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 153-154; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 471; a.mlf., el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 83; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 74-75; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müˀminîn, Tahran 1365 hş., I, 427-428; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ˁâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef 1385/1965, II, 61, 68, 75; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ˁulemâˀ ve ḫıyâżü'l-fużalâˀ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 209-211; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü's-Seyyid Baḥri'l-ˁulûm (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363, II, 211-223; Aˁyânü'ş-Şîˁa, V, 157-159; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 199; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddimeî ber Fıḳh-ı Şîˁa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990, s. 40-41; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîˁa ilâ teṣânîfi'ş-Şîˁa, Beyrut 1398, XVII, 280; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muˁcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, V, 22-23; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ebî ˁAḳīl", DMBİ, II, 683-684; "İbn Ebî ˁAḳīl", DMT, I, 299.

Saffet Köse

İBN EBÛ ÂMİR

(bk. MANSÛR, İbn Ebû Âmir).

İBN EBÛ ARÛBE

(ابن أبي عروبة)

Ebü'n-Nadr Saîd b. Ebî Arûbe Mihrân el-Adevî (ö. 156/773)

Hadisleri ilk defa konularına göre tasnif eden muhaddis ve fakih.

76 (695) yılı civarında doğdu. Adî b. Yeşkür oğullarının mevlâsı olup Basra'da oturduğu için Basrî nisbesiyle de anılır. Ebû Recâ el-Utâridî, Ebû Nadre el-Abdî, Katâde b. Diâme, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Matar el-Verrâk gibi tâbiîn âlimlerinden fıkıh, tefsir, hadis öğrendi. Basra'da devrin fıkıhta önde gelen âlimi, hadiste en büyük hâfızı sayılan İbn Ebû Arûbe aralarında Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Gunder, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yezîd b. Hârûn, Ebû Âsım en-Nebîl gibi muhaddislerin bulunduğu pek çok kimseye hocalık yaptı.

İbnü'l-Medînî, tanınmış sika âlimlerin rivayet ettiği hadislerin altı muhaddisin elinde bulunduğunu, bu hadisleri onlardan on iki kişinin devraldığını söylemekte ve İbn Ebû Arûbe'yi bu on iki kişi arasında zikretmektedir. Hâfızasının zayıfladığı vefatından önceki yıllar dışında rivayetlerinde güvenilir kabul edilen İbn Ebû Arûbe'yi Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Adî sika olarak nitelendirmektedir. Hocası Katâde gibi onun da gizli bir kaderî olduğu ileri sürülmüşse de dâî olmadığı veya bu inancından daha sonra vazgeçtiği dikkate alınarak bu açıdan tenkit edilmemiştir. Ancak tedlîs yapması sebebiyle eleştirilmiş, isnad tedlîsi yaparak rivayet ettiği hadisler zayıf sayılmıştır. Kendilerinden bizzat duymadığı halde hadis rivayet ettiği muhaddisleri İmam Nesâî Ẕikrü men ḥaddes̱e ʿanhü'bnü Ebî ʿArûbe ve lem yesmaʿ minh adıyla bir araya toplamıştır (Nesâî, Mecmûʿatü resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde, Beyrut 1405). Ahmed b. Hanbel, onun semâ yoluyla almadığı rivayetlerini "an" lafzı ile tedlîs yaparak naklettiğini bildirirken Bezzâr "semi'tü" ve "haddesenâ" diyerek yaptığı rivayetlere güvenilebileceğini söylemiştir. İbn Hibbân ise onun Yezîd b. Zürey', Abdullah b. Mübârek gibi muhaddisler tarafından nakledilen rivayetlerinin

delil olarak kullanılabileceğini belirtmiştir. Ṣaḥîḥayn'da yer alan rivayetlerinin hâfızasının zayıflamasından önceki döneme ait olduğu bilinmektedir.

İbn Ebû Arûbe'nin 145 (763) yılından itibaren hâfızası zayıflamıştır (bk. İHTİLÂT). Ölümüne kadar devam eden bu dönemde kendisinden rivayet edilen hadisler münker sayılarak delil olmaya elverişli bulunmamıştır. 150'de (767) öldüğünü kabul edenlere göre ise ihtilât süresi beş yıldır.

Hadis tarihinde önemli bir yere sahip olan İbn Ebû Arûbe, kendisine ulaşan sözlü ve yazılı rivayetleri fıkıh konularına göre Basra'da ilk defa tasnif ettiği söylenen iki kişiden biridir. II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya konulan ve "sünen" adıyla bilinen bu tür hadis mecmualarının ilk örneği kabul edilen eserini (İbnü'n-Nedîm, s. 283) İbn Ebû Arûbe'nin yazılı metne bakmadan hıfzından rivayet edebildiği kaydedilir. Goldziher, tedvîn faaliyetinin başlangıcına dair haberlerde yaptığı gibi İbn Ebû Arûbe'nin faaliyetlerini konu alan rivayetlere dayanarak tasnif faaliyetiyle ilgili tarihler hususunda da şüpheler ileri sürmüştür. Ancak Fuat Sezgin'in de belirttiği gibi İbn Ebû Arûbe ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel'in, "O, Basra'da konularına göre tasnif faaliyetini başlatan ilk kimsedir" şeklindeki ifadesiyle, "Onun herhangi bir kitabı yoktu, o ancak ezberlerdi" sözü arasında âlimler bir çelişki görmemişler, bu iki rivayeti İbn Ebû Arûbe'nin hâfızasının güçlülüğüne hamletmişler, ayrıca onun kaleme aldığı söylenen eserleri de zikretmişlerdir. Orijinal haliyle günümüze intikal etmeyen es-Sünen başta Kütüb-i Sitte olmak üzere muteber hadis kitaplarının temel kaynaklarından biridir. Fıkıh konularına tahsis ettiği belirtilen bir diğer eseri de el-Muṣannef olup (Hatîb, IX, 17) bunun es-Sünen'le aynı kitap olması da muhtemeldir.

Katâde'nin en yakın talebelerinden olan İbn Ebû Arûbe onun tefsirini bizzat kendisinin yazdığını söylemiştir. Günümüze gelip gelmediği bilinmeyen bu tefsirdeki hadislerden faydalanan müfessirler en çok İbn Ebû Arûbe'nin Katâde'den yaptığı rivayetlere güvenmişlerdir. Kaynaklarda adından söz edilen Kitâbü'l-Menâsik ʿan Ḳatâde adlı eser (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 599), eğer İbn Ebû Arûbe'nin Katâde'den naklettiği hac konusundaki rivayetlerinden ibaret değilse

es-Sünen’i meydana getiren bölümlerden biri olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 273-274; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 504; Tirmizî, el-ʿİlel (Sünen içinde), İstanbul 1981, V, 738; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 65-66; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 360; a.mlf., Meşâhîr, s. 158; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 611; İbn Adî, el-Kâmil, III, 1229-1233; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 283; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 17; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 569, 594; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 177-178; a.mlf., el-ʿİber, I, 173; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 413-418; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 151-153; Safedî, el-Vâfî, XIII, 88; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 115; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 56-59; a.mlf., el-İṣâbe, III, 599; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 36, 50; Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Muḫtaṣar fî ʿilmi ricâli’l-es̱er, Kahire 1371/1952, s. 207-208; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 38-42, 45, 205, 207, 212, 219, 235, 286; a.mlf., GAS, I, 32, 91-92; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 232; I. Goldziher, Muslim Studies, London 1970, II, 196-197; Tecrid Tercümesi, I, 49; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 103.

Mehmet Ali Sönmez

İBN EBÛ ÂSIM

(ابن أبي عاصم)

Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî (ö. 287/900)

Muhaddis ve fakih.

Şevval 206'da (Mart 822) doğdu. Dedesi Ebû Âsım en-Nebîl'e nisbetle İbn Ebû Âsım diye şöhret buldu. Nebîl lakabıyla, ayrıca dedesi Benî Şeybân kabilesinin âzatlısı veya bu kabileden olduğu için Şeybânî nisbesiyle de anılır. Annesi Esmâ hadis hâfızı Ebû Seleme et-Tebûzekî'nin kızıdır. İbn Ebû Âsım aslen Basralı olup İsfahan'a yerleşen, Humus kadısı iken vefat eden ve İbn Mâce'nin es-Sünen'inde rivayetleri bulunan babası, dedesi ve dedesinin babası da muhaddis olduğu için hadis kültürüne sahip bir aile çevresinde yetişti. Sâmerrâ kadısı olan kardeşi Osman b. Amr da zamanının büyük âlimlerindendi. İbn Ebû Âsım, dedesi Ebû Âsım'dan öğrenilmesi kolay bazı hadisleri ezberlediği gibi annesinin babası Ebû Seleme et-Tebûzekî'den de semâ yoluyla hadis öğrendi ve Hammâd b. Seleme'nin kitaplarını dinledi. Önce çevresindeki âlimlerden tahsilini sürdüren İbn Ebû Âsım on yedi yaşında iken ilk ilmî seyahatine çıktı. Kûfe, Basra, Bağdat, Dımaşk, Mısır, Hicaz gibi ilim merkezlerini dolaştı ve buralarda önde gelen muhaddislerden hadis öğrendi. Kaynaklarda zikredilen 300 kadar hocası arasında Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Halîfe b. Hayyât, Ahmed b. Hanbel, Bündâr diye bilinen Muhammed b. Beşşâr, Buhârî ve aynı zamanda kendisinden hadis rivayet eden Ebû Hâtim er-Râzî anılabilir. Kendisinden kızı Ümmü'd-Dahhâk Âtike, Assâl, İbn Ebû Hâtim, Ahmed b. Bündâr eş-Şa‘‘âr, Ebü'ş-Şeyh, Muhammed b. Ahmed el-Kisâî, en son vefat eden talebesi ve önemli eserlerinin râvisi olan kıraat âlimi Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Fûrek el-Kabbâb (ö. 370/980) hadis öğrendi.

Ebû Hâtim er-Râzî İsfahan'da hadis dinlediği İbn Ebû Âsım'ı sadûk bir kişi, Ebû Mûsâ el-Medînî zâhid ve üstün bir anlayışa sahip hadis hâfızı ve fakih diye nitelendirmekte, Zehebî ilim tahsili için İslâm dünyasını dolaştığını, Safedî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi müellifler de fıkıh ve hadis

ilimlerindeki üstünlüğü yanında takvâ sahibi olduğunu belirtmektedir. İsfahan’da on üç yıl kadılık yapan İbn Ebû Âsım 5 Rebîülevvel 287’de (10 Mart 900) burada vefat etti.

İbn Ebû Âsım, Selefî anlayışa sahip olup sahâbe ve tâbiînden intikal eden geleneğe uyulmasını, dinde her türlü aşırılıktan uzak durularak orta yolun takip edilmesini istemiştir. Allah’ın birliği ve sıfatlarıyla âhiret konusunda Kur’an ve Sünnet’te yer alan ifadeleri olduğu gibi benimsemiştir. İman esasları içinde kader konusuna özel yer vermiş ve bu hususta cebri çağrıştıran bir görüş ortaya koymuştur. Onun bu hassasiyeti Kaderiyye ve Mu‘tezile’ye duyduğu tepkiden kaynaklanmış olmalıdır. Yine Selefiyye’nin görüşlerine paralel olarak iman-amel bütünlüğünü savunan İbn Ebû Âsım, imâmet konusunda da mevcut durumu kabullenerek buna karşı olan faaliyetleri onaylamamıştır. İbn Ebû Âsım’ın fıkıhta Zâhirî mezhebine mensup olduğu ve bu mezhepte imam seviyesinde bulunduğu kaynaklarda belirtilirse de onun er-Red ʿalâ Dâvûd eẓ-Ẓâhirî erbaʿîne ẖaber s̱âbiteten mimmâ nefâ Dâvûd sıḥḥatehâ adlı eseri, kendisinin Dâvûd ez-Zâhirî’ye en azından kayıtsız şartsız tâbi olmadığını ortaya koymakta, başta Kitâbü’s-Sünne ve el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî olmak üzere bütün kitaplarında hadislerin zâhirine göre fetva verdiği görülmektedir. Bu sebeple bazı kaynaklarda Selef’ten birçok âlim gibi onun da ehl-i hadis mezhebinden olduğu kaydedilir. Fıkıh anlayışının Ahmed b. Hanbel’e yakın bulunduğu da söylenmekle beraber devrinde Basra’nın en güçlü fakihi sayılan İbn Ebû Âsım’ın, herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan nasların zâhirini esas alarak araştırmalarının sonucuna göre hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. İbn Ebû Âsım’ın 300 kadar eseri olduğu, bu eserlerde toplam 400.000 rivayet bulunduğu kaydedilmekte olup (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 436) bunlardan günümüze geldiği bilinenler şunlardır: 1. Kitâbü’s-Sünne. İtikadî konularla ilgili rivayetlerden meydana gelen eserde dinde her türlü aşırılık, bid‘at ve hurafeden uzak durulması, Resûlullah’ın sünnetine ve Hulefâ-yi Râşidîn’in yoluna uyulması tavsiye edilmekte, sırât-ı müstakîmin ancak bu şekilde korunabileceği vurgulanmaktadır. Daha sonra akaidin ilâhiyyât ve âhiret halleriyle ilgili konuları ele alınmakta, son kısımda ise cemaatten ayrılmanın zararları belirtilmekte ve hilâfet konusuna temas edilmektedir. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî’nin Ẓılâlü’l-cenne’de tesbit ettiği üzere (tür.yer.) İbn Ebû Âsım bu eserinde birçok zayıf rivayete

yer vermiştir. Elbânî eseri Ẓılâlü'l-cenne adını verdiği tahrîciyle birlikte yayımlamış (I-II, Beyrut 1400/1980), ayrıca Fehârisü Kitâbi's-Sünne adıyla geniş bir fihristini neşretmiştir (Beyrut 1409). Abdurrahman b. Muhammed Saîd Dımaşkıyye, Fehârisü eḥâdîs̱i ve âs̱âri Kitâbi's-Sünne adlı eserinde (Riyad 1409/1989) kitapta geçen hadislerin ve sahâbe sözlerinin alfabetik fihristinin yanında hadislerin sahâbe isimlerine göre fihristini de yapmıştır. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî de er-Ravżü'l-bâsim fî tertîbi's-Sünneti li'bni Ebî ʿÂṣım adlı eserinde (Beyrut 1411/1991) Kitâbü's-Sünne'nin hadislerinin alfabetik fihristiyle biyografileri verilen şahısların isim fihristini hazırlamıştır. Eser son olarak Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire tarafından yayımlanmıştır (I-II, Riyad 1419/1998). 2. el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî. Müellif, sahâbî neslinden genellikle bir veya iki hadis aldığı için kitabına bu adı vermiştir. Sahâbîleri kabilelerine göre sıralayarak önce Kureyş'in Benî Hâşim kolundan olanları kaydetmiş, ancak eserine aşere-i mübeşşere ile başlamıştır. Eserin sonunda kadın sahâbîlere

yer vermiş, burada önce Resûl-i Ekrem'in kızlarını, ardından eşlerini zikretmiştir. Eserde meşhur sahâbîlerin hayat hikâyeleri daha geniş bir şekilde verilmekte, kendisinden hadis nakledilmeyen bazı sahâbîlerden de söz edilmektedir. Hadislerin büyük bir kısmı meşhur sahâbîlerin rivayetleri olmakla birlikte bazan bunların arasında garîb rivayetler, hatta bazı râvilerin teferrüd ettiği hadisler yer almaktadır. Bu açıdan el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî sahâbe müfredleriyle ilgili ilk kitaplardan biri olup sahâbenin hayatına dair eser yazanların en önemli kaynağıdır. Eserdeki hadislerin pek çoğunun bulunabildiği yegâne kaynak ise Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'idir. el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî'nin dikkat çeken yanlarından biri de İbn Ebû Âsım'ın burada bazı hadisleri Zâhirî fıkıh anlayışına delil olarak göstermesi ve bu yönde kendi düşüncelerini ortaya koymasıdır. Müellif aralarında teâruz bulunan hadislere özellikle işaret etmekte, bu arada hadisler arasındaki nâsihmensuh ilişkisine dikkat çekmektedir. İbn Ebû Âsım, râvileri cerh ve ta'dîl açısından değerlendirdiği gibi bazan diğer münekkitlerin görüşlerine de yer vermektedir. Senedlerde geçen mübhem isim ve künyeleri açıkladığı kitabında mütâbaat ve şevâhide temas eden müellif, tedlîs yapanların rivayetleri konusunda uyarılarda bulunmuş ve senedlerde görülen inkıtâlara dikkat çekmiştir. Eser, Köprülü Kütüphanesi'ndeki (nr. 235) tek yazma nüshası esas alınarak Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire tarafından yayımlanmıştır (I-VI, Riyad 1411/1991). 3. el-Müẕekkir ve't-teẕkîr ve'ẕ-

ẕikr. Kıssacılara dair olan kitabın mukaddimesinde Allah'ı zikretmenin sevabı, zikir halkalarının fazileti, buralarda bulunmanın mükâfatı kısaca belirtildikten sonra vaaz ve nasihate kimlerin ehil olduğu, bu kişilerde hangi niteliklerin bulunması gerektiği, kıssa ve hikâyelerle hadisleri birleştirmenin dindeki yeri gibi konular ele alınmaktadır. Eser bazı müelliflere göre bu türün ilk örneğidir. İşlediği konuları sünnet ve hadislerden delil getirerek açıklayan İbn Ebû Âsım'a göre vaaz ve nasihatlerde sadece sahih sünnete başvurulmalıdır. Eser Amr b. Abdülmün'im (Tanta 1412/1992) ve Ebû Yâsir Hâlid b. Kāsım er-Redâdî (Riyad 1413/1993) tarafından neşredilmiştir. 4. Kitâbü'ṣ-Ṣalât ʿale'n-nebî. Resûl-i Ekrem'e salât ve selâm getirmenin fazileti ve hükmü gibi konuların ele alındığı eseri Hamdî Abdülmecîd es-Selefî Bursa Hüseyin Çelebi Kütüphanesi'ndeki (nr. 1981) bilinen tek nüshasına dayanarak yayımlamıştır (Dımaşk 1415/1995). 5. el-Evâʾil. Müellifin 50.000 hadis ihtiva ettiği belirtilen Müsned'inin bir parçası olup Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki yazma nüshası (Hadis, nr. 297/I) esas alınarak Abdullah el-Cübûrî (Beyrut 1405/1985), Muhammed b. Nâsır el-Acemî (Küveyt 1405), bu iki neşre dayanılarak Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut 1407/1987) ve Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr (Beyrut 1411/1991) tarafından neşredilmiştir. 6. ed-Diyât. Bilinen tek nüshası el-Hizânetü't-Teymûriyye'de (Hadis, nr. 206) bulunan eseri önce Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire 1323/1905), daha sonra el-Vemdât fî taḫrîci eḥâdîs̱i'd-Diyât adıyla Hâlid Reşîd el-Cemîlî (Bağdad 1403/1983), Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Küveyt 1406/1986) ve Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut 1409/1988) yayımlamıştır. 7. Ẕemmü'd-dünyâ ve'z-zühd. Asıl adı Ẕikrü'd-dünyâ ve'z-zühdü fîhâ ve'ṣ-ṣamtü ve ḥıfẓü'l-lisân ve'l-ʿuzle olan eserin bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nüshası (nr. 4707) esas alınarak Abdülalî Abdülhamîd el-A'zamî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985; 1408/1988 [Hindistan]). 8. Kitâbü'l-Cihâd. Bilinen tek nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan eseri (Mecmua, nr. 15/6, I, 74a-103a) Ebû Abdurrahman el-Hamîd yayımlamıştır (I-II, Medine 1409/1989). 9. ʿAvâli'l-eḥâdîs̱ ve'l-eʿâlî ve fevâʾidü'l-ḫarâʾid ve'l-leʿâlî (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447, vr. 133a-148b).

İbn Ebû Âsım'ın kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Aḫbâru ehli'ş-Şâm, el-Büyûʿ, Kitâbü'd-Duʿâʾ, el-Edeb, Edebü'l-ḥükemâʾ, el-Eşribe, el-Eṭʿime, Evhâmü'l-ḥadîs̱, el-Eymân ve'n-nüẕûr, el-Eẕân, el-

Ferâ˒iż ve’l-veṣâyâ, Feżâ˒ilü’l-enṣâr, Feżâ˒ilü’l-Ḳur˒ân, Feżâ˒ilü Mu˓âviye, Feżâ˒ilü’ṣ-ṣaḥâbe, el-Ġurebâ˒, el-Ḫıḍâb, Ḥıfẓü’l-lisân, el-Ḥiyel, Ḫilâf fi’s-sünen, el-˓İlm, el-İḫtiyâr, ˓İlelü ḥadîs̱i’z-Zührî, İs̱bâtü’l-ḫaber ve’l-muḫbir, el-Ḳaḍâ˒ ve’l-aḳḍıye ve mâ ḳaḍâ bihi’n-nebî, el-Libâs, Kitâbü’l-Yemen, Me˓âni’l-aḫbâr, el-Menâsik, el-Meşâyiḫ, Mevlidü’n-nebî, el-Muḫtaṣar mine’l-Müsned, el-Müsnedü’l-kebîr, er-Raḥm, er-Red ˓alâ Dâvûd eẓ-Ẓâhirî erba˓îne ḫaber s̱âbiteten mimmâ nefâ Dâvûd sıḥḥatehâ, er-Rühûn, eṣ-Ṣabâḥ ve’l-mesâ˒, eṣ-Ṣavm, et-Tefsîr, et-Tevbe, eṭ-Ṭıb ve’l-emrâż, el-Vuḥdân.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Âsım, el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991, neşredenin girişi, s. 8-65; a.mlf., Kitâbü’l-Cihâd (nşr. Ebû Abdurrahman el-Hamîd), Medine 1409/1989, neşredenin girişi, s. 23-66; a.mlf., el-Müẕekkir ve’t-teẕkîr ve’ẕ-ẕikr (nşr. Ebû Yâsir Hâlid b. Kāsım er-Redâdî), Riyad 1413/1993, neşredenin girişi, s. 11-23; a.mlf., Kitâbü’ṣ-Ṣalât ˓ale’n-nebî (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Dımaşk 1415/1995, neşredenin girişi, s. 1-9; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-ta˓dîl, II, 67; Ebü’ş-Şeyh, Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî - Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1409/1989, II, 146-148; Ebû Nuaym, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931, I, 100-101; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî ma˓rifeti ˓ulemâ˒i’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, II, 520; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amravî), V, 104-107; Sem‘ânî, et-Taḥbîr, I, 162, 164, 187, 190, 352; II, 12, 13, 82, 83, 84, 186, 276, 381; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 640-641; a.mlf., A˓lâmü’n-nübelâ˒, XIII, 430-439; Safedî, el-Vâfî, VII, 269-270; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 84; Irâkī, Ẕeylü Mîzâni’l-i˓tidâl (Abdülkayyûm Abdürabbinnebî), Riyad 1406, s. 465; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, VII, 18-19; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 285; Hediyyetü’l-˓ârifîn, I, 53; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 32, 49, 50, 52, 53, 59, 63, 73, 76, 78, 79, 80, 86, 88, 95, 257, 411; Sezgin, GAS, I, 522; a.mlf., Beiträge zur Erschliessung der Arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien, Frankfurt 1986, III, 123-124;

Nâsırüddin el-Elbânî, Ẓılâlü'l-cenne fî taẖrîci's-Sünne (İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne içinde), Beyrut 1400/1980, tür.yer.; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 309; Abdurrahman b. Muhammed Saîd Dımaşkıyye, Fehârisü eḥâdîs̱i ve âs̱âri Kitâbi's-Sünne, Riyad 1409/1989; Cezzâr, Medâẖilü'l-müʾellifîn, II, 919; Muhammed Eymen eş-Şebrâvî, er-Ravżü'l-bâsim fî tertîbi's-Sünne li'bn Ebî ʿÂṣım, Beyrut 1411/1991; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü müʾellefâti'l-ḥadîs̱, Beyrut 1416/1995, I, 155, 342, 437-438, 442; II, 562, 565; Hasan Cirit, Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 174-175.

Raşit Küçük

İBN EBÛ ASRÛN

(ابن أبي عصرون)

Ebû Sa‘d Şerefüddîn Abdullāh b. Muhammed b. Hibetillâh et-Temîmî el-Mevsılî (ö. 585/1189)

Şâfiî fakihi, kādılkudât.

22 Rebîülevvel 492’de (16 Şubat 1099) Musul’da doğdu. Ebü’l-Ganâim es-Sülemî’den kıraat, Kadı Abdullah b. Kāsım eş-Şehrezûrî’den fıkıh, İbn Hamîs el-Kâ‘bî

ve anne tarafından dedesi olan Ali b. Ahmed b. Tavk’tan hadis okudu. Daha sonra Vâsıt’a giderek Kadı Ebû Ali el-Fârikī’den Şâfiî fıkhı tahsil etti. Bağdat’ta Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Bâri‘, Ebü’l-Feth İbn Berhân el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Mezrakī, Abdullah b. Ali Sıbtu’l-Hayyât ve Da‘vân b. Ali’nin kıraat; Ebü’l-Kāsım İbnü’l-Husayn, Ebü’l-Berekât İbnü’l-Buhârî, İsmâil b. Ebû Sâlih el-Müezzin gibi âlimlerin hadis; Es‘ad el-Mihenî (el-Meyhenî), Ebü’l-Feth İbn Berhân’ın fıkıh ve fıkıh usulü derslerine devam etti. Vâsıt ve Bağdat’ta öğrenimini tamamladıktan sonra Musul’a dönerek (523/1129) uzunca bir süre orada, daha sonra (542/1147) Sincar’da Şâfiî fıkhı okuttu ve fetva verdi.

545 (1150) yılında Halep’e giden İbn Ebû Asrûn orada ders vermeye başladı. Halep Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî’nin güven ve saygısını kazandı. Nûreddin’le birlikte 549’da (1154) Dımaşk’a gitti, Gazzâliyye Medresesi ile diğer bazı medreselerde ve Emeviyye Camii’nde ders okutmaya devam etti; bu arada vakıfların genel nezâretini de üstlendi.

İbn Ebû Asrûn 562’de (1167) Halep’e dönünce Nûreddin Zengî Halep, Dımaşk, Hama, Humus ve Ba‘lebek’te yaptırdığı medreselerdeki öğretim işlerini ve buralarda görev yapacak hocaların seçimini ona bıraktı. İbn Asrûn’a büyük güven duyan, çeşitli dinî ve idarî konularda kendisiyle istişarede bulunan Nûreddin Zengî hilâfet merkezine elçi olarak onu

göndermiş, Abbâsî halifesine Fâtımî Devleti'nin yıkılışıyla Mısır'ın Abbâsîler'e katılışını müjdeleme görevini ona vermişti. Aynı zamanda Nusaybin, Sincar, Harran, Habur ve Râbiye gibi birçok şehrin kadılıklarını da üstlenen İbn Ebû Asrûn böylece bölgede âdeta kādılkudât olarak görev yapmış oluyordu.

Nûreddin Zengî'nin ölümünden sonra 570'te (1175) Dımaşk'a geri dönen İbn Ebû Asrûn, bu sırada bölgede baş gösteren siyasî kargaşada ve iktidar mücadelesinde Selâhaddîn-i Eyyûbî'yi destekledi, Selâhaddin'in Şam bölgesinde hâkimiyet kurmasından sonra onun yakınları arasında yer alarak önce Mısır kadılığını, 573'te (1177) Şam bölgesi kādılkudâtlığını üstlendi. 575'te (1179) gözlerini kaybedince kadılık yapıp yapamayacağı konusunda bir tartışma açıldıysa da muhaliflerine karşı başarılı oldu ve oğlu Ebû Hâmid Muhyiddin Muhammed'in niyâbetiyle bu görevini ömrünün sonuna kadar sürdürdü. 11 Ramazan 585'te (23 Ekim 1189) Dımaşk'ta vefat etti ve aynı yerde inşa ettirdiği Asrûniyye Medresesi'ne defnedildi.

Döneminde bölgenin önde gelen fakihlerinden biri olarak saygı gören ve Şâfiî fıkhının imamı kabul edilen İbn Ebû Asrûn'un kadılık görevinin yanı sıra yoğun bir öğretim ve telif faaliyetiyle de meşgul olduğu; Hama, Humus, Ba'lebek, Dımaşk ve Halep gibi birçok ilim merkezinde onun için medrese inşa edildiği ve buralarda birçok öğrenci yetiştirdiği bilinmektedir. Bunlar arasında oğulları Ebü'l-Meâlî Şehâbeddin Mutahhar, Ebû Hâmid Muhyiddin Muhammed ve Ebü'l-Berekât Necmeddin Abdurrahman ile Cemâleddin İbnü'l-Harestânî, Ebü'l-Bekā İbn Yaîş, İbnü'l-Cümeyzî, Fahreddin İbn Asâkir, Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ebü'l-Kāsım İbn Sasrâ, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vezirlerinden Kâtib İmâdüddin el-İsfahânî ve meşhur tarihçi İbnü'd-Dübeysî gibi önemli isimler vardır.

Eserleri. İbn Ebû Asrûn'un birçok eser telif ettiği zikredilmekle birlikte bunlardan sadece ikisi günümüze ulaşmıştır. Şiirlerinden bazı parçalar kaynaklarda yer almaktadır. 1. Ṣafvetü'l-meẕheb fî Nihâyeti'l-maṭlab. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Şâfiî fıkhına dair Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meẕheb adlı eserinin muhtasarı olup müellif hattıyla bazı bölümleri Bankipûr'daki (Patna) Hudâbahş Kütüphanesi'nde (Oriental Public Library) (Brockelmann, I, 971), dört ciltlik bir nüshası da Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1247) bulunmaktadır. 2. el-İntiṣâr.

Şâfiî mezhebinin görüşlerini savunmak üzere yazdığı eserin çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1491; Köprülü Ktp., nr. 244; TSMK, III. Ahmed, nr. 1102; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de de bir mikrofilmi mevcuttur, bk. Fuâd Seyyid, I, 287-288). Müellifin kaynaklarda ayrıca el-Mürşid, eẕ-Ẕerîʿa fî maʿrifeti'ş-şerîʿa, et-Teysîr fi'l-ḫilâf, Meʾḫaẕü'n-naẓar, el-Muḫtaṣar fi'l-ferâʾiż, Fevâʾidü'l-Müheẕẕeb, et-Tenbîh fî maʿrifeti'l-aḥkâm, el-Muvâfıḳ ve'l-muḫâlif, Risâle fî nefyi każâʾi'l-aʿmâ ve cevâzihî ve yarım kaldığı kaydedilen el-İrşâd fî nuṣreti'l-meẕheb adlı eserleri kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1959, II, 354-355; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 4; İbnü'd-Dübeysî, el-Muḫtaṣarü'l-muḥtâc ileyh, Bağdad 1951, II, 158; İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, II, 417; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 18; Münzîrî, et-Tekmile, Necef 1968, I, 20; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 53-57; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 125-129; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 275-276; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Mısır 1329/1911, s. 185; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 236; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, VII, 132-137; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 334; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 109; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 399-403; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 457-458; Brockelmann, GAL Suppl., I, 971; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1954, I, 287-288; Sâdık Ahmed Dâvûd Cevdet, el-Medârisü'l-ʿAṣrûniyye, Amman 1986, s. 17-157; Nâzım Reşîd, "Şuʿarâ, mensiyyûn: İbn Ebî ʿAṣrûn el-Mevṣılî", el-Câmiʿa, IX/6, Musul 1979, s. 41-43; N. Elisséeff, "Ibn Abī ʿAṣrūn", EI² (İng.), III, 681-682; "İbn Ebî ʿAṣrûn", DMBİ, II, 683; Nûreddin Itr, "İbn Ebî ʿAṣrûn", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 125-126.

Sâmî es-Sakkår

İBN EBÛ AVN

(ابن أبي عون)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Avn el-Bağdâdî (ö. 322/934)

Mülhid olduğu iddiasıyla idam edilen edip ve kâtip.

Muhtemelen Abbâsî Halifesi Mu'tez-Billâh döneminde (866-869) Bağdat'ın güneybatısında tarihî bir şehir olan Enbâr'da dünyaya geldi. Ebû İmrân ve Ebû Amr künyeleriyle de anılır. Dedeleri Ebû Avn Ahmed ile Ebü'n-Necm Hilâl tanınmış birer şair ve kâtipti. Emîr Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'in hizmetinde mâbeyinciliğe, Mu'tezz'in halifeliği döneminde Vâsıt valiliğine tayin edilen babası Muhammed ile amcaları Sâlih ve Mâcid de başarılı şairlerden sayılmaktadır.

İbn Ebû Avn aile geleneğine bağlı kalarak kâtiplik mesleğini seçti. Ayrıca bir süre güvenlik teşkilâtında âmirlik, orduda kumandanlık görevlerinde bulundu. Tenâsüh akîdesini savunan Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali eş-Şelmegānî'nin yakın dostu ve kurduğu mezhebin aşırı bir taraftarı olan İbn Ebû Avn, bu mezhep yayılmaya başlayınca Halife Râdî-Billâh'ın

emri üzerine Şelmegānî ile birlikte tutuklandı. Sorgulanması sırasında hakkında ileri sürülen iddiaları reddetti. Ancak Şelmegānî'ye hakaret etmesi ve onu tokatlaması istenince buna râzı olmadı ve her şeyini üstadına borçlu olduğunu söyledi. Bunun üzerine Şelmegānî ile birlikte Bağdat'ta idam edildi (1 Zilkade 322/13 Ekim 934). Başları bir meydanda asılarak teşhir edildi, cesetleri yakılıp külleri Fırat nehrine atıldı. Eserlerinin hiçbirinde ilhâd ve tenâsühe dair fikirlerin yer almadığından hareketle onun bir siyasî entrika sonucu idam edilmiş olabileceği ileri sürülmüştür (EI2 [İng.], III, 683).

Abbâsî devlet teşkilâtında görev yapan her kâtip gibi dil, edebiyat, felsefe, coğrafya, tarih, İran ve Hint irfanı ile eski Yunan felsefesi gibi alanlarla

yakından ilgilenen, dolayısıyla İslâm kültürü yanında önceki kültürlere de vâkıf olan İbn Ebû Avn'ın günümüze ulaşan eserlerinden çok iyi yetişmiş geniş kültüre sahip bir âlim ve edip olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm onu cesur fakat aklı kıt bir kimse olarak niteler. Ancak kâtiplik gibi geniş bilgi ve kültür gerektiren bir meslek sahibi olması ve önemli eserler kaleme alması bu nitelemenin doğru olmadığını ispatlamaktadır.

Eserleri. el-Kâtibü'l-Bağdâdî unvanıyla tanınan İbn Ebû Avn'ın günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır: 1. Kitâbü't-Teşbîhât. İbn Ebû Avn'ın Arap şiirinden seçtiği teşbih örneklerini ihtiva etmektedir. Müellif eserin mukaddimesinde daha önceki ediplerin de şiir derlediklerini, ancak bunları herhangi bir tasnife tâbi tutmadıklarını belirttikten sonra şiirin mesel, istiare ve teşbih olmak üzere üç temel sanatı bulunduğunu, bunların en güç ve en önemlisinin derin bir düşünce, ince bir duygu ve engin bir seçme zevki gerektiren teşbih sanatı olduğunu söyler. Kur'an'daki teşbihlerden hareketle çeşitli örneklere işaret ettikten sonra başlıca teşbih edatları hakkında bilgi verir. İbn Ebû Avn, Abbâsîler dönemine kadar tanınmış şairlerin kullandığı yaygın ve nâdir teşbihlerin başlıcalarını ihtiva eden eserini mukaddime dahil doksan iki bölüme ayırarak konularına göre tertip etmiş, ayrıca "Letâif" başlığı altında İbnü'l-Mukaffâ'ın Kelîle ve Dimne'si başta olmak üzere çeşitli eserlerden seçtiği mensur teşbih örneklerine de yer vermiştir. İbn Ebû Avn, eserin mukaddimesinde mesel ve istiarelere dair de müstakil eserler yazacağını söylemektedir. Arap edebiyatında edebî tenkidin gelişme sürecinin tesbiti ve İbnü'l-Mu'tezz'in (ö. 296/909) Kitâbü'l-Bedîʿi ile Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009-10'dan sonra) Dîvânü'l-meʿânî'si arasındaki dönemin anlaşılabilmesi için İbn Ebû Avn'ın bu eserde ortaya koyduğu görüşlerin iyi tahlil edilmesi gerekir. Gustave Edmund von Grunebaum, İbn Ebû Avn'ın kullandığı teşbihle ilgili terimlerin ve teşbihi tasnif gayretlerinin o günkü eserlerde bir benzeri bulunmadığını söyler (Dirâsât fi'l-edebi'l-ʿArabî, s. 121). Kitâbü't-Teşbîhât, Muhammed Abdülmuîd Han tarafından İngilizce geniş bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (London 1950). 2. Kitâbü'l-Ecvibeti'l-müskite. Yunan ve İran bilgeleriyle zâhid ve mutasavvıfların, bedevî Araplar'ın, kadınların, zarif ve nüktedan kimselerin çeşitli konularda kendilerine sorulan sorulara veya muhatap oldukları sözlere verdikleri esprili pratik cevapları ihtiva eder. İbn Ebû Avn bu cevapları Yunanca, Farsça ve Sanskritçe'den Arapça'ya tercüme edilen kitaplarla din, dil, nevâdir ve edebiyata dair Arapça

eserlerden derlemiştir. Günümüze ulaşmayan bu kitapları kısmen de olsa tanıtan, geniş bir kültür ve bilgi birikiminin eseri olan Kitâbü'l-Ecvibeti'l-müskite Müberred, Sûlî, Ebû Ali el-Kālî ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi müelliflere de örnek teşkil etmiştir. Nevâdir konusunda eser yazanlar da bu kitaptan faydalanmışlardır. Meselâ Ebû Ali et-Tenûhî, el-Müstecâd min faʿalâti'l-ecvâd'ının sonundaki ilâvelerin çoğunu Kitâbü'l-Ecvibeti'l-müskite'den almış, Husrî el-Kayrevânî Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir, Mâverdî Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Ebü'l-Abbas el-Cürcânî el-Münteḫab min kinâyâti'l-üdebâʾ ve işârâti'l-büleġāʾ, İbnü'l-Cevzî el-Ez̠kiyâʾ ve Aḫbârü'ẓ-ẓırâf ve'l-mütemâcinîn, Nüveyrî Nihâyetü'l-ereb ve Şehâbeddin el-İbşîhî Müsteṭraf fî külli fennin müsteẓraf'ında el-Ecvibe'den yaptıkları nakil ve seçmelere geniş yer vermişlerdir. Lübbü'l-âdâb (el-bâb veya lübâb) fî (reddi) cevâbâti (cevâbi) z̠evi'l-elbâb adlı eser muhtemelen bu kitabın diğer bir adıdır. Dönemin sosyal hayatını yansıtan orijinal bilgiler ihtiva etmesi açısından da önemli olan eser Muhammed Abdülkādir Ahmed tarafından müellifin hayatı, ilmî şahsiyeti, eserleri hakkında bir mukaddime ile isim, kabile ve yer indeksleri ilâve edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1983, 1985). Eseri ayrıca May A. Yousef, Berlin'deki Preubischer Kulturbesitz'te bulunan nüshaya dayanarak müellif ve eser hakkında bir incelemeyle birlikte yayımlamıştır (Berlin 1988). İbn Ebû Avn'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: Kitâbü Beyti mâli's-sürûr, Kitâbü'd-Devâvîn, Kitâbü'n-Nevâḥî ve'l-büldân, Kitâbü'r-Resâʾil, et-Teşbîhâtü'l-meşrıḳıyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Avn, Kitâbü't-Teşbîhât (nşr. M. Abdülmuîd Han), London 1950, neşredenin girişi, s. XIII-XXI; a.mlf., Kitâbü'l-Ecvibeti'l-müskite (nşr. M. Abdülkādir Ahmed), Kahire 1983, neşredenin girişi, s. 3-22; İbnü'n-Nedîm, Fihrist (Teceddüd), s. 164-165; Merzübânî, Müveşşaḥ, Kahire 1343, s. 349-350; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 265-266; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, Kahire 1377, III, 133-134; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 290-291; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 234-253; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 156; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), II, 80-81; Safedî,

el-Vâfî (nşr. H. Ritter v.dğr.), Wiesbaden 1962, V, 307; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 5; Brockelmann, GAL Suppl., I, 188-189; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 60-61; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 9-10; G. E. von Grunebaum, Dirâsât fi’l-edebi’l-ʿArabî (trc. İhsan Abbas v.dğr.), Beyrut-New York 1959, s. 121-129; Sezgin, GAS, II, 76; May A. Yousef, Das Buch der Schlagfertigen Antworten von Ibn Abī ʿAwn. Ein werk der klassisch-arabischen Literatur. Einleitung, Edition und Quellenanalyse, Berlin 1988; M. Abdülmuid Han, “Ibn Abī ʿAwn: A Litterateur of the Third Century”, IC, XVI/2 (1942), s. 202-212; a.mlf., “Ibn Abī ʿAwn”, EI^{2} (İng.), III, 683; Fuâd Tarzî, “Kitâbü’t-Teşbîhât”, el-Ebḥâs̱, XXVII, Beyrut 1979, s. 149 vd.; G. C. Anawati, “Textes arabes”, MIDEO, XVIII (1988), s. 257-258; Janusz Danecki, “Das Buch der Schlagfertigen Antworten von Ibn Abī ʿAwn”,WI, XXXI (1991), s. 102-103; C. Gilliot, “Das Buch der Schlagfertigen Antworten von Ibn Abī ʿAwn”, Arabica, XXXVIII/3, Leiden 1991, s. 398-400; Ebü’l-Feth Hâkimiyân, “İbn Ebî ʿAvn”, DMBİ, II, 690.

Mustafa Kılıç

İBN EBÛ BEKRE

(ابن أبي بكرة)

Ebû Hâtim Ubeydullāh b. Ebî Berke Nüfey‘ b. Mesrûh es-Sekafî (ö. 79/698)

Emevîler’in Basra kadısı ve Sicistan valisi, tâbiî.

14 (635) yılında Basra’da doğdu. Babası ashaptan Ebû Bekre, annesi Benî İcl kabilesinden Hâle bint Galîz’dir. Dedesi Mesrûh Habeş asıllı bir köle idi. Sonraları onun ünlü hekim Hâris b. Kelede’nin oğlu olduğu söylenmeye başlanmışsa da bu doğru değildir ve oğlu Ebû Bekre’nin İslâm’a girdikten sonra Hâris b. Kelede’ye nisbetle anılmayı reddetmesi de bunu göstermektedir. Mesrûh’un Hâris b. Kelede’ye

nisbet edilmesi onun kölesi olması sebebiyledir (bk. EBÛ BEKRE). Basra’nın kuruluşu sırasında kabilesiyle beraber gelip şehre yerleşen İbn Ebû Bekre’nin ailesi burada oluşan zengin çiftlik sahipleri zümresi içinde yer almıştır. İbn Ebû Bekre’nin Basra’da 10.000 dinar harcayarak yaptırdığı ev Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh devrine kadar ayakta kalmış, bu dönemde câmi-i kebîri genişletmek için istimlâk edilerek yıkılmıştır (Belâzürî, Fütûh, s. 503). İbn Ebû Bekre’nin Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Basra kadılığına tayin edildiği dikkate alınırsa iyi bir tahsil gördüğü veya babasının anne bir kardeşi olan amcası Ziyâd b. Ebîh’in bu tayinde etkili olduğu söylenebilir. Onun tahsili konusunda bilinen tek husus kıraat dersi aldığı, fakat Kur’ân-ı Kerîm’i makamla okuma hevesinden dolayı “lahn”a düştüğüdür.

Ziyâd b. Ebîh Irak valisi olunca İbn Ebû Bekre’yi Fars’a gönderip oradaki âteşkedeleri ele geçirmesini istedi; o da birkaç ay içerisinde bu görevi başarıyla yerine getirdi. Daha sonra 50 (670) yılında Muâviye tarafından Basra kadılığına tayin edildi ve onun yakın adamları arasında yer aldı. Ertesi yıl Rebî‘ b. Ziyâd el-Hârisî’yi azleden Ziyâd b. Ebîh’in emriyle Sîstan (Sicistan) valiliğine getirildi ve Ziyâd’ın ölümüne kadar iki yıl bu

görevini sürdürdü. Valiliği sırasında Sîstan'daki Zerdüştîler'e karşı sert tedbirler aldı; Arap kaynaklarının Rutbîl veya Zunbîl şeklinde kaydettikleri Türk hükümdarının topraklarına (Kâbilistan, Zâbulistan) akınlar düzenledi. Bunun üzerine Rutbîl elçi gönderip 1.200.000 dirhem ödeme taahhüdüyle barış istedi. İbn Ebû Bekre bu teklifi 200.000 dirhemini bağışlamak suretiyle kabul etti ve durumu Ziyâd b. Ebîh'e bildirdi; Ziyâd da antlaşmayı onayladı (a.g.e., s. 576-577).

İbn Ebû Bekre, Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi ve Basra Valisi Mus'ab b. Zübeyr'in üzerine gönderilen Hâlid b. Abdullah b. Hâlid b. Esîd'in idaresindeki orduda birlik kumandanı olarak görev aldı. Basra yakınlarındaki Cufra'da (Cufratü Nâfi') günlerce devam eden savaş Hâlid'in yenilgisiyle sonuçlandı (71/690) ve o günden sonra burası Cufratü Hâlid, mağlûp Emevî kuvvetleri Cufriyye, Hâlid ile diğer kumandanlar İbn Ebû Bekre, Humrân b. Ebân ve Mugīre b. Mühelleb de Cufrî lakabıyla anıldılar (Taberî, VI, 152-153). İbn Ebû Bekre, aynı yıl Mus'ab b. Zübeyr ile yapılan ve onun ölümüyle sonuçlanan savaşta da önemli rol oynadı ve arkasından Basra valiliğine getirilen Hâlid b. Abdullah b. Hâlid b. Esîd'e vekâleten bir süre Basra'yı idare etmekle görevlendirildi.

78 (697) yılında İbn Ebû Bekre'yi Sîstan valiliğine tayin eden Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, ona son zamanlarda taahhüdünü yerine getirmeyen Türk Hükümdarı Rutbîl'i yakalayıp öldürmesini, ülkesini tahrip etmesini ve ailesini de esir almasını emretti. Hemen harekete geçen İbn Ebû Bekre pek çok ganimet aldıktan sonra geri çekilen Rutbîl'i takip ederek ülkenin içlerine kadar ilerledi ve böylece Türkler'in arkadan çevirme oyununa geldi; bir anda ordusuyla birlikte tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı. Ancak pek çok askerini kaybettikten sonra 500.000 veya 700.000 dirhem ödemek ve üç oğlu ile bazı kumandanlarını rehin bırakmak suretiyle canını ve askerlerinin geri kalanını kurtarabildi (79/698). O tarihten sonra verdiği ağır kayıplar sebebiyle bu ordudan "ceyşü'l-fenâ" diye bahsedilmiştir. Bu yenilgiye çok üzülen ve endişeye kapılan Haccâc b. Yûsuf, Halife Abdülmelik b. Mervân'a bir mektup yazarak Türkler'in kendilerini devamlı tehdit eden bir tehlike olduğunu ve bu tehlikenin daha fazla büyümeden bir an önce bastırılması gerektiğini bildirip ondan Sîstan'a kuvvetli bir ordu göndermesini istedi. Kaynaklar, 80 (699) yılında mevcudu 40.000'i aşkın bir ordunun Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as

kumandasında Türkler’i yendiğini bildirmektedir.

Halife Abdülmelik b. Mervân, savaş meydanlarındaki kahramanlık ve cesaretiyle tanınan İbn Ebû Bekre’den Habeş asıllı olması sebebiyle “el-edgam seyyidü ehli’l-Meşrık” (Şarklılar’ın efendisi siyahî) diye söz ederdi. Kaynaklarda, İbn Ebû Bekre’nin komşusu saydığı 160 aileye devamlı yardımda bulunduğu ve her bayram 100 köle âzat ettiği bildirilmekte, cömertliğinden dolayı kendisine “ecvedü’l-Arab” denildiği, hatta bu hususta ünlü Hâtim et-Tâî’yi dahi geçtiğini ihsas için Ebû Hâtim künyesiyle anıldığı belirtilmektedir. 79 (698) yılında Türkler’in karşısında uğradığı ağır mağlûbiyetin üzüntüsünden veya kulağındaki bir rahatsızlıktan dolayı Büst’te vefat etmiştir; 80 (699) yılında ölmüş olması da muhtemeldir. Hastalığı sırasında oğlu Ebû Berdea’yı yerine vekil bıraktığı, Basralı şair İbn Müferriğ el-Himyerî’yi Sîstan’a çağırarak kendisini öven kasideler yazdırdığı, babası Ebû Bekre, Hz. Ali, İbn Sîrîn, Saîd b. Cümhân ve başkalarından hadis rivayet ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 190; Halîfe b. Hayyât, et-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 483-484; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 533; Belâzürî, Ensâb, I, 494-505; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 503, 509, 524-527, 576-577, 579-580; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), V, 332; VI, 152-154, 165, 320-323; İbn Hazm, Cemhere, s. 351; İbn Hayyân, Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 339-340; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 171; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1986, IV, 278-279, 403-410; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 138; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1407/1987, VIII, 318-320; IX, 29-33; J. Welhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 57; Clifford Edmund Bosworth, “Ubaidallāh b. Abi Bakra and the Army of Destruction in Zabulistan (79/698)”, Isl., XL (1973), s. 268-383; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 344; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Ebî Bekre”, DMBİ, II, 429-430.

Nadir Özkuyumcu

İBN EBÛ BELTEA

(bk. HÂTIB b. EBÛ BELTEA).

İBN EBÛ BİŞR

(bk. EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan).

İBN EBÛ CEMRE, Abdullah b. Sa‘d

(ابن أبي جمرة، عبد الله بن سعد)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Sa‘d b. Ebî Cemre el-Ezdî (ö. 699/1300 [?])

Saḥîḥ-i Buḫârî muhtasarı ve bu muhtasara yazdığı şerhle tanınan Endülüslü âlim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Mâlikî mezhebine mensup bir tarihçi, müfessir, kıraat âlimi ve muhaddis olduğu kaydedilmekte, doğru bildiğini açıkça söylemekten çekinmemesiyle tanınmaktadır. Kendisine bazı kerâmetler isnat edilmiştir. Vefat tarihi çeşitli kaynaklarda 525 (1131), 675 (1276) ve 695 (1296) olarak zikredilmişse de genel kanaat 699'da (1300) Kahire'de öldüğü şeklindedir.

Eserleri. 1. Cemʿu'n-nihâye* fî bedʾi'l-ḫayri ve'l-ġāye (Muḫtaṣaru İbn Ebî Cemre). Müellif, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'den kolayca

ezberlenebilecek 300 hadisin senedlerini hazfetmek suretiyle meydana getirdiği bu eserini Behcetü'n-nüfûs ve teḥallîhâ bi-maʿrifeti mâ lehâ ve mâ ʿaleyhâ adıyla şerhetmiş olup eser ve şerhi İskenderiye (1864), Kahire (1286, taşbaskı 1302, 1321, 1327, 1349) ve Bulak'ta (1314) basılmış; daha sonra İsmâil es-Sâvî, Abdülkādir et-Tûnisî ve Abdüssamed el-Hüseynî tarafından dört cilt halinde yine Kahire'de (1348, 1355) yayımlanmıştır. Uchûrî ve diğer bazı âlimler eser üzerine şerh yazmışlardır. 2. el-Merâʾi'l-ḥisân. İbn Ebû Cemre, Behcetü'n-nüfûs'u yazdığı dönemde rüyasında sık sık Resûl-i Ekrem'i gördüğünü ve eser üzerinde görüştüğünü, rüyalarından yetmişini bu eserinde bir araya getirdiğini söylemektedir. Eser, Behcetü'n-nüfûs'un çeşitli baskılarının sonunda yayımlanmıştır (Kahire 1355, Beyrut 1972, 1979). 3. Şerḥu ḥadîs̱i ʿUbâde b. eṣ-Ṣâmit. Biatla ilgili bir risâle olup Cemʿu'n-nihâye'de bulunan bir hadisin (Buhârî, "Îmân", 10) müstakil şerhinden ibarettir.

İbn Ebû Cemre Cemʿu'n-nihâye'de bulunan ifk ve isrâ hadislerini de

şerhetmiş, İbnü'l-Kıftî'nin Târîḫu'l-ḥükemâʾını Kitâb fî ṭabaḳāti'l-ḥükemâʾ adıyla ihtisar etmiştir. Onun ayrıca bir tefsir yazdığı kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 436; II, 1097).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 346; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1410/1989, s. 216; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 436-437, 551, 599; II, 1040, 1097, 1989; Brockelmann, GAL, I, 458-459; Suppl., I, 635; Serkîs, Muʿcem, I, 27-28; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 57; Sezgin, GAS, I, 126-127; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 89; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 300-301; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 73-75.

Ali Yardım

İBN EBÛ CEMRE, Ebû Bekir

(أبو بكر ابن أبي جمرة)

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdilmelik el-Mürsî el-Endelüsî (ö. 599/1202)

Mâlikî fakihi, kadı.

5 Rebîülâhir 518'de (22 Mayıs 1124) Mürsiye'de (Murcia) doğdu. İslâm ilimlerine dair ilk tahsilini Ebû Amr ed-Dânî'nin icâzet verdiği son öğrencilerinden biri olan (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, III, 1116) babasından yaptı; ondan İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını ve görüşlerinin derlendiği el-Müdevvene ile Dânî'nin kırâat-i seb'a konusundaki et-Teysîr adlı eserini okudu. Kadı Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Hişâm, Ebû Muhammed er-Ruşâtî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed b. Ebû Ca'fer el-Huşenî, dönemin devlet başkanı olan Ebû Bahr Süfyân b. Âs, Ebü'l-Velîd İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed, Ebü'l-Fazl İbn İyâz, Ebû Abdullah el-Mâzerî, Ebû Tâhir es-Silefî gibi âlimlerden hadis, fıkıh, kıraat ve tefsir dersleri aldı. İbnü'l-Ebbâr onun icâzet aldığı yirmiden fazla âlimin ismini zikreder. Kısa zamanda kendini yetiştiren İbn Ebû Cemre, 9 Zilhicce 539 (2 Haziran 1145) tarihinde Emîr İbn Ebû Ca'fer tarafından babasının yerine Şûra Meclisi üyeliğine tayin edildi. Hayatı konusunda temel kaynak niteliğindeki İbnü'l-Ebbâr'ın et-Tekmile'sinde bu tayin kararının metni mevcuttur (I, 277). Buna göre halife, fetva veya kazâ hususunda herhangi bir mesele görüşülürken bilgisi, ciddiyeti ve fazileti sebebiyle İbn Ebû Cemre'nin görüşüne de başvurulmasını istemektedir. Daha sonra gelen Emîr Muhammed b. Sa'd da onu bu görevde bıraktı. Bunun dışında Mürsiye, Belensiye (Valencia), Şâtıbe (Jativa) ve Ûryûle'de de (Drihuela) kadılık yapan İbn Ebû Cemre birçok talebe yetiştirdi. Bunlardan Ebû Muhammed İbn Havtullah İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını, Muhyiddin İbnü'l-Arabî de et-Teysîr'i kendisinden okudu. Ebû Ömer İbn Ât, Ebû Ali İbn Zülâl, Ebû Bekir İbn Vaddâh, Ebü'l-Abbas el-Azefî ve Ebû Bekir İbn Muhriz gibi âlimler de öğrencileri arasında sayılır. İbn Ebû Cemre, Mürsiye kadılığı görevinde iken 30 Muharrem 599 (19 Ekim 1202) tarihinde vefat

etti.

Kaynaklarda re’y fıkhını ve Mâlikî mezhebini iyi bildiği, bu mezhebin yayılması için büyük çaba sarfettiği, hadislerin senedlerine vâkıf olduğu, fasih bir lehçeye sahip bulunduğu, adaleti ve cömertliğiyle tanındığı belirtilen İbn Ebû Cemre, rivayetlerinde zaman zaman çelişki (ıztırâb) bulunduğu ileri sürülerek tenkit edilmişse de İbnü’l-Ebbâr bu eleştirileri haklı bulmaz.

İbn Ebû Cemre’nin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: Netâʾicü’l-efkâr (ebkâr) ve menâhicü’n-naẓẓâr fî meʿâni’l-âs̱âr (bu eseri, 580 [1184] yılından sonra halifenin Mâlikî mezhebi mensuplarına [Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 399] veya ehl-i re’ye [İbnü’l-Ebbâr, I, 278] karşı cephe alıp el-Müdevvene ve diğer kitapların yakılmasını emretmesi üzerine kaleme aldığı rivayet edilir); İḳlîdü’l-iḳlîd (taḳlîd) el-müʾeddî ile’n-naẓari’s-sedîd; el-Bernâmecü’l-muḳteḍab min Kitâbi’l-İʿlâm bi’l-ʿulemâʾi’l-aʿlâm min Benî Ebî Cemre; el-İnbâʾ bi-enbâʾi Benî Ḫaṭṭâb.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1886, I, 276-281; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 398-399; a.mlf., el-ʿİber, III, 127; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1115-1116; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 496; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 342; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 69; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1407/1987, VI, 349, 352; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 162; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 213; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 286; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 631.

Saffet Köse

İBN EBÛ CUM‘A

(bk. KÜSEYYİR).

İBN EBÛ CUMHÛR

(ابن أبي جمهور)

Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Ebî Cumhûr el-Ahsâî el-Hecerî (ö. 904/1499 [?])

Şiî kelâm âlimi.

837 (1433-34) yılında Ahsâ'da doğdu. İslâmî ilimlerle meşgul olan Şiî bir aileye mensuptur. İlk tahsilini babasından gördükten sonra Necef'e gitti, Hasan b. Abdülkerîm el-Fettâl'in ve daha başka Şiî âlimlerinin derslerine katıldı (hocaları için bk. Meclisî, CV, 7-13). 877'de (1473) hacca giderken Suriye'deki önemli Şiî merkezlerinden biri olan Kerek'te Ali b. Hilâl el-Cezâirî'den Şîa'ya ait rivayetler dinledi. Hacdan dönünce bir süre Ahsâ'da bulundu. İmamların kabirlerini ziyaret etmek amacıyla Bağdat ve Meşhed'e gitti. Meşhed'de evinde misafir kaldığı Muhammed b. Muhsin er-Rızâvî'ye ithafen Keşfü'l-berâhîn adlı eserini yazdı ve Ġavâli'l-leʾâlî adlı eserini rivayet etmesi için kendisine icâzet verdi (a.g.e., CV, 3-6). Meşhed'de Herat'tan gelen Sünnî âlimi Fâzıl el-Herevî ile imâmet konusunda münazaralar yaptı. Necef ve Ahsâ'da yirmi yıl süreyle öğrenci yetiştirmekle meşgul olduktan sonra tekrar Meşhed'i ziyaret etti (888/1483), ardından Ahsâ'ya döndü. İkinci hac seferi dönüşünde bir yıl Necef'te kaldı; burada hem öğrenci okuttu hem de eser telif etti (894-895/1489-1490). Meşhed'i üçüncü defa ziyaretinin ardından Esterâbâd'a gidip yörenin emîrine ithafen Dürerü'l-leʾâli'l-ʿimâdiyye adlı bir eser yazdı. Son olarak buradan Medine'ye geçti ve 25 Zilkade 904 (4 Temmuz 1499) tarihinde İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer adlı eserine bir şerh yazdı. İbn Ebû Cumhûr'un aynı tarihte vefat ettiği tahmin edilmektedir.

İbn Ebû Cumhûr'un kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufu uzlaştırıp bir senteze varmaya çalışan eklektik bir anlayışa sahip olduğu kabul edilir. Kendisi, kelâm ve felsefenin yanı sıra birbirine muhalif görüşleri savunan Mu'tezile ile Eş'ariyye'yi ortak noktalardan hareketle uzlaştırıcı bazı çözümler bulduğu kanaatindedir. İbn Ebû Cumhûr'un bu eklektik tutumu

kelâm ilmini tanımlarken kullandığı ifadede kendini göstermektedir. Ona göre kelâm ruhun gerçek bilgilerle beslenerek nura dönüşmesini, mânevî âlemle irtibat kurup Allah'ın huzuruna yaklaşmasını ve böylece ebedî saadeti kazanmasını sağlayan bir ilimdir. Bunun gerçekleşebilmesi için kelâmî, felsefî ve tasavvufî bilgilere ihtiyaç bulunduğunu kabul etmekle birlikte âlemin kıdemi örneğinde olduğu gibi daha çok İslâm filozoflarının, özellikle İbn Sînâ'nın etkisinde kalmıştır. İbn Ebû Cumhûr'un bazı görüşleri şöyledir: Ölen insanın ruhu dünyadaki davranışlarına göre farklı sonuçlarla karşılaşır. Kişi iyi ameller işlemişse ruhu cisimden arınmış olarak sûretler âlemine gider ve haz duyacağı bir ortama kavuşur. Eğer kötü davranışlarda bulunmuşsa ruhu cezasını çekmek üzere aşağı seviyedeki canlıların bedenine girer ve bu durum kıyamet kopuncaya kadar sürer. Bütün âlemler ilâhî isim, sıfat ve fiillerin tezahürüdür. Bütün nesneler vücut bulmadan önce Allah'ın zâtında veya ilminde varlıktan yoksun olarak a'yân-ı sâbite şeklinde bulunurlar. İnsanların hür iradeleriyle yaptıkları fiiller de dahil olmak üzere âlemde vuku bulan her şey ilâhî iradeye uygun olarak gerçekleşir. Kişinin istediği her şeyi müstakillen gerçekleştirememesi bunu gösterir. Âlemin hem kozmik hem de sosyal düzeninde ilâhî lutuf esastır. Bu lutuf, Allah'ın beşer için gerekli olan peygamber ve velîleri göndermesi tarzında ortaya çıkar. Peygamber ile imam arasında isim değişikliğinden başka bir fark yoktur. Bu sebeple Ali b. Ebû Tâlib bir peygamber gibi mâsumdur. Ali Âdem'den önce yaratılmıştır, Hz. Peygamber'den sonra yerine geçeceğinden kâmil insanın bütün özelliklerine sahip kılınmıştır. Resûl-i Ekrem'in nebîlerin sonuncusu oluşu gibi Ali de mutlak mânada velîlerin sonuncusudur. Onun dışındaki Ehl-i beyt'e mensup on bir imam da ârif ve velî kimselerdir.

Kulların fiilleri meselesinde Mu'tezile ile Eş'ariyye'nin görüşlerini uzlaştırmaya çalışan İbn Ebû Cumhûr'un ölen kötü insanın ruhunun aşağı seviyedeki canlıların bedenlerine sokulmakla cezalandırılacağına ve imamların peygamberlerden farklı kimseler olmadıklarına dair görüşleri dikkat çekici olup nasların yanı sıra tarih boyunca benimsenegelen genel İslâmî anlayışa da aykırıdır. Kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarında devrinin kültürüne vâkıf olduğu nakledilen İbn Ebû Cumhûr'un görüşleri Şeyhiyye'nin kurucusu Ahmed el-Ahsâî üzerinde tesirli olmuş ve metodu onun tarafından devam ettirilmiştir.

Eserleri. İbn Ebû Cumhûr'un sayısı otuzu aşan eserlerinin önemlileri şunlardır: 1. ʿAvâli'l-leʾâli'l-ʿazîziyye fi'l-eḥâdiṡi'd-dîniyye. Ġavâli'l-leʾâlî adıyla da bilinen eser Müctebâ el-Irâkī tarafından yayımlanmıştır (Kum 1983). 2. Dürerü'l-leʾâli'l-ʿimâdiyye. Fıkıhla ilgili hadisleri ihtiva eden bir çalışmadır. 3. Zâdü'l-müsâfirîn fî uṣûli'd-dîn. Akaide dair muhtasar bir risâle olan bu çalışmayı Ahmed el-Kinânî neşretmiştir (Beyrut 1414). Eser müellifi tarafından Keşfü'l-berâhîn fî şerḥi Zâdi'l-müsâfirîn adıyla şerhedilmiştir. 4. Muʿînü'l-fiker fî şerḥi'l-Bâbi'l-ḥâdî ʿaşer. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin eserine yapılmış bir şerhtir. 5. Münâẓaratü'l-Herevî. Sünnî âlimlerinden Fâzıl el-Herevî ile yaptığı münazaraları ihtiva eder. 6. Meslekü'l-efhâm fî ʿilmi'l-kelâm. Müellifi tarafından önce en-Nûrü'l-müncî mine'ẓ-ẓalâm adıyla şerhedilmiş, daha sonra metin ve şerh Müclî mirʾâti'l-müncî mine'ẓ-ẓalâm adıyla birleştirilerek yeni bir eser haline getirilmiştir. Müellife şöhretini kazandıran bu eserin Tahran'da litografik baskıları yapılmıştır (1324, 1329). 7. et-Tuḥfetü'l-kelâmiyye. Ya'kūb Ca'ferî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1372 hş.). 8. el-Aḳṭâbü'l-fıḳhiyye ve'l-veẓâʾifü'd-dîniyye. İmâmiyye fıkhına dair olup Muhammed el-Hassûn tarafından neşredilmiştir (Kum 1410). 9. et-Tuḥafü'l-Ḥüseyniyye. Şehîd-i Evvel'in fıkha dair el-Elfiyye adlı eserine yapılmış bir şerhtir (basılmamış eserlerinin bulunduğu kütüphaneler için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, bibl.da gösterilen yerler).

BİBLİYOGRAFYA

Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., I, 581-590; Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef 1385/1965, II, 253, 280; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, CV, 3-27; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 50-51; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, VII, 26-34; Brockelmann, GAL Suppl., II, 272; Şeybî, eṣ-Ṣıla, II, 315-324; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 43, 273; XIV, 73; XVI, 71; XVII, 31, 240; XVIII, 22, 299; XX, 13, 378, 379; XXI, 22, 286; XXII, 285; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 434; M. Rızâ el-Hakîmî, Târîḫu'l-ʿulemâʾ ʿabre'l-ʿuṣûri'l-

muẖtelife, Beyrut 1403/1983, s. 549-552; W. Madelung, “Ibn Abi Ğumhur al-Ahsā’is Synthesis of Kalam, Philosophy and Sufism”, Religious, Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, XIII, 147-156; a.mlf., “Ibn Abī D̲jumhūr al-Aḥsāʾī”, EI² Suppl. (İng.), s. 380; M. Momen, An Introduction to Shi‘i Islam, London 1985, s. 99-100; Hasan el-Emîn, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyye eş-Şîʿiyye, Beyrut 1410/1989, I/2, s. 84-85; Samed Muvahhid, “İbn Ebî Cumhûr”, DMBİ, II, 634-637; Todd Lawson, “Ebn Abī Jomhūr Aḥsāʾī”, EIr., VII, 662-663.

Mustafa Öz

İBN EBÛ DÂVÛD

(ابن أبي داوود)

Ebû Bekr Abdullāh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş‘as es-Sicistânî (ö. 316/929)

es-Sünen sahibi Ebû Dâvûd’un oğlu, hadis hâfızı.

230’da (844) Sicistan’da doğdu, Nîşâbur’da büyüdü. Ailesi Yemen’in Ezd kabilesine mensup olduğundan Ezdî nisbesiyle de anılır. İlk hadis dersini, 241 (855) yılında Tûs şehrinin velî muhaddisi Muhammed b. Eslem’den aldığını söyler; babası da oğlunun ilk dersine böyle bir zat ile başlamasından dolayı memnuniyetini belirtir.

İbn Ebû Dâvûd babasıyla birlikte Sicistan dışındaki ilim merkezlerine seyahatler yaptı. Horasan, Cibâl, İsfahan, Fâris, Basra, Bağdat, Kûfe, Medine, Mekke, Mısır, Şam, Cezîre gibi bölgeleri dolaşarak Fellâs, Bündâr lakabıyla bilinen Muhammed b. Beşşâr, Ali b. Haşrem, Hârûn b. İshak, İbn Ebû Hayseme, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Zühlî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Bağdat’a yerleşerek ilmî faaliyetlerini burada yürüttü. Başta babası olmak üzere yüzlerce şeyhten hadis yazdığı gibi İbn Hibbân, Hâkim el-Kebîr, İbnü’l-Mukrî el-İsfahânî, Dârekutnî, İbn Şâhin ve Ebû Bekir el-Ebherî gibi âlimlere hadis dersleri verdi. Tefsir, kıraat ve fıkıh sahalarında da yetişmiş olan İbn Ebû Dâvûd’a devrin sultanı tarafından hadis okutmak üzere mescidde özel kürsü tahsis edildi. 280 (893) yılında Hemedan’da bölgenin bütün âlimleri kendisinden hadis yazdı. Sicistan’a (veya İsfahan) gittiğinde yanında hadis kitapları olmadığı halde ezberinden 30.000 hadis yazdırdığı, daha sonra yapılan karşılaştırmalarda sadece üç hadiste yanıldığı (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 223-224), gözlerini kaybettikten sonra da talebelerine hadisleri ezberinden yazdırdığı, ancak oğlu Ebû Ma‘mer’in, elindeki nüshadan ona hangi hadisi okuyacağını hatırlattığı belirtilmektedir. Dârekutnî, onun sika bir râvi olmakla beraber hadisler hakkında değerlendirme yaptığı zaman yanıldığını söylemektedir. İbn Adî, eğer eserine başkalarınca tenkit edilen râvileri alma prensibi olmasaydı İbn Ebû

Dâvûd gibi güvenilir birine kitabında yer vermeyeceğini söylemiş, Zehebî de onu aklamak için kitabına aldığını belirtmiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 436). Babasının onun hakkında, "Oğlum Abdullah yalancıdır" dediği kaydedilmekte ise de (a.g.e., II, 443), Zehebî, sika ve büyük hadis hâfızlarından biri olarak kabul ettiği İbn Ebû Dâvûd hakkında babasının böyle bir şey söylemesine ihtimal vermediğini, söylemiş olsa bile bu ithamın hadis rivayetiyle ilgili olamayacağını, bu sözün gençlik yıllarında günlük olaylarla ilgili olarak sarfedilmiş olabileceğini ifade etmekte, İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Sâid el-Hâşimî gibi bazı akranları ve muhaliflerinin onu haksız yere suçladığını belirtmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 229-231; Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 434). Hadis hâfızı Ebû Muhammed el-Hallâl, İbn Ebû Dâvûd'un babasından daha güçlü bir hâfızaya sahip olduğunu söylemektedir.

İbn Ebû Dâvûd'un şöhretini çekemeyenler onu yıpratmaya ve küçük düşürmeye çalıştılar. Yaşadığı ve yetiştiği çevrede önemli şahsiyetlerin Hz. Ali düşmanlığıyla damgalanması iftirasından o da kurtulamadı. Özellikle bu iftirayı bir türlü içine sindiremeyen İbn Ebû Dâvûd, aralarında kırgınlık olan herkese hakkını helâl ettiğini ancak kendisini Hz. Ali düşmanı olarak gösterenleri asla affetmeyeceğini söylemiştir. Selef akîdesine bağlı zâhid bir âlim olan İbn Ebû Dâvûd 18 Zilhicce 316'da (1 Şubat 929) Bağdat'ın Rusâfe semtinde vefat etti ve Bâbülbustân Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Mesâhif*. Mushaf hakkındaki ihtilâflarla Kur'an'ın vahiy sırasında yazılması, cemedilmesi, noktalanması, okunması, alınıp satılması gibi konularla ilgili görüş ve rivayetlerin yer aldığı eser Arthur Jeffery tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1355; Leiden 1937). 2. Kitâbü'l-Baʿs̱. Âhiret hayatına dair seksen hadis ihtiva eden (Keyfiyyetü'l-baʿs̱ ve'n-nüşûr) eseri Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâgī Lübâbü'l-baḥs̱ fî şerḥi Kitâbi'l-Baʿs̱ adıyla şerhederek yayımlamış (Kahire 1374), eser daha sonra Muhammed Saîd b. Besyûnî (Beyrut 1407/1987), Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Beyrut 1408/1988) ve hemen hiçbir emek sarfedilmeden, hatta hadislerin kaynakları bile gösterilmeden el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr adıyla Abdurrahman Hasan Mahmûd (Kahire 1410/1989) tarafından neşredilmiştir. 3. Müsnedü ʿÂʾişe. Urve b. Zübeyr'in, teyzesi Hz. Âişe'den rivayet ettiği 102 hadisi ihtiva eden eseri Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin yayımlamıştır (Küveyt 1405/1985). 4. Ḳaṣîdetü'l-imâm el-ḥâfıẓ Ebî Bekr

ʿAbdillâh b. Süleymân b. Eşʿaṡ b. Ebî Dâvûd. Otuz üç beyitten oluşan akaide dair bir manzumedir (İbn Ebû Ya‘lâ, II, 53-54). Müellif bu manzumesinde kendisinin, babasının ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin görüşlerini ortaya koyduğunu söylemektedir. Eser, aynı konudaki bazı risâlelerle birlikte Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından (Riyad 1408/1987), ayrıca Manẓûme fi'l-ʿaḳīde adıyla Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde yayımlanmıştır (Kahire 1340). Seffârînî bu manzumeyi Levâʾiḥu'l-envâri's-seniyye ve levâḳıḥu'l-efkâri's-sünniyye şerḥu Ḳaṣîdeti İbn Ebî Dâvûd el-Ḥâʾiyye fî ʿaḳīdeti ehli'l-âs̱âri's-selefiyye adıyla şerhetmiştir (nşr. Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Busayrî, I-II, Riyad 1415/1994).

İbn Ebû Dâvûd'un bunlardan başka Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (Kettânî, s. 84), el-Ḳırâʾât, Kitâbü'ṭ-Ṭuhûr (a.e., s. 45), Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe, eṣ-Ṣaḥâbe, el-Müsned fi'l-ḥadîs̱ diye de anılan Müsned, Müsnedü'l-enṣâr, el-Meṣâbîḥ fi'l-ḥadîs̱, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Naẓmü'l-Ḳurʾân, es-Sünen (es-Sünen fi'l-ḥadîs̱; bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 444), Şerîʿatü (Şerʿiyyetü)'t-tefsîr (eş-Şerîʿa), Şerîʿatü'l-meḳārî (ḳārî) ve 120.000 hadis ihtiva ettiği söylenen et-Tefsîr adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Dâvûd, Müsnedü ʿÂʾişe (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin), Küveyt 1405/1985, neşredenin girişi, s. 6-41; a.mlf., Kitâbü'l-Baʿs̱ (nşr. Ebû İshak el-Huveynî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 5-15; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 1577-1578; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 232-233; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, II, 610-611; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 464-468; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 51-55; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 139; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 767-773; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 221-237; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 433-443; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 420-421; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 293-297; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 444; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 34, 45, 84, 116; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI,

60; Sezgin, GAS, I, 174-175; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 120-125; Ali Yardım, Hadis I, İzmir 1984, s. 78; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 313-314; A. Rippin, "al-Sidjistānī", EI^{2} (Fr.), IX, 568; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ebî Dâvûd", DMBİ, II, 647-649.

Ali Yardım

İBN EBÛ DÎNÂR

(ابن أبي دينار)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Kāsım er-Ruaynî el-Kayrevânî (ö. 1110/1698'den sonra)

Tunuslu tarihçi.

Kayrevan'da doğdu. İlk öğrenimini fakih olan babasından gördükten sonra Tunus'a giderek tahsilini Zeytûne Camii'nde ve diğer medreselerde tamamladı. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Futâte başta olmak üzere dönemin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Kādî İyâz'ın eş-Şifâ˒ adlı eserini okuttu. Babasının Kayrevan'daki Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hatim merasimleriyle ilgili bir risâle yazdığı kaydedilir. İbn Ebû Dînâr önce Sûse'de, ardından Murad Bây b. Emîr Hammûde Paşa (ö. 1086/1675) zamanında Kayrevan'da kadılık yaptı. Arapçası zayıf olmakla birlikte bazı nesir ve şiir örnekleri bıraktı.

Eserleri. İbn Ebû Dînâr'ın en meşhur eseri el-Mü˒nis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis'tir. 1092 (1681) veya 1110'da (1698) telif edilen eser, Hafsîler'in son dönemiyle Tunus'taki dayıların ve bilhassa müellifin yaşadığı dönemin Tunus tarihi hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Müellif bu eserini, İbnü'ş-Şemmâ' el-Hintâtî'nin el-Edilletü'l-beyyinetü'n-nûrâniyye fî mefâḫiri'ddevleti'l-Ḥafṣiyye adlı eserine zeyil olarak yazmıştır. Eserini kaleme alırken diğer bazı eserlerden ve şifahî bilgilerden de faydalanmıştır (faydalandığı kaynaklar için bk. Ahmed Abdüsselâm, el-Mü˒erriḫûne't-Tûnisiyyûn, s. 161 vd.). el-Mü˒nis mukaddimeden sonra yedi bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Kuzey Afrika ve Tunus'un coğrafya ve topografyası ile müslümanlar tarafından fethi, Fâtımîler, Zîrîler, Hafsîler ve Osmanlılar'ın Tunus'taki hâkimiyeti kitabın temel konularını oluşturur. Hâtimede Tunus'taki bazı örf ve âdetlere yer verilmektedir. el-Mü˒nis'in birçok baskısı yapılmıştır (Tunus 1286/1869, 1350/1931; nşr. Muhammed Şemmâm, Tunus 1967; Kahire 1972; Beyrut-Tunus 1993). Eser, Pélissier ve Rémusat tarafından Histoire de l'Afrique et de Tunis adıyla Fransızca'ya

tercüme edilmiştir (Paris 1845).

İbn Ebû Dînâr'ın diğer bir eseri Hidâyetü'l-müteʿallim fî âdâbi't-teʿallüm'dür. Çocuk eğitimiyle ilgili bu risâlenin sonunda müellifin bazı şiirleri de bulunmaktadır. Eserin bir nüshası Zeytûne Camii el-Mektebetü'l-Ahmediyye'de kayıtlıdır (nr. 14700). İbn Ebû Dînâr'ın Menâḳıbü'l-eʾimmeti'l-erbaʿa adlı eseri Tunus'ta basılmıştır (1285/1868). Müellife, Teḫallüṣu ẕevi'l-mevedde ve'ṣ-ṣafâʾ li-ḫatmi evâḫiri'ş-Şifâʾ ve Ruḍâbü'l-ʿaḳīḳ fi'r-ravżi'l-enîḳ fî mücârâti'l-iḫvân ve aḥvâli'ṣ-ṣâḥib ve'ṣ-ṣıddîḳ adlı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 307; Brockelmann, GAL, II, 607; Suppl., II, 682; Îżâḥu'l-meknûn, II, 607; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 229; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 734-735; Ahmed Abdüsselâm, el-Müʾerriḫûne't-Tûnisiyyûn (trc. Ahmed Abdüsselâm - Abdürrezzâk el-Huleyvî), Tunus 1993, s. 157-174; a.mlf., "İbn Ebî Dînâr", Mevsûʿatü'l-ḥaḍârati'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 113-114; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, II, 315-320; J. G. Magnin, "Ibn Abī Dinar: Description de Tunis", IBLA, XIV (1951), s. 150-182; a.mlf., "Coutumes des fêtes à Tunis au XI-XVIIe siècle d'après Ibn Abī Dinar", a.e., XV (1952), s. 387-421; René Basset, "İbn Ebî Dînâr", İA, V/2, s. 724-725; H. R. Idris, "Ibn Abī Dīnār", EI² (İng.), III, 683-684; Sâdık Seccâdî, "İbn Ebî Dînâr", DMBİ, II, 451.

Sabri Hizmetli

İBN EBÛ DUÂD

(ابن أبي دؤاد)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Duâd Ferec b. Cerîr b. Mâlik el-İyâdî (ö. 240/854)

Abbâsî Devleti’nde başkadılık yapan ve mihne olayında etkili olan Mu‘tezilî âlim.

160 (776-77) yılında Basra’da veya Halep civarındaki Kınnesrîn’de doğdu. Arap asıllı olup İyâd’a nisbet edilir. Asıl adı Ferec olan ve Ebû Duâd (Ebû Duvâd, Ebû Dâvûd) diye tanınan babası gemilere zift sürme işiyle uğraştığından İbn Kayyâr diye de anılmıştır. İbn Ebû Duâd, küçük yaşta babasıyla birlikte Dımaşk’a giderek ilim tahsiline başladı. Özellikle kelâm ve fıkıh ilimlerine ilgi duydu. Basra’ya gidip orada Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın öğrencisi oldu. Vâsıl b. Atâ’nın talebelerinden Heyyâc b. Alâ es-Sülemî ve Bişr b. Mu‘temir ile kelâmî konularda müzakerelerde bulundu ve i‘tizâlî fikirleri öğrenirken onlardan da faydalandı. Fıkhî konularda Ebû Hanîfe’nin görüşlerine tâbi oldu. Halife Me’mûn döneminde genç yaşta Basra’ya kadı olarak tayin edilen Yahyâ b. Eksem’le tanıştı. Halife Me’mûn’un, huzurunda düzenlenecek ilim meclislerine katılmaları için Basra’da bulunan âlimler arasından beş kişiyi seçip göndermesi yolunda Yahyâ b. Eksem’e emirnâme yazması üzerine İbn Ebû Duâd da Bağdat’a gidecek heyete dahil edildi. 204 (819) yılında Yahyâ b. Eksem’le birlikte Bağdat’a giden ve Me’mûn’un huzuruna çıkarılan İbn Ebû Duâd güzel konuşması, derin bilgisi ve üstün zekâsıyla halifenin dikkatini çekti. Me’mûn bundan sonra toplanacak meclislere katılmasını istedi ve böylece halifenin en yakın adamları arasına girdi. Halku’l-Kur’ân meselesindeki görüşünü Me’mûn’a kabul ettirdi ve buna muhalif fikir ileri sürenlerin sorguya çekilmesini sağladı. Me’mûn’un, kendisinden sonra halife olan Mu‘tasım-Billâh’a yaptığı tavsiye üzerine İbn Ebû Duâd her konuda görüşüne başvurulan önemli bir şahsiyet haline geldi ve Yahyâ b. Eksem azledilerek onun yerine başkadılığa tayin edildi. Haksız kazanç sağlamakla itham edilen Hâlid b. Yezîd gibi bazı devlet adamlarını hemen

cezalandırmak isteyen Halife Mu‘tasım-Billâh’ın isabetsiz kararlar vermesini engellemeye çalıştı ve bu konuda oldukça başarı gösterdi. Yöneticilere halka şefkatle muamele etmelerini, tabii âfetlerde zarara uğrayanlara ve fakirlere devletin yardım elini uzatmasını sağlamak için büyük gayret sarfetti.

İbn Ebû Duâd, halku’l-Kur’ân meselesinde Mu‘tezile’ye muhalefet eden muhafazakâr âlimlere baskı yapması için Halife Mu‘tasım-Billâh’ı teşvik etti ve bu arada Ahmed b. Hanbel’in hapse atılıp işkenceye tâbi tutulmasına sebep oldu. 220 Ramazanında (Eylül 835) hapisten çıkartıp halifenin huzuruna getirttiği Ahmed b. Hanbel ile halku’l-Kur’ân meselesini tartışıp görüşünü kabul ettirmeye çalıştıysa da bunu başaramadı. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel’i tekrar hapse attırdı. Mu‘tasım-Billâh’ın vefatından sonra Vâsiḳ-Billâh döneminde de nüfuzunu korudu ve halifenin kendisine danıştığı en yakın adamı oldu. Vezir İbnü’z-Zeyyât Muhammed b. Abdülmelik ile aralarında görüş ayrılıkları doğdu ve her zaman ona muhalefet etti. Zaman zaman Vâsiḳ-Billâh’la üst düzey yöneticileri arasında meydana gelen ihtilâfları çözdü. Vâsiḳ ölünce Mütevekkil-Alellah’a biat edilmesi için büyük gayret sarfetti ve bunu başardı. İbn Duâd Cemâziyelâhir 233’te (Ocak 848) felç oldu ve yerine oğlu

Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed başkadılığa getirildi. Halku’l-Kur’ân konusundaki tartışmaları yasaklayan Halife Mütevekkil-Alellah, hem İbn Ebû Duâd hem de görevini kötüye kullanan oğlu Ebü’l-Velîd ile irtibatını kesti ve Ebü’l-Velîd’i 237 (851) yılında görevinden azletti, ayrıca mallarına el koydurup kendisini hapse attırdı. Daha sonra para karşılığında serbest bırakılan Ebü’l-Velîd Zilkade 239’da (Nisan 854) öldü. İbn Ebû Duâd da Muharrem 240’ta (Haziran 854) Bağdat’ta vefat etti ve evinde defnedildi.

Kaynaklar İbn Ebû Duâd’ın hâfızası güçlü bir şair, edip, kelâm ve fıkıh ilimlerini iyi bilen, âlimleri himaye eden, cömert, vefakâr, alçak gönüllü bir kişi olduğu hususunda birleşmektedir. Di‘bil el-Huzâî Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾında onu iyi bir şair olarak nitelendirmiş ve bazı şiirlerini nakletmiştir. Ebû Ubeydullah el-Merzübânî de İbn Ebû Duâd’ın şairliğini ve halifelerle olan ilişkilerini el-Mürşid fî aḫbâri’l-mütekellimîn adlı eserinde anlatmıştır. Ebû Bekir el-Cürcânî, İbn Ebû Duâd’dan daha güzel konuşan birini görmediğini söyler. Ebû Temmâm et-Tâî de divanında onun

hakkında övgü dolu kasidelere yer vermiştir. Câhiz, Vezir İbnü'z-Zeyyât'ın dostu olmasına rağmen İbn Ebû Duâd'dan övgü ile söz etmiş, onun bütün ilimlere vâkıf bir âlim ve değerli bir şair olduğunu, insanların yaptığı hataları bağışladığını ve âlimleri himaye ettiğini belirtmiştir. Zira İbn Ebû Duâd, tutuklanmak istenen Câhiz'in serbest bırakılmasını sağladığı gibi el-Beyân ve't-tebyîn adlı eserini kendisine hediye etmesi münasebetiyle ona 5000 dinar vermişti. İbn Ebû Duâd özellikle Mu'tezile âlimlerini halifelerle tanıştırmış ve onlara maddî destek sağlamıştır.

İbn Ebû Duâd'a yöneltilen en önemli eleştiri, onun halku'l-Kur'ân meselesinde Sünnî âlimlere baskı uyguladığının ileri sürülmesidir. Kendisinden önce Sümâme b. Eşres, Mu'tezile anlayışının resmî bir mezhep haline gelmesi için gayret göstermişse de halifeler nezdinde yeterli nüfuza sahip bulunmadığından başarılı olamamıştır. İbn Ebû Duâd'ın Me'mûn, Mu'tasım-Billâh ve Vâsiḳ-Billâh üzerindeki geniş nüfuzunun yanı sıra başkadılık görevinde bulunması Mu'tezile'nin resmî mezhep haline gelmesini temin etmiş, dolayısıyla inanç ve düşünce hürriyetini kısıtlayan mihne* olayının gerçekleşmesine de yol açmıştır. Kelâmî ve fıkhî konularda herhangi bir eserine rastlanmayan İbn Ebû Duâd'ın kelâma dair görüşleri çerçevesinde sadece halku'l-Kur'ân meselesinde Ahmed b. Hanbel ile yaptığı tartışmalar nakledilmiştir. Bu tartışmalarda İbn Ebû Duâd bir şeyin ya kadîm veya hâdis olabileceğini, Allah'tan başka kadîm varlık bulunmadığına göre Kur'an'ın hâdis ve Allah'ın da onun rabbi olduğunu kabul etmek gerektiğini savunup Ahmed b. Hanbel'i Kur'an'ın ezelîliği fikrinden caydırmaya çalışmıştır (Câhiz, III, 293-294). İbn Ebû Duâd, bu tavrı sebebiyle müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünnîler nezdinde itibarını kaybetmiştir. Nitekim Ebü'l-Haccâc el-A'râbî, yazdığı şiirlerde onu şiddetle eleştirip dinden dönmekle itham etmiş, Avn b. Muhammed el-Kindî de İbn Ebû Duâd'ın müslüman olduğunu söyleyenlerin öldürülmesi gerektiğini iddia edecek kadar aşırı bir tepki göstermiştir. Sübkî, İbn Ebû Duâd'ın Hz. Peygamber ve ashabının bilmediği şeyleri bildiğini söylediğine dair rivayetlerin asılsız olduğuna dikkat çeker ve bu tür rivayetlerin muhaliflerinin taassubundan kaynaklandığını belirtir (Ṭabaḳāt, II, 55). Fehmî Ced'ân da iddia edildiği gibi İbn Ebû Duâd'ın mihnenin gerçekleşmesinde herhangi bir rolü bulunmadığını, aksine onu hafifletmeye çalıştığını, halifelerin âlimlere işkence yapmasını engellemek istediyse de başarılı olamadığını kaydetmektedir (el-Miḥne, s. 107, 275). İbn Ebû

Duâd'ın itikadî konularla ilgili olarak görüş beyan ettiği diğer bir husus da Allah'ın görülmesi meselesidir. İbn Ebû Duâd, âhirette Allah'ın görüleceğini kanıtlamak için Sünnîler'ce ileri sürülen rü'yet hadislerinin zayıf olduğunu ve isnad açısından problemler taşıdığını söylemiştir (Sübkî, II, 147).

İbn Ebû Duâd hakkında muhalifleri ve taraftarlarınca yapılan değerlendirmelerde tarafgirlik hâkim olmakla birlikte Fehmî Ced'ân'ın iddiasının aksine mihne olayında önemli rol oynamış, Mu'tezile âlimlerini ve kendi mezhebini korumaya çalışmış, devletin gücünü kullanarak muhaliflerinin inanç ve düşünce hürriyetini engellemiş, onun bu tavrı sonuçta Mu'tezile'nin aleyhine olmuştur. İbn Ebû Duâd hakkında Câhiz Risâle ilâ Ebî ʿAbdillâh Aḥmed b. Ebî Duʾâd (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 949; Resâʾilü'l-Câḥiz, Kahire 1399/1979, I, 313-319) ve Abdullah b. Muhammed el-Ezdî Münâẓara fî mesʾeleti ḫalḳi'l-Ḳurʾân maʿa Aḥmed b. Ebî Duʾâd (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1190) adıyla birer risâle yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Resâʾil (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, I, 89, 93, 313, 317-318; III, 293-294; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 108; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 155, 189; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 39; Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1391-93/1971-73, II, 74, 102-103; III, 67-68; V, 220; VII, 191-192, 246-247; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 210, 212, 213; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, s. 276, 282, 283; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 142-156; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 404; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 81-91; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 38-39, 55, 61, 145, 147; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 284-285; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 62, 69, 72, 74, 77, 123, 124, 125, 126; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 155-159, 170, 180, 190, 302; İsâm Muhammed Şebârû, el-Ḳażaʾ ve'l-ḳużât fi'l-İslâm: el-Aṣrü'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1983, s. 243-251; Fehmî Ced'ân, el-Miḥne, Ammân 1989, s. 89-90,

92, 107, 219, 275-276; Hasan Zühdî Cârullah, el-Muʿtezile, Beyrut 1990, s. 171-194; el-Kāmûsü’l-İslâmî, II, 403.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN EBÛ FERVE

(bk. REBÎ‘ b. YÛNUS).

İBN EBÛ HACELE

(ابن أبي حجلة)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Ebî Bekr b. Abdilvâhid et-Tilimsânî (ö. 776/1375)

Mağribli şair ve edip.

725 (1325) yılında bugün Cezayir Devleti sınırları içinde kalan Tilimsân şehrinde, Ebû Hacele lakabıyla tanınan dedesi Abdülvâhid el-Mekenî'nin zâviyesinde doğdu. Küçük yaşta ailesiyle birlikte hacca gitti. Ailesi hac dönüşü Şam'a yerleşti. İlk tahsilini burada yapan İbn Ebû Hacele şiir ve edebiyatın yanı sıra tasavvufla da meşgul oldu. Daha sonra Kahire'ye yerleşti ve Kahire yakınındaki Mencek Tekkesi'nin şeyhi oldu. Hayatının geri kalan kısmını burada geçiren şair 776 (1375) yılında vebadan öldü.

Kaynakların fakih olarak da tanıttığı İbn Ebû Hacele vahdeti vücûd düşüncesine karşı çıkmış, bu düşüncenin taraftarlarından şair İbnü'l-Fârız'ı kasidelerinde Hz. Peygamber'in methine yer vermediği için eleştirmiştir. Onun kasidelerine yazdığı nazîrelerde Resûl-i Ekrem'i methetmiş ve bunları bir kitapta toplayarak

öldükten sonra tabutuna konulmasını vasiyet etmiştir.

İbn Ebû Hacele'nin şiirlerinin çoğu na't tarzında olmakla birlikte methiye, gazel, hiciv türü şiirleri de vardır. 7000 beyit tutarındaki yedi urcûcesiyle 771 (1369) yılında cereyan eden İskenderiye Savaşı'na dair kasideleri önemli manzumelerindendir. Harîrî'yi taklit ederek sanatlı nesirle kaleme aldığı makāmeleri ve edebî mektupları da bulunan İbn Ebû Hacele dil, edebiyat, fıkıh, hadis, tarih ve aşk gibi değişik alanlarda sekseni aşkın eser yazmıştır.

Eserleri. İbn Ebû Hacele'nin günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. Sükkerdânü's-Sulṭân el-Melikü'n-Nâṣır. Sâhibü's-Sükkerdân olarak da

anılan Memlüklü Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'a takdim edilen eser 757 (1356) yılında yazılmış olup sultanın biyografisi ve menkıbeleriyle Mısır tarihinden bahseder. İlk defa Bulak'ta basılmış (1288), daha sonra Kahire (1314, 1317, 1377) ve Beyrut'ta (1399) çeşitli baskıları yapılmıştır. Eser Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6258; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3940). 2. eṭ-Ṭâriʾ ʿale's-Sükkerdân. Bir önceki eserin zeyli olup beş bölümden meydana gelir (Brockelmann, GAL, II, 14). 3. Dîvânü'ṣ-ṣabâbe. Aşka ve âşıklara, özellikle ilâhî ve platonik aşka dair mensur ve manzum parçalardan meydana gelen eserin başlıca kaynakları İbnü'l-A'rabî'nin (Ebû Abdullah Muhammed b. Ziyâd) Dîvânü'l-ʿâşıḳīn'i, İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin Kitâbü'z-Zühre'si, Nevkâtî'nin Tuḥfetü'ẓ-ẓırâf'ı ve İbn Hazm'ın Ṭavḳu'l-ḥamâme'sidir. el-Melikü'n-Nâsır'a takdim edilen ve otuz bölümden oluşan eserde yer alan düşüncelere vahdeti vücûd taraftarları karşı çıkmıştır. Birkaç ihtisarı zamanımıza intikal etmiş olan eser (a.g.e., a.y.; Suppl., II, 6) Kahire (1279, 1291, 1305) ve Beyrut'ta (1972, 1984) basılmıştır. Eserin ilmî neşri Muhammed Zağlûl Sellâm tarafından gerçekleştirilmiş (İskenderiye 1987), ayrıca Muhammed İbrâhim ed-Desûkī tarafından da yayımlanmıştır (Kahire 1414/1994). 4. Maġnâṭîsü'd-dürri'n-nefîs. Mukaddimesinde yazarın hayatı ve bazı eserlerine dair bilgiler yer almaktadır (Kahire 1305). 5. Ünmûẕecü'l-ḳıtâl fî naḳli'l-ʿuvâl. Satranç oyununa dair bir makāme olup Züheyr Ahmed el-Kaysî tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1401/1980). 6. Sülvetü'l-ḥazîn fî mevti'l-benîn. Dünyevî felâketleri ve özellikle evlât acısını tadanları teselli etmek için kaleme alınmış olan eseri Muhaymir Sâlih neşretmiştir (Amman, ts.). 7. Civârü'l-aḫyâr fî dâri'l-ḳarâr. Kahire'de kabri ve camisi bulunan sahâbî Ukbe b. Nâfi'in menkıbelerine dair olan eser yirmi bölümden oluşur.

İbn Ebû Hacele'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Dîvânü İbn Ebî Ḥacele, Mücteba'l-üdebâʾ, Ḫâṭıbü'l-leyl, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr, eṭ-Ṭıbbü'l-mesnûn fî defʿi'ṭ-ṭâʿûn, Defʿu'n-nıḳme fi'ṣ-ṣalât ʿalâ nebiyyi'r-raḥme, Dürerü(Devrü)'z-zamân fî ṭaḥni'l-cüllübân, et-Teẕkîr bi'l-mevt ve sükne'l-ḳubûr ve'l-ḫurûc minhâ ve'n-nüşûr, Devâvîn şiʿriyye (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 13-14; Suppl., II, 5-6), Sülûkü's-senen ilâ vaṣfi's-seken (İÜ Ktp., AY, nr. 877), Şerḥu Ġunyeti'r-râmî ve ġāyeti'l-merâmî li'l-meʿânî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4193).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hacele, Sülvetü'l-ḥazîn fî mevti'l-benîn (nşr. Muhaymir Sâlih), Amman, ts. (Dârü'l-Feyhâ'), neşredenin girişi, s. 5-10; a.mlf., Dîvânü'ṣ-ṣabâbe (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye 1987, tür.yer.; İbnü'l-Ahmer, Meşâhîrü'ş-şuʿarâʾ ve'l-küttâb (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1406/1987, s. 41; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, I, 108-110; a.mlf., ed-Dürerü'l-kâmine, I, 329-331; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 131-132; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 46, 117, 624, 900; II, 961, 979, 1350, 1882, 1889, 1933, 1965; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 240-241; Brockelmann, GAL, II, 13-14; Suppl., II, 5-6; a.mlf., "İbn Ebî Hacele", İA, V/2, s. 725; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 255; Sarton, Introduction, III, 1722-1723; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1980, III, 172, 174; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1980, s. 364-365; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 517; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât ʿan İbn Ḥazm ve kitâbihî Ṭavḳı'l-ḥamâme, Kahire 1981, s. 341-349; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1986, IV, 375-379; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 162-166; J. Robson, "A Chess Maqāma in The John Rylands Library", Bulletin of the John Rylands Library, XXXVI/1, Manchester 1953, s. 111-127; a.mlf. - Umberto Rizzitano, "Il. Dīwān As-Sabābah Dello Scrittore Mağrebino Ibn Abī Haġalah", RSO, XXVII/1-4 (1953), s. 35-70; a.mlf., "Ibn Abī Ḥadjala", EI² (İng.), III, 686; M. Ali Lisânî Feşârikî, "İbn Ebî Ḥacele", DMBİ, II, 638-640; Ahmed Fevzî el-Heyb, "İbn Ebî Ḥacele", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 111-113.

Rıza Kurtuluş

İBN EBÛ HAFSA

(bk. MERVÂN b. EBÛ HAFSA).

İBN EBÛ HÂTİM

(ابن أبي حاتم)

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938)

el-Cerḥ ve’t-taʿdîl adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı, müfessir ve fakih.

240’ta (854) Rey’de doğdu. Babası Rey’deki Derbühanzale’de oturduğu için Hanzalî diye anıldı. Dedeleri Hanzale b. Temîm oğullarının mevlâsı olduğundan Temîmî ve Hanzalî nisbeleriyle anıldığı da söylenir. “Emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanına sahip muhaddislerden biri olan babası Ebû Hâtim’in teşvikiyle Rey’in seçkin kıraat âlimi Fazl b. Şâzân’dan Kur’an öğrendi. Rey’de hıfzını tamamladıktan sonra babasından ve Ebû Zür‘a er-Râzî’den hadis tahsil etmeye başladı. Bir muhaddis olan amcası İbrâhim b. İdrîs’in ve babasının dayısı İsmâil b. Yezîd’in ilmî şahsiyetinin teşekkülünde önemli katkısı oldu. 254’te (868) Muhammed b. Ebü’s-Selc’den hadis yazdığını söylemesi (el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VII, 214) onun erken yaşta hadis tahsiline başladığını göstermektedir. 255’te (869) babası ile, 260 (874) yılında da hocası Muhammed b. Hammâd er-Râzî et-Tahrânî ile hacca gitti. 262’de (876) Şam ve Mısır’a, 264’te (878) İsfahan’a ilmî seyahatler yaptı. Kûfe, Basra ve Hicaz gibi ilim merkezlerini dolaştı. Eşec el-Kindî, Hasan b. Arafe, Muhammed b. Abdülmelik b. Zencûye, Haccâc b. Şâir, Müslim b. Haccâc, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, İbn Ebû Âsım, İbn Vâre ve Ali b. Hüseyin b. Cüneyd onun hocalarından bazılarıdır. Talebeleri arasında İbrâhim b. Muhammed en-Nasrâbâdî, Ebü’ş-Şeyh, Hüseynek diye anılan Hüseyin b. Ali et-Temîmî, Yûsuf b. Kāsım el-Miyânecî, Hâkim el-Kebîr, Ebü’l-Fazl el-Hemedânî, Ali b. Muhammed el-Kassâr ve Ebû Hâtim İbn Hibbân gibi önemli kişiler vardır.

Râvilerin ve rivayetlerin tenkidi anlamında “nakd” kelimesini eserlerinde ilk kullanan âlim olan İbn Ebû Hâtim tefsir, hadis, fıkıh, usul, kelâm, menâkıb, zühd, özellikle de cerh ve ta‘dîl ile ricâl alanlarında eserler vermiş, aynı zamanda Hz. Peygamber’in sünnetinin Rey’de yayılıp yerleşmesini sağlamıştır. Zehebî İbn Ebû Hatim’in İslâmî ilimlerde otorite

olduğunu, hadis ilimlerinde en üstün mertebe sayılan şeyhülislâmlık mevkiinde bulunduğunu, mütehassıs bir tenkitçi kabul edildiğini söylemekte, ayrıca Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Bîkendî es-Süleymânî'nin

onun Hz. Ali'yi Osman'a üstün tuttuğunu ileri sürmekle haksızlık ettiğini belirtmektedir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 830; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 588).

Babası ve babasının arkadaşı muhaddis Ebû Zür'a er-Râzî gibi İbn Ebû Hâtim de itikadda ehl-i hadîs yolunu ve Ehl-i sünnet görüşünü benimsemiştir. Fıkıhta Ahmed b. Hanbel'in mezhebine tâbi olmuş, nasların zâhirî mânasını te'vilden kaçınmıştır. Ehl-i hadîse mensup olmasına rağmen babası gibi Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün görmesi sebebiyle Şîa yanlısı diye itham edilmiştir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 33-34; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, s. 104-105; DİA, X, 150). Ancak bu iddiayı ortaya atan Mesleme b. Kāsım el-Endelüsî zayıf bir râvi kabul edildiği, öte yandan Ebû Hâtim ile İbn Ebû Hâtim'in ehl-i hadîs düşüncesini benimsedikleri bilindiği için bu iddia fazla rağbet görmemiştir.

İbn Ebû Hâtim, sadece muhaddis değil aynı zamanda fakih olduğu için zaman zaman hadislerden hüküm çıkarmış veya fıkhî ictihadlarda bulunmuştur (Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, s. 123-126). Ayrıca şiir ve edebiyat alanındaki derin bilgisi sebebiyle eserlerinde yeri geldikçe şiirlere de yer vermiştir. İbn Ebû Hâtim tahsil etmediği tek ilmin kelâm olduğunu söylemektedir (a.g.e., s. 128). Zâhid kişiliğiyle tanınan ve bu yönüyle babası tarafından da takdir edildiği belirtilen İbn Ebû Hâtim Muharrem 327'de (Kasım 938) Rey'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Cerh ve't-taʿdîl*. Hadis râvilerinin tenkidine dair olup konusunda yazılan ilk kitaplardan biridir. 16.040 râvi hakkında bilgi veren eseri Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî yayımlamıştır (I-IX, Haydarâbâd 1360-1373/1941-1953). Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl Fihrisü'l-Cerḥ ve't-taʿdîl (Beyrut 1988) adlı çalışmasıyla kitabın kullanımını kolaylaştırmış, Ebû Muhammed Fâlih eş-Şiblî de eser üzerinde el-Müstaḫrec min Kitâbi'l-Cerḥ ve't-taʿdîl min aḥvâli'r-ricâl mimmâ verede fî ġayri meẓânnih (Kahire 1413) adlı bir çalışma yapmıştır. 2. Taḳdimetü'l-maʿrife li-Kitâbi'l-Cerḥ ve't-taʿdîl. Hadis tenkidinin savunulduğu önemli

bir çalışma olan eserde (Haydarâbâd 1371/1952) İbn Ebû Hâtim öncelikle sünnet ve eseri bilen fakih âlimler, ilelü'l-hadîs ve ricâl tenkidinde otorite olan hadis hâfızları, insanların kendilerinden hadis öğrenmeye çalıştıkları dürüst ve mütevâzi âlimlerin bu alandaki önemi üzerinde durmuştur. Eerik Nael Dickinson, The Development of Early Muslim Hadīth Criticism: The Taqdima of Ibn Abī Hātim al-Rāzī adlı doktora çalışmasında eseri hadis tenkidi yönünden tahlil etmiştir ("Tez Özetleri" [trc. F. Mehveş Kayani], İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, II/2 (1415/1994), s. 149-150). 3. ʿİlelü'l-ḥadîs̱ (el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-ʿİlel ve beyânü mâ vaḳaʿa mine'l-ḫaṭaʾi ve'l-ḫalel fî baʿżi ṭuruḳi'l-eḥâdîs̱i'l-merviyye fi's-sünneti'n-nebeviyye). Fıkıh konularına göre tasnif edilen eser, iki ciltte 2840 hadisi ve Ebû Zür'a er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu hadisler hakkındaki görüş ve düşüncelerini kaydetmekte olup Muhibbüddin el-Hatîb (I-II, Bağdad 1971; I-II, Kahire 1343-1344/1924-1925; I-II, Beyrut 1405/1985) ve üzerinde bir doktora çalışması yapan (1414/1993, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyetü usûli'd-dîn) Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tüveycirî (Riyad 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. Yûsuf el-Mar'aşlî'nin Fehârisü ʿİleli'l-ḥadîs̱ (Beyrut 1406/1986), Ebû Muhammed Fâlih eş-Şiblî'nin el-Müstaḫrec min Kitâbi'l-ʿİlel li'bni Ebî Ḥâtim fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl (Kahire 1413) adlı çalışmaları da önemlidir. 4. Beyânü ḫaṭaʾi Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî fî Târîḫih. Müellif, et-Târîḫu'l-kebîr'in Ebû Zür'a er-Râzî ve babası tarafından tashih edilen nüshasını görmüş, bu nüshada müstensihlerden kaynaklanan hataların bulunduğu tesbit edilmiştir. Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i üç defa gözden geçirdiği bilinmekte, İbn Ebû Hâtim'in işaret ettiği bazı hatalar, mevcut et-Târîḫu'l-kebîr nüshalarında görülmemektedir. Hata olarak ileri sürülen bazı hususların ictihad farkından ileri geldiğine, bazılarının da Buhârî tarafından tashih edilmemiş hatalı nüshalardan kaynaklandığına göre (Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, s. 255-258) esere yöneltilen tenkitlerin büyük kısmı önemini yitirmektedir. Eseri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 624) tek yazma nüshasını esas alarak Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî yayımlamıştır (Haydarâbâd 1380). 5. el-Merâsîl. İbn Ebû Hâtim'in en önemli kitaplarından biri sayılan eserde 492 (bazı baskılarda 476) râvi ve 1000'e yakın mürsel rivayet ele alınmaktadır. Bu eserde mürsel terimi, tâbiînin sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayette bulunması anlamında kullanılmamış, ona, bir râvinin çağdaşı olmadığı bir kimseden rivayette bulunması şeklinde daha geniş bir anlam verilmiş ve el-Merâsîl'de

bu şartları taşıyan kimselerin mürselleri incelenmiştir. Eser Zeynelâbidîn el-Bihârî (Haydarâbâd 1321/1903 [taşbaskı]), 1341'de (1923) Haydarâbâd'da yapılan neşri esas alınarak Subhî es-Sâmerrâî (Bağdad 1387/1967), Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî (Beyrut-Dımaşk 1397/1977, 1402/1982) ve Ahmed İsâm el-Kâtib (Beyrut 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. 6. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm. Tam adı Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm müsneden ʿani'r-Resûl ve'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn olan eserde 19.540 güvenilir rivayet bir araya getirilmektedir. Müellif, Hz. Peygamber'in tefsire dair bir açıklamasının bulunduğu yerde sadece onu almış, diğer âyetlerde ise varsa sahâbeden birinin, yoksa bir tâbiîn müfessirinin tefsirine yer vermiştir. Birçok tefsire kaynaklık eden eser üzerinde Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da cüzler veya sûreler halinde doktora ve yüksek lisans çalışmaları yapılmış ve bu çalışmaların bir kısmı neşredilmiştir. Eseri tam olarak Es'ad Muhammed et-Tayyib on cilt halinde yayımlamıştır (Mekke 1417/1997). İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî bir makalesinde (bk. bibl.) eseri tanıtmıştır. 7. Âdâbü'ş-Şâfiʿî ve menâḳıbüh. İmam Şâfiî'nin hayatı ve faziletine dair kitapların ilki ve en güvenilir olanıdır. Eserde Şâfiî'nin istinbat ettiği bazı nâdir hükümlere de yer verilmiştir. Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî adıyla da anılan eser Zâhid Kevserî'nin tashihi ve Abdülganî Abdülhâlik'ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1372/1953, 1413/1993; Beyrut 1979, 1981 [ofset]). 8. Zühdü'ṡ-ṡemâniye mine't-tâbiʿîn. Alkame b. Mersed'in (ö. 120/738) yazdığı ve İbn Ebû Hâtim'in rivayet edip günümüze gelmesini sağladığı eser, zâhidliğiyle tanınan sekiz tâbiînin (Âmir b. Abdullah, Rebî' b. Huseym, Ebû Müslim el-Havlânî, Esved b. Yezîd, Mesrûk b. Ecda', Hasan-ı Basrî, Üveys el-Karanî, Herim b. Hayyân) hayatı hakkında bilgi vermekte olup Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki tek nüshası (Mecmua, nr. 11, vr. 160a-166a) esas alınarak Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî tarafından yayımlanmıştır (Medine 1404/1984, 1408). 9. Aṣlü's-sünne ve iʿtiḳādü'd-dîn. Babasına ve Ebû Zür'a er-Râzî'ye sorduğu soruları ve bunların cevaplarını ihtiva etmektedir. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan eserin (Mecmua, nr. 11, vr. 166a-169a) aynı kütüphanede kayıtlı (nr. 63) mecmua içindeki bir nüshasından da söz edilmektedir (Muhammed Azîz, XV [1402], s. 7) es-Sünne adıyla müellife nisbet edilen eser de (İbn Ebû Ya'lâ, II, 55) muhtemelen bu kitaptır. 10. Ḥadîṡ. İbn Ebû Hâtim'in rivayet ettiği hadislerden oluşan eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 41/8, vr. 103a-109b). 11. er-Red ʿale'l-Cehmiyye.

Zehebî bunun hacimli bir eser olduğunu, ondan iktibasta bulunduğunu belirtmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 264). 12. Feżâʾilü'l-İmâm (imâmünâ) Aḥmed (Menâḳıbü[Fażlü]'l-İmâm Aḥmed). Zehebî el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr'ında bu eserden de iktibaslarda bulunmuştur (s. 130).

İbn Ebû Hâtim'in kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: el-Fevâʾidü'l-kebîr (kübrâ), Feżâʾilü ehli'l-beyt, Feżâʾilü Ḳazvîn, Fevâʾidü'r-Râżiyyîn (Fevâʾidü ehli'r-Rey), Fevâʾidü'z-zâʾirîn, Kitâbü Mekke, el-Künâ, el-Müsned (çok hacimli olduğu belirtilmektedir), S̱evâbü'l-aʿmâl. Bunların dışında bazı kaynaklarda İbn Ebû Hâtim'e nisbet edilen kitaplar bulunduğu gibi İbn Ebû Hâtim'in talebelerinden Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim er-Râzî'nin hocasının biyografisine dair bir eser yazdığı belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 263; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm, s. 207-208). Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, İbn Ebî Ḥâtim er-Râzî ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ adıyla bir eser kaleme almıştır (Kahire 1415/1994).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 214; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mekke 1417/1997, neşredenin girişi, s. 7-13; a.mlf., el-Merâsîl (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1402/1982, neşredenin girişi, s. 8-16; a.e. (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib), Beyrut 1402/1983, neşredenin girişi, s. 5-9; Dârekutnî, el-ʿİlel (nşr. Mahfûzürrahman Zeynullah es-Selefî), Riyad 1405/1985, I, 123-131; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 55; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 829-832; a.mlf., el-ʿUlüv li'l-ʿaliyyi'l-ġaffâr, Kahire 1388/1968, s. 130; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 263-269; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 587-588; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 321-330, s. 206-209; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 287-288; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 324-328; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, III, 432-433; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 33-34; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 191; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 279-281; Îżâḥu'l-meknûn, II, 206, 209, 310, 325; Brockelmann, GAL Suppl., I, 278-279; Sezgin, GAS, I, 178-179; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱, Amman 1400/1980, s. 80-81; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 150-155; Hasan Îsâ Ali el-Hakîm,

Kitâbü’l-Muntaẓam li’bni’l-Cevzî, Beyrut 1985, s. 376-378; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 321; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 116-118; Rifʽat Fevzî Abdülmuttalib, İbn Ebî Ḥâtim er-Râzî ve es̱eruhû fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Kahire 1415/1994; İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî, “İbn Ebî Ḥâtim er-Râzî ve tefsîruhü’l-müsned”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXIV/3, İslâmâbâd 1968, s. 37-68; “Kitâbü’l-Merâsîl”, Mecelletü Külliyeti’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, IV, Riyad 1980, s. 725-728; Muhammed Azîz, el-Mecelletü’s-selefiyye, XV (1402), s. 7; “Tez Özetleri” (trc. F. Mehveş Kayani), İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, II/2, İstanbul 1415/1994, s. 149-150; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Ebî Ḥâtim”, DMBİ, II, 637-638.

Raşit Küçük

İBN EBÛ HAYSEME

(ابن أبي خيثمة)

Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî (ö. 279/892-93)

Hadis hâfızı, fıkıh, tarih ve ensâb âlimi.

185’te (801) Bağdat’ta dünyaya geldi. 205’te (820) doğduğu da söylenmektedir (İbn Hacer, I, 174). Horasan’ın Nesâ beldesinden geldiği bilinen ailesinin Türk asıllı olduğu tahmin edilmektedir (bk. EBÛ HAYSEME, Züheyr b. Harb). Bağdat’ta büyüdü ve ilk derslerini babasından aldı. Babası onu küçük yaştan itibaren Yezîd b. Hârûn gibi dönemin önde gelen âlimlerinin derslerine götürdü. Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel’den hadis, Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî’den nesep ilmi, Medâinî’den tarih, İbn Sellâm el-Cumahî’den edebiyat okudu. Ayrıca Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Mansûr b. Seleme el-Huzâî, Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî, Ebû Seleme et-Tebûzekî, Affân b. Müslim, Halef b. Hişâm, Ali b. Ca‘d ve diğerlerinden hadis dinledi. Bunlar arasında en çok Yahyâ b. Maîn’den hadis rivayet etti. Kendisinden de başta oğlu hadis hâfızı Ebû Abdullah Muhammed olmak üzere Kāsım b. Asbağ, İbn Ebû Dâvûd, Muhammed b. Ahmed el-Hakîmî, İsmâil b. Muhammed es-Saffâr, Muhammed b. Mahled ve Ebü’l-Kāsım el-Begavî gibi kişiler rivayette bulundular. Fıkıh, tarih, nesep, şiir ve edebiyat alanlarında önemli bir yere sahip olan İbn Ebû Hayseme’nin hadis rivayetindeki güvenilirliği konusunda muhaddisler ittifak etmiş, Dârekutnî ve Hatîb el-Bağdâdî onu sika olarak vasıflandırmış, tabakat kitaplarında râviler hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Bazı kaynaklarda İbn Ebû Hayseme’nin müstakil bir fıkhî mezhebi olduğu ve kendisine Kaderiyyecilik isnat edildiği belirtilmişse de (Yâkūt, III, 37; İbn Hacer, I, 174) bu konuda yeterli bilgi bulunmamaktadır. İbn Ebû Hayseme Cemâziyelevvel veya Şevval 279’da (Ağustos 892 veya Ocak 893) Bağdat’ta vefat etti.

Eserleri. 1. et-Târîḫu’l-kebîr. Zengin bir muhtevaya sahip olduğu, sonraki müelliflerin çokça faydalandığı bilinen eser büyük boy on iki cilt olup

(Kettânî, s. 262) Hatîb el-Bağdâdî, konusunda bu eserden daha faydalı bir kitap görmediğini söylemektedir. İbn Ebû Hayseme, oğlu Muhammed'den de yardım görerek yazdığı ve râvileri cerh ve ta'dîl ettiği bu eserini bütün halinde rivayet etmeye özen göstermiş, pek çok kimseye onu rivayet etme izni vermiştir. Ebü'l-Kāsım el-Begavî eseri müellifinden semâ yoluyla almış, Endülüslü muhaddis İbn Hubeyş tarafından tamamının veya büyük bir kısmının ezberlendiği ifade edilmiştir (EI2 [İng.], III, 803). Eserin çok eski bir nüshasından bazı parçalar Medine'de Mahmûdiye (Usûlü'l-hadîs, nr. 26) ve Fas'taki Karaviyyîn (nr. 244, 8 ve 9. kısımlara ait 10 varak; ayrıca bk. Şâkir Mustafa, I, 223) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 2. Târîḫu ruvâti'l-ḥadîs̱. Kâtib Çelebi bu eserin Buhârî'nin et-Târîḫ'ine benzediğini kaydetmektedir. 3. Kitâbü Aḫbâri'ş-şuʿarâʾ. Günümüze gelip gelmediği bilinmeyen eser Merzübânî'nin el-Müveşşaḥ'ının önemli kaynaklarından biridir. İbn Ebû Hayseme'nin Kitâbü'l-İʿrâb (Aʿrâb), Kitâbü'l-Bir, Kitâbü'l-Müntemîn, Veṣâya'l-ʿulemâʾʿinde'l-mevt adlarında başka eserleri bulunduğu da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 48, 123, 256, 286; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 55; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 162-164; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 139; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 35-37; İbnü'l-Ebbâr, Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1789, II, 574; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 596; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 492-494; Safedî, el-Vâfî, VI, 376-377; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 174; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 83; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 276, 295; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 51; Brockelmann, GAL Suppl., I, 272; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 227; Sezgin, GAS, I, 319-320; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, I, 223-224; Salih Tuğ, Züheyr b. Harb ve Kitâbü'l-İlm Adlı Eseri, İstanbul 1984, s. 14-16; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 262, 320, 353; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, İstanbul 1997, s. 103-104; Ch. Pellat, "Ibn Abī K̲h̲ayt̲h̲ama", EI² (İng.), III, 687; D. M. Dunlop, "Ibn Ḥubaysh", a.e., III, 803; Ebü'l-Feth Hakîmiyân, "İbn Ebî Ḫayşeme", DMBİ, II, 647.

Abdullah Aydınlı

İBN EBÛ HUZEYFE

(bk. MUHAMMED b. EBÛ HUZEYFE).

İBN EBÛ HÜREYRE

(ابن أبي هريرة)

Ebû Alî Hasen b. el-Hüseyn b. Ebî Hüreyre el-Bağdâdî (ö. 345/956)

Şâfiî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Çok sayıda hocadan ders aldığı rivayet edilmekle birlikte kaynaklarda bunlardan sadece Ebû İshak el-Mervezî ile İbn Süreyc'in

adı zikredilmektedir. İbn Ebû Hüreyre, Ebû İshak el-Mervezî ile birlikte yaptığı kısa bir Mısır seyahati dışında Bağdat'ta yaşadı ve burada Şâfiî fıkhı okuttu, kadılık yaptı. Talebeleri arasında Dârekutnî, el-Müstedrek sahibi Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Ali et-Taberî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır.

Yaşadığı devirde Şâfiî fakihlerinin önde gelenleri arasında yer alan İbn Ebû Hüreyre'nin bazı meselelerde İmam Şâfiî'ye ve diğer mezhep ulemâsına muhalif görüşleri bulunmasından (meselâ bk. Sübkî, III, 256-263) müctehid bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli görüşleri Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'i başta olmak üzere Şâfiî fıkıh kitaplarında yer almıştır. Hem halkın hem de idarecilerin büyük saygı duyduğu İbn Ebû Hüreyre 345 yılı Recebinde (Ekim 956) Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî. Şâfiî fıkhına dair el-Muḫtaṣar adlı eserin şerhi olup öğrencisi Ebû Ali et-Taberî bu esere bir ta'lik yazmıştır. Kaynaklar Müzenî'nin bu eserine İbn Ebû Hüreyre'nin biri muhtasar, diğeri mufassal olmak üzere iki ayrı şerh yazdığını kaydetmektedir. 2. el-Mesâʾil. Şâfiî fıkhıyla ilgilidir. Ayrıca İbnü'n-Nedîm müellife et-Taʿlîḳ fi'l-fıḳh ve'l-mesâʾil adlı bir eser daha nisbet etmekte ise de (el-Fihrist, s. 302) bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 302; Abbâdî, el-Fuḳahâ ʾü'ş-Şâfiʿ iyye, s. 77; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 298-299; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ ʾ, s. 112; Nevevî, Tehẕîb, II, 261; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 75; Zehebî, Aʿ lâmü'n-nübelâ ʾ, XV, 430; Yâfiî, Mir ʾâtü'l-cenân, II, 337; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 256-263; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿ iyye, II, 518; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 210; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿ iyye, I, 126-127; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 316; Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿ iyye, s. 72-73; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1636; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿ iyye, Beyrut 1409/1988, s. 148-149; Mîr Cevâd Ni'metî, "İbn Ebî Hüreyre", DMBİ, II, 499.

Saffet Köse

İBN EBÛ İSHAK

(ابن أبي إسحاق)

Abdullāh b. Ebî İshâk Zeyd b. Hâris ez-Ziyâdî el-Hadramî (ö. 117/735)

Basra dil mektebinin kurucularından.

29 (650) yılında doğdu. Mevâlîden bir ailenin çocuğudur. Babası Zeyd b. Hâris Ebû İshak künyesiyle anıldığı için oğluna İbn Ebû İshak künyesi verilmiştir. İbn Ebû İshak tahsilini Basra'da yaptı. Meymûn el-Akrân'dan nahiv, Yahyâ b. Ya'mer ve Nasr b. Âsım el-Leysî'den kıraat dersleri aldı. Naklettiği bir rivayet sebebiyle Ebû Harb b. Ebü'l-Esved'in de talebesi olduğu sanılmaktadır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XII, 299). Meşhur âlim İbn Sîrîn'in hadis okuttuğu mescidde İbn Ebû İshak'ın nahiv dersi verdiği, İbn Sîrîn nahivcilerden hoşlanmadığı için aralarında bazı tartışmalar meydana geldiği kaydedilmektedir. Yûnus b. Habîb, Îsâ b. Ömer es-Sekafî, yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ ve Ahfeş el-Ekber gibi tanınmış âlimlerin hocası olan İbn Ebû İshak Basra'da vefat etti. Kurrâdan Ya'kūb el-Hadramî onun yeğenidir.

İbn Ebû İshak, öğrencisi Îsâ b. Ömer es-Sekafî ile birlikte şiirlerindeki dil hataları yüzünden eski Arap şairlerini eleştirmişler (Sîrâfî, s. 45; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 32), meşhur şair Ferezdak bile onların eleştirilerine muhatap olmaktan kurtulamamıştır. Bunun üzerine Ferezdak, İbn Ebû İshak'ın mensup olduğu Hadramîler'in bir zamanlar Benî Abdüşems'in mevlâsı olmasını kastederek bir beytinde onu "kölelerin kölesi" (mevlâ mevâliyâ) diye hicvedince İbn Ebû İshak Ferezdak'ın bu beyitte de hata yaptığını, kıyasa ve gramer kuralına göre "mevlâ mevâlin" demesi gerektiğini söyleyip Ferezdak'ı susturmuştu.

Kıyası nahivde ilk uygulayanlardan olan İbn Ebû İshak'ın nahiv ilmi tarihinde önemli bir yeri vardır. Yûnus b. Habîb onun nahivde bir zirve olduğunu söyler (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 31-32). Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'ya göre ise Ebü'l-Esved ed-Düelî ve Meymûn el-Akrân'la birlikte

nahiv ilmini kuran üç kişiden biridir (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, s. 13; Sîrâfî, s. 43). Öğrencisi Yûnus b. Habîb'e nahvi sistemli, düzenli ve kullanılabilir kurallar halinde toplamasını tavsiye eden İbn Ebû İshak (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 32), nahvin diğer lisânî ilimlerden ayrılarak müstakil bir ilim haline gelmesinde de büyük pay sahibidir. Kaynaklarda hemzeyle ilgili olarak tutturduğu notların bir kitap haline getirildiği kaydedilmektedir (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, s. 12). Kendisinden meşhur kurrânın kıraatlerine muhalif kıraat rivayetleri de nakledilmiştir.

Süreyyâ Abdullah İdrîs, ʿAbdullāh b. Ebî İsḥâḳ el-Ḥaḍramî ḥayâtühû ve ârâʾühû adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1401/1981, Ümmülkurâ Üniversitesi [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 1821; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 12-13; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XII, 299; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 42-45; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1973, s. 31-33; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 18-20; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 104-108; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 42; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1976, s. 23-25; Muhammed Hayr el-Hulvânî, el-Mufasṣal fî târîḫi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut 1399/1979, I, 141-156; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 71; Ch. Pellat, "ʿAbd Allāh b. Abī Isḥāḳ", EI² (İng.), I, 42-43.

Hulûsi Kılıç

İBN EBÛ LEYLÂ, Abdurrahman

(عبد الرحمن ابن أبي ليلى)

Ebû Îsâ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ Yesâr b. Bilâl el-Ensârî (ö. 83/702)

Hadis, fıkıh ve kıraat âlimi, tâbiî.

17 (638) veya 18 (639) yılında Medine'de doğdu (Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 12). Hz. Ebû Bekir devrinde doğduğuna dair rivayet zayıftır. Resûl-i Ekrem'le birçok savaşa katıldığı bilinen babası Ebû Leylâ Evs kabilesine mensup olup adının Yesâr, Bilâl veya Dâvûd olduğu, Sıffîn'de öldüğü söylenmiş, rivayetleri hadis kitaplarında yer almıştır (Müsned, IV, 347-348; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 236). Tanınmış bir fakih ve kadı olan oğlu Muhammed de İbn Ebû Leylâ diye anıldığı için sonraki kaynaklarda kendisi İbn Ebû Leylâ el-Ekber şeklinde kaydedilmiştir.

İbn Ebû Leylâ, daha sonra babasıyla birlikte Medine'den göç ederek Kûfe'ye yerleşti. Ensardan 120 sahâbî ile görüşüp (Fesevî, II, 817) onların çoğundan hadis öğrendi. Hocaları arasında Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Sehl b. Huneyf, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Ebû Saîd el-Hudrî, Sa'd b. Ebû Vakkās, Bilâl-i Habeşî, Ebû Zer el-Gıfârî, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve Ebü'd-Derdâ gibi sahâbîler vardır. Kendisinden oğlu Îsâ ile torunu Abdullah b. Îsâ, Alkame b. Mersed, Atâ b. Sâib, Mücâhid b. Cebr, A'meş, Şa'bî, Muhammed b. Sîrîn, Sâbit el-Bünânî gibi âlimler hadis rivayet ettiler. İbn Ebû Leylâ'nın Hz. Ömer, Hz. Osman, Muâz b. Cebel

ve Mikdâd b. Amr'dan hadis dinleyip dinlemediği tartışmalıdır. Yahyâ b. Maîn ve İclî gibi bazı münekkitler onu sika olarak değerlendirmekle beraber bazıları, sözü edilen bu dört sahâbîden hadis dinleyip dinlemediği hususundaki tartışmalar sebebiyle kendisini "lâ be'se bih" tabiriyle ta'dîl veya "leyyinü'l-hadîs" tabiriyle cerhetmişlerdir. İbn Ebû Leylâ ile oğlu Muhammed'i birbirine karıştırarak Muhammed'in rivayetleri hakkındaki bazı tenkitleri ona nisbet edenler de olmuştur (Abdüssettâr eş-Şeyh, III, 510-514). Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan İbn Ebû Leylâ'nın hadisleri

müzakere etmeye büyük önem verdiği bilinmektedir.

Kıraat ilmi açısından da önemli bir konuma sahip olan İbn Ebû Leylâ bu ilmi arz yoluyla Hz. Ali'den almış, sika bir râvi olan oğlu Îsâ aynı usulle kendisinden aldığı kıraati kardeşi Muhammed'e öğretmiş, Muhammed de yine arz yoluyla yedi kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb'e kıraat icâzeti vermiştir (DİA, XV, 511).

Biri Hz. Ali ile birlikte olmak üzere iki defa Medâin'e giden İbn Ebû Leylâ Cemel, Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında Ali'nin yanında yer almış, Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'nin bayrağını taşımıştır. Bununla birlikte Hz. Osman taraftarlarıyla da iyi münasebetler kurmuş (Hatîb, X, 201), Muâviye'ye elçi olarak gönderilmiştir. Haccâc b. Yûsuf zamanında kısa bir süre Kûfe kadılığı yapan İbn Ebû Leylâ, Hz. Ali ile taraftarlarına kötü söz söylemesi için Haccâc'ın yaptığı baskıya ve işkencelere rağmen istenileni yapmamıştır.

82 (701) yılında Abdurrahman İbnü'l-Eş'as Haccâc'a savaş açtığında birçok kurrâ ve âlim gibi İbn Ebû Leylâ da İbnü'l-Eş'as'ın yanında yer aldı ve Deyrülcemâcim'de yapılan savaş öncesinde askerleri teşvik için çeşitli konuşmalar yaptı (Halîfe b. Hayyât, s. 287; Taberî, VI, 357). Tarihçilerin çoğuna göre İbn Ebû Leylâ bu savaşta veya daha sonra yine İbnü'l-Eş'âs ile Haccâc arasında meydana gelen bir başka savaşta öldürüldü. 80-81 (699-700) yıllarında Basra'da veya Düceyl'de yahut Fırat nehrinde atından düşerek öldüğü de zikredilmiştir.

Tâbiîn neslinin ileri gelenlerinden zâhid bir kişi olan İbn Ebû Leylâ'nın evinde birçok mushaf nüshası bulunurdu. Sahâbîlerin bile kendisinden hadis dinlediği önemli bir şahsiyet (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 261), fıkıh alanında da ihtisas sahibi bir âlimdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 347-348; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 12; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 236; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 109-113; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 356-357; III, 97, 144, 276, 301, 493; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 283, 287; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 369; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 298; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 617-618, 817; III, 94, 134, 333; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 292, 541, 549; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, II, 406-408; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VI, 357; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 301; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, V, 100-101; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 350-358; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 199-202; Nevevî, Tehẕîb, I, 303-304; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 309; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 58; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 81-100, s. 127-129; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 262-267; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîṡ, I, 116-117; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VI, 260-262; a.mlf., el-İṣâbe, II, 420; IV, 169-170; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, I, 206; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 376-377, 609; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 26; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddiṡîn, Dımaşk 1417/1997, III, 494-517; J. Schacht, “Ibn Abī Laylā”, EI^2 (İng.), III, 687; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Ebî Leylâ”, DMBİ, II, 696, 697; Abdülvehhâb İbrâhim, “İbn Ebî Leylâ”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 126-127; Tayyar Altıkulaç, “Hamza b. Habîb”, DİA, XV, 511.

Abdullah Aydınlı

İBN EBÛ LEYLÂ, Muhammed b. Abdurrahman

(ابن أبي ليلى، محمد بن عبد الرحمن)

Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Abdirrahmân b. Ebî Leylâ el-Ensârî el-Kûfî (ö. 148/765)

Kûfe kadısı, mutlak müctehid, muhaddis.

74 (693) yılında doğdu. Sahâbeden olan dedesi Ebû Leylâ Yesâr (Dâvûd) b. Bilâl'e nisbetle İbn Ebû Leylâ diye tanınmıştır. Tâbiînin büyüklerinden olan babası Abdurrahman'ı küçük yaşta kaybetmesi sebebiyle ondan istifade edemedi. Şa'bî, Atıyye el-Avfî, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Mürre, Nâfi', Dâvûd b. Ali, ağabeyi Îsâ ve A'meş gibi ilim adamlarından fıkıh, hadis ve kıraat tahsil etti.

Velîd b. Yezîd'in hilâfeti döneminde Irakeyn ve Horasan bölgeleri valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından Kûfe kadılığına tayin edildi ve Abbâsîler devrinde de bu görevini sürdürdü. Kaynaklarda, vefat tarihi olan 148 Ramazanına (Kasım 765) kadar otuz üç yıl müddetle kadılık yaptığı belirtilmektedir. Buna göre 115'te (733) başlamış olması gereken bu görevin başlangıç tarihi olarak İbnü'l-Esîr 122 (740) yılını vermektedir (el-Kâmil, V, 249). Öğretimle de meşgul olan İbn Ebû Leylâ aralarında oğlu İmrân, İbn Cüreyc, Şu'be b. Haccâc, Zâide b. Kudâme, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf, İbn Ebû Zâide, Îsâ b. Yûnus es-Sebîî, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ali b. Müshir, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'in de bulunduğu birçok âlime hocalık yapmıştır.

Fıkıh sahasındaki dirayeti başta olmak üzere İbn Ebû Leylâ'nın çeşitli meziyetleri Atâ b. Ebû Rebâh, İbnü'l-Mu'temir, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf ve Zâide b. Kudâme gibi birçok âlim tarafından dile getirilmiştir. İbn Ebû Leylâ davalara Kûfe Mescidi'nde bakar ve hadleri de orada tatbik ettirirdi. Ebû Yûsuf'un ve onun ardından Hanefî kaynaklarının bildirdiğine

göre Ebû Hanîfe, İbn Ebû Leylâ'nın Kûfe kadısı olarak verdiği hükümleri öğrencileriyle birlikte ders halkasında tartışır, gerektiğinde tenkit ederdi. Bir defasında Ebû Hanîfe'nin, İbn Ebû Leylâ'nın zina iftirasıyla ilgili bir ceza uygulamasında yedi yanlışını bulduğundan söz edilirse de bu tür ifadeleri müctehid imamlar etrafında oluşan menâkıb kültürüyle veya fakihler arasındaki ictihad farklılığıyla açıklamak daha doğru olur. Ebû Hanîfe'nin bu eleştirilerinden rahatsız olan İbn Ebû Leylâ'nın halifeye şikâyette bulunduğu ve bunun üzerine halifenin Ebû Hanîfe'nin fetva vermesini bir süre yasakladığı rivayet edilir. İbn Ebû Leylâ'nın Ebû Hanîfe ile çeşitli topluluklar önünde münazaraları da olmuştur (Serahsî, XXX, 133). İbn Ebû Leylâ'dan dokuz yıl ders aldıktan sonra onunla sık sık ihtilâfa düştüğü için derslerini terkederek Ebû Hanîfe'nin meclisine katılan Ebû Yûsuf, bu iki hocası arasındaki görüş ayrılıklarına dair İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı bir eser kaleme almıştır (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Kahire 1357).

İbn Ebû Leylâ ile Sevvâr b. Abdullah el-Anberî'nin, bir dava ile ilgili olarak kadıların birbirlerine gönderdikleri mektupların doğruluğu konusunda mühür ve imza ile yetinmeyerek şahit ve belge isteyen ilk kadılar olduğu kaydedilmektedir (Buhârî, "Aḥkâm", 15). İbn Ebû Leylâ yabancılarla ilgili davalarda tercüman kullanmış, şahitlerin tezkiyesi üzerinde özenle durmuş,

Râfizîler'in ve kibirlilerin şahitliğini kabul etmemiştir. İctihadlarında edille-i erbaanın yanı sıra ileri dönemde istihsan, istishâb, sahâbe kavli, örf, maslaha gibi terimlerle ifade edilip belli bir içerik kazanacak olan fıkhî istidlâl metot ve delillerine de sıkça başvuran (Serahsî, XXX, 146, 164) İbn Ebû Leylâ, bu özelliğiyle döneminde ehl-i re'yin önde gelen simalarından biri sayılmıştır. Ancak İbn Ebû Leylâ'nın kadılık görevi sebebiyle daha çok dava konusu olmuş günlük olaylarla ilgilenmesi Ebû Hanîfe gibi mevcut ve muhtemel fıkhî problemleri tartışıp bunlar etrafında bir hukuk doktrini oluşturmasına imkân vermemiştir. Bununla birlikte II. (VIII.) yüzyılda belirginleşen ve ileri dönemde Hanefî mezhebinin oluşumuna zemin hazırlayan Irak fıkhı içinde İbn Ebû Leylâ'nın ictihadları da yer alır.

Hukukçu yönünün aksine hadisçiliği genellikle eleştirilen İbn Ebû Leylâ'nın rivayet ettiği hadislere itibar edilip edilmemesi konusunda hadis tenkitçilerinin farklı görüşleri vardır. Ancak cerhe konu olan yönü

genellikle adâlet vasfı değil hıfz ve zabtıdır. Yahyâ b. Maîn, Nesâî, İbn Hibbân, Dârekutnî, İbn Cerîr et-Taberî, Ali b. Medînî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Şu‘be b. Haccâc, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, İbn Huzeyme ve Ali b. Hucr es-Sa‘dî gibi hadisçiler onun hıfz yönünden zayıf, Ebü’l-Hasan el-İclî ve İbnü’l-Cezerî gibileri ise sadûk olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hâtim de sıdk vasfı taşıdığını, fakat kadılıkla meşguliyeti sebebiyle hıfzının zayıfladığını belirtmektedir. Onun dünyanın en fakihi olduğunu ileri süren Zâide b. Kudâme’nin bile kendisinden hadis rivayetini terkettiği, Ahmed b. Hanbel’in de hıfzının bozuk, hadislerinin muztarib olduğunu söyleyerek hadislerinden çok fıkhî görüşlerine itibar ettiği nakledilmektedir. Bazı Şiî kaynaklarında aleyhine değerlendirmeler bulunmasına rağmen (Hânsârî, VII, 252) bir kısım Şiî âlimleri de onu överek doğru sözlü ve güvenilir olduğunu belirtmişlerdir (Abbas el-Kummî, s. 203; DMBİ, II, 696).

Kaynaklarda İbn Ebû Leylâ’ya el-Ferâʾiż (İbnü’n-Nedîm, s. 285; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1245) ve el-Firdevs (Hânsârî, VII, 253) adlı iki eser nisbet edilmektedir. Abdullah b. Rahîl b. İvaz el-Anzî, Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye’de İbn Ebû Leylâ’nın fıkhî görüşleri konusunda bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Aḥkâm”, 15; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, I, 162; Tirmizî, “Ṭıb”, 24; Ebû Yûsuf, İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi; a.mlf., el-Ḫarâc, s. 21-22, 53, 55, 58, 78, 89, 95, 96, 104, 122, 172, 173, 175, 188, 216; Şâfiî, el-Üm, VII, 87-150; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 358; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 160, 161; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 407-409; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 494, 550; Nesâî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, s. 214; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 129-149; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, Necef 1355/1936, s. 7; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, IV, 98-100; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, II, 243-246; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2191-2195; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 285-286; Debûsî, Teʾsîsü’n-naẓar (nşr. Mustafa Ahmed el-Kebbânî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 103-107; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 84; Serahsî, el-Mebsûṭ,

XXX, 128-167; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1982, s. 38, 289-290; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 249, 589; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 179-181; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 310-316; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 171; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 613-616; Kerderî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 79-80, 183-184; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, II, 165; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 301-303; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1245; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VII, 252-256; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1369/1947, s. 44-45; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 290-294; a.mlf., İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1986, s. 48, 50, 54; a.mlf., "Ibn Abī Laylā", EI² (İng.), III, 687-688; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 150; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, I, 202-204; Ebü'l-Kāsım el-Hûyî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, XVI, 215-218; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ebî Leylâ", DMBİ, II, 696-697.

Saffet Köse

İBN EBÛ MERYEM

(bk. NÛH b. EBÛ MERYEM).

İBN EBÛ MERYEM, Nasr b. Ali

(ابن أبي مريم، نصر بن عليّ)

Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî (ö. 565/1170'ten sonra)

Nahiv ve kıraat âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Sadrülislâm lakabıyla da anılmıştır. Diğer kaynakların aksine İnbâhü'r-ruvât'ta (III, 344) İbn Meryem, Buġyetü'l-vuʿât'ta (II, 314) Ebû Meryem olarak zikredilmesi istinsah veya baskı hatasından kaynaklanmış olmalıdır.

İbn Ebû Meryem'in hocaları arasında kaynaklarda sadece Tâcülkurrâ el-Kirmânî'nin adı zikredilmiş ve bu zattan kıraat tahsil ettiği belirtilmiştir. Yine kaynaklarda sadece Mükrem (Mükerrem) b. Alâ b. Nasr'ın ondan kıraat rivayet ettiği bildirilirse de el-Mûḍaḥ adlı eserinin incelenmesinden Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ebû Ali, Ebü'l-Hasan Ali b. Hibetullah b. Muhammed, Ebü'l-Alâ Hamza b. Muhammed b. Abdülazîz b. Muhammed gibi kişilerin de ona talebe olduğu anlaşılmaktadır (el-Mûḍaḥ, neşredenin girişi, I, 36).

Şîraz hatibi olarak tanınan İbn Ebû Meryem için İbnü'l-Kıftî, "Her cuma hutbe okur ve hiçbir hutbeyi tekrarlamazdı" diyerek onun hitabetteki başarısına ve geniş kültürüne işaret etmiş, nahiv ilminde eşi bulunmadığını kaydetmiştir. Yâkūt da İbn Ebû Meryem'i Şîraz'ın hatibi, âlimi ve edibi diye tanıtmış, şer'î meselelerin ve edebî müşkillerin hallinde başvurulan merci olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Cezerî ise el-Mûḍaḥ adlı eserini incelediğini, bu eserin kıraat alanında onun liyakatini gösterdiğini belirtmiştir.

İbn Ebû Meryem'in vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Yâkūt 565 (1170) yılından sonra öldüğünü söylemiş, 587 (1191) yılında hayatta olduğu, hatta 600'den (1204) sonra vefat ettiği de ileri sürülmüştür

(Cüneyd-i Şîrâzî, s. 407).

Eserleri. İbn Ebû Meryem’in günümüze ulaştığı bilinen eseri el-Mûḍaḥ fî vücûhi’l-ḳırâˀât ve ˁilelihâ adını taşımaktadır. el-Mûḍaḥ fi’l-ḳırâˀâti’s̱-s̱emân adıyla da bilinen eserde kırâat-i seb‘aya ilâve olarak Ya‘kūb el-Hadramî’nin kıraatine de yer verilmiştir. Eser Ömer Hamdân el-Kübeysî’nin tahkikiyle üç cilt halinde neşredilmiştir (Cidde 1414/1993). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Keşf ve’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurˀân (Tefsîru İbn Ebî Meryem adıyla da zikredilen eserin sekiz cilt olduğu belirtilmektedir); el-İfṣâḥ fî şerḥi’l-Îżâḥ (Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Îżâḥ fi’n-naḥv adlı eserinin şerhidir); el-Münteḳā fî ˁileli’l-ḳırâˀât (eserde şâz kıraatler ve illetleri ele alınmıştır); ˁUyûnü’t-taṣrîf.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Meryem, el-Mûḍaḥ fî vücûhi’l-ḳırâˀât ve ˁilelihâ (nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî), Cidde 1414/1993, neşredenin girişi, I, 33-88; Yâkūt, Muˁcemü’l-üdebâˀ, XIX, 224-225; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 344-345; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 377; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü’l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - Abbas İkbâl Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 406-407; Süyûtî, Buġyetü’l-vuˁât, II, 314; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 344-345; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 212, 437; II, 1904-1905; Hediyyetü’l-ˁârifîn, II, 491; Brockelmann, GAL Suppl., I, 724; Kehhâle, Muˁcemü’l-müˀellifîn, XIII, 90; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/2, s. 363-364.

Tayyar Altıkulaç

İBN EBÛ MÜLEYKE

(ابن أبي مليكة)

Ebû Bekr Abdullāh b. Ubeydillâh b. Ebî Müleyke Züheyr et-Teymî el-Mekkî (ö. 117/735)

Muhaddis, tâbiî.

Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde veya daha önce Mekke'de doğdu (Zehebî, V, 89). Ebû Muhammed künyesiyle de anılır. Sahâbî olan dedesi Ebû Müleyke Züheyr b. Abdullah b. Cüd'ân'a nisbetle İbn Ebû Müleyke diye şöhret bulmuştur. Dedesinin babası Abdullah, Hz. Ebû Bekir'in babasının amcazadesi olup Câhiliye devrinde mazlumları koruyan, zenginliği ve cömertliğiyle tanınan bir Kureyşli idi (DİA, I, 93-94). İbn Ebû Müleyke kendi ifadesine göre otuz, İbn Hibbân'a göre ise seksen (Meşâhîr, s. 83) sahâbî ile görüştü ve onlardan çok sayıda hadis rivayet etti. Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Esmâ bint Ebû Bekir, Abâdile, Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib, Misver b. Mahreme onun hadis rivayet ettiği sahâbîlerden bazılarıdır. İbn Ebû Hâtim, onun Hz. Ömer ile Hz. Osman'dan rivayet ettiği hadislerin mürsel olduğunu kaydetmektedir (el-Merâsîl, s. 99). Kendisinden hadis rivayet edenler arasında oğlu Yahyâ, kız kardeşinin oğlu Abdurrahman b. Ebû Bekir, Amr b. Dînâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Humeyd et-Tavîl, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hammâd b. Seleme, İbn Cüreyc ve Leys b. Sa'd zikredilebilir. Sika bir muhaddis olarak nitelendirilen İbn Ebû Müleyke'nin rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kitaplarında yer almaktadır.

Hadis, fıkıh ve kıraat ilimlerindeki şöhreti yanında dirayetli bir idareci ve güçlü bir hatip olarak da bilinen İbn Ebû Müleyke, Abdullah b. Zübeyr'in hilâfeti döneminde Harem-i şerif'te müezzinlik ve imamlık, Tâif ve Mekke'de kadılık yapmış, Mekke'de vefat etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 472-473; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 137; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, I, 261-262; Dûlâbî, el-Künâ ve’l-esmâʾ, Beyrut 1403/1983, II, 98; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 99-100; a.mlf., el-Merâsîl, Beyrut 1403/1983, s. 99; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 82-83; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, I, 375-376; Hatîb el-Bağdâdî, es-Sâbıḳ ve’l-lâḥiḳ (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 281; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XV, 256-259; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 88-90; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 430; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 306-307; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), II, 575; Mustafa Fayda, “Abdullah b. Cüd‘ân”, DİA, I, 93-94.

Ali Yardım

İBN EBÛ MÜSLİM

(bk. YEZÎD b. EBÛ MÜSLİM).

İBN EBÛ ÖMER

(ابن أبي عمر)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Ömer el-Adenî ed-Derâverdî (ö. 243/858)

Hadis hâfızı.

Aslen Yemenli olup dedesine nisbetle İbn Ebû Ömer diye tanınmıştır. Ebû Ömer künyesinin babasına ait olduğu da söylenmektedir. Başta babası olmak üzere Süfyân b. Uyeyne, Abdülazîz b. Muhammed ed-Derâverdî, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Fudayl b. İyâz, Vekî‘ b. Cerrâh, Yezîd b. Hârûn gibi hocalardan hadis dinlemiştir. Müslim, Tirmizî, İbn Mâce, Bakī‘ b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī ve oğlu Abdullah ondan hadis öğrenen pek çok kimse arasında yer alır.

Bir müddet Aden’de kadılık yapan İbn Ebû Ömer daha sonra Mekke’ye yerleşmiş ve Harem-i şerif şeyhliğine getirilmiştir. Ahmed b. Hanbel onu Mekke’de hadisi yazılabilecek önemli bir âlim diye nitelendirirken Ebû Hâtim, dindar kişiliğine rağmen hocası Süfyân b. Uyeyne’ye isnat ederek uydurma bir hadis nakledecek kadar dalgın biri olarak değerlendirmiş, ardından da sadûk bir râvi olduğunu kaydetmiştir (İbn Ebû Hâtim, VIII, 124-125). Müslim gibi bazı münekkitler ise onu hadisi delil olabilecek, doğru sözlü bir râvi diye nitelemiş, Yahyâ b. Maîn de sika değerlendirmesinde bulunmuştur (et-Târîḫ, II, 542). Bir asra yakın yaşadığı ve birçok defa haccettiği söylenen İbn Ebû Ömer 19 Zilhicce 243’te (8 Nisan 858) Mekke’de vefat etmiştir.

Rivayetleri Müslim ve Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile Nesâî ve İbn Mâce’nin es-Sünen’lerinde yer alan İbn Ebû Ömer’in Kitâbü’l-Îmân adlı eseri (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 104, vr. 223a-250b) Hamed b. Hamdî el-Câbirî el-Harbî’nin tahkikiyle ve el-Îmân adıyla yayımlanmıştır (Küveyt 1407/1986). Kaynaklarda, talebelerinden Ebû Muhammed İshak b. Ahmed el-Huzâî tarafından rivayet edilen el-Müsned adlı bir eserinden söz

edilmekteyse de bu eserin günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmamaktadır. el-Müsned, Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî'nin zamanımıza intikal etmeyen ve İtḥâfü'l-ḫıyere adıyla da anılan Eṭrâfü'l-mesânîdi'l-ʿaşere'sinin ihtiva ettiği on müsnedden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 542; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 265; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 379; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 124-125; İbn Hibbân, eṡ-S̱iḳāt, IX, 98; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 217; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 408-409; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 328; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVI, 639-642; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 96-98; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 241-250, s. 482-483; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 501; Fâsî, el-ʿİkdü'ṡ-ṡemîn, II, 387-388; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 518-520; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1678; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 43, 96; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 3; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 107; Sezgin, GAS, I, 110-111.

Emin Âşıkkutlu

İBN EBÛ REBÎA

(bk. ÖMER b. EBÛ REBÎA).

İBN EBÛ RENDEKA

(bk. TURTÛŞÎ, İbn Ebû Rendeka).

İBN EBÛ SÂBİT

(bk. SÂBİT b. EBÛ SÂBİT).

İBN EBÛ SELEME

(ابن أبي سلمة)

Ebû Hafs Ömer b. Ebî Seleme Abdillâh b. Abdilesed el-Mahzûmî (ö. 83/702)

Hz. Peygamber'in üvey oğlu.

Muhtemelen hicretten iki yıl önce (620) dünyaya geldi; hicretin 2. yılında (623-24) Habeşistan'da doğduğuna dair bilgilerin doğru olmadığı anlaşılmaktadır (Zehebî, I, 151; III, 407). Birinci Akabe Biatı'ndan bir yıl önce Medine'ye hicret ettiği bilinen (DİA, X, 229) babası Ebû Seleme, Hz. Peygamber'in süt kardeşi ve halası Berre bint Abdülmuttalib'in oğludur. Anne ve babası ilk müslümanlardan ve Habeşistan hicretine katılanlardandır. Kaynaklardaki bilgiler ihtilâflı olmakla birlikte Kureyşliler'in müslüman olduğu haberi Habeşistan'a ulaşınca ikisi de Mekke'ye dönmüş, fakat haberin yalan olduğunun anlaşılması üzerine bir süre sonra Resûl-i Ekrem'in izniyle Medine'ye gitmek için yola çıkmışlardı. Ancak müşrikler, Ümmü Seleme ile oğlu Seleme'nin hicretine engel olunca babası yola yalnız çıkmak zorunda kalmış, anne ve oğulun hicreti ise yaklaşık bir yıl sonra gerçekleşmiştir. İbn Ebû Seleme hicretin 3. yılında babasının vefatı üzerine üç kardeşi ile birlikte yetim kaldı. Medine'de başka yakınları olmadığı

için annesi Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'le nikâhlanması sırasında kendisinin velî sıfatıyla onu görevlendirdiğine dair bir rivayet yanında (İbn Sa'd, VIII, 90; Zehebî, III, 407) bu görevi ağabeyi Seleme'nin üstlendiği de ileri sürülmüştür (Zehebî, III, 408; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 66). İbn Ebû Seleme bundan sonra Resûl-i Ekrem'in himayesinde büyüdü. Hendek Gazvesi esnasında Hz. Peygamber'in hanımlarıyla birlikte Hassan b. Sâbit'in konağında kaldığı belirtilmektedir. Resûlullah vefat ettiğinde dokuz yaşında bulunduğundan küçük yaşta sahâbî olma vasfını kazananlardan biri oldu.

Hz. Ali, Cemel Vak‘ası’ndan önce Ümmü Seleme’nin bu seferde kendisine refakat etmesini istemiş, Ümmü Seleme de kendi yerine savaşa İbn Ebû Seleme’nin katılmasını sağlamıştı. İbn Ebû Seleme dirayetli ve yetenekli bir kimse olduğundan Hz. Ali tarafından Bahreyn ve Fars valilikleri gibi önemli görevlere tayin edildi. Hz. Ali’nin vefatından (40/661) sonra görevinden ayrılıp Medine’ye döndü, hayatının geri kalan kısmını Medine’de geçirdi ve burada vefat etti.

İbn Ebû Seleme Hz. Peygamber’den ve annesinden hadis rivayet etmişse de rivayetlerinin on beşe ulaşmadığı ifade edilmektedir. Onun çocuk eğitimi konusunda rivayet ettiği hadisler bizzat yaşadığı olayları yansıtması bakımından önemlidir. Kendisinden başta oğulları Muhammed ve Abdullah olmak üzere Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf, Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Ebû Rebâh, Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Vehb b. Keysân, Sâbit el-Bünânî gibi muhaddisler hadis öğrenmiş; namaz, yiyip içme, oruç, aile hayatı gibi konulara dair rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 26-27; İbn İshak, es-Sîre, s. 242; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 345, 349, 469; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 87, 90; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 63; İbn Hibbân, Târîḫu’ṣ-ṣaḥâbe (Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1408/1988, s. 173; a.mlf., es̱-S̱iḳāt, III, 263; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 32; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, II, 474-475; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 194; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), IV, 183; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXI, 372-375; Zehebî, Aᶜlâmü’n-nübelâ˒, I, 151; II, 202-204; III, 406-408; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 66, 519; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 455-456; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, Ezvâcü’n-Nebî (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Dımaşk 1413/1992, s. 158-159; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 145-146, 151; Wensinck, el-Muᶜcem, VIII, 205; Emîne Ömer el-Harrât, Ümmü Seleme, Dımaşk 1415/1995, s. 21-22; Selâhattin Polat, “Ebû Seleme el-Mahzûmî”, DİA, X, 229.

Salih Karacabey

İBN EBÛ SERH

(bk. ABDULLAH b. SA‘D b. EBÛ SERH).

İBN EBÛ ŞENEB

(ابن أبي شنب)

Muhammed b. el-Arabî b. Muhammed b. Ebî Şeneb (1869-1929)

Türk asıllı Cezayirli eğitimci ve Arap edebiyatçısı.

Cezayir şehrinin yaklaşık 90 km. güneyinde bulunan Midye (Médéa) şehri yakınındaki Takbu (Aynüzzeheb) beldesinde doğdu. Anne ve baba tarafından Bursalı bir Türk ailesinin çocuğudur. Mısır'daki Türk ordusunda görevli olan büyük dedelerinden biri XVIII. yüzyıl başlarında Cezayir'de yerleşmişti. Türk ordusuna uzun süre hizmetten sonra ayrılan dedesi Muhammed ise Abdülkādir el-Cezâirî'nin Midye'yi kuşatması sırasında (Mayıs-Haziran 1840) vefat etmiştir. Babası geçimini ziraatla sağlayan küçük bir çiftçi idi.

İbn Ebû Şeneb ilkokulu bitirdikten sonra bugün kendi adını taşıyan liseye (Lycée Ben Cheneb) devam etti. Buradan mezun olduktan sonra (1886) Midye'den ayrılarak Cezayir şehri yakınında Ebûzerîa'daki öğretmen okuluna girdi. Ekim 1888'de ilkokullarda Arapça ve Fransızca okutmakla görevlendirildi. On yıl süren bu görev sırasında bir yandan da belâgat, klasik mantık, kelâm, hadis ve ensâb konularında özel dersler aldı; ayrıca İbrânîce, İtalyanca, İspanyolca, Almanca, Farsça, Türkçe ve Latince öğrenmeye çalıştı. Bu arada Medresetü'l-edebü'l-ulyâ'dan icâzet aldı. 1898 yılı Mayıs ayında Kosantîne'de Kettâniyye Medresesi Arap dili hocalığına tayin edildi. Burada üç yıl çalıştıktan sonra Cezayir Medresesi'nde görevlendirildi. 1903'te Ecole des Letters'de aruz, adlî belgelerin tercümesi ve halk Arapçası ile fasih Arapça'nın karşılaştırılması konularında dersler veren İbn Ebû Şeneb ayrıca 1904 yılında Câmiu's-sefîr'de Buhârî okutmaya başladı. 1908'de Cezayir Üniversitesi kurulduğunda Edebiyat Fakültesi öğretim görevliliğine tayin edildi.

1920 yılında Şam'da bulunan el-Mecmau'l-ilmiyyi'l-Arabî üyeliğine seçilen İbn Ebû Şeneb, 1922'de Abbâsîler'in saray şairi Ebû Dülâme'nin

hayatı ve şiirleriyle Cezayir Arapçası'ndaki Türkçe ve Farsça kelimeler konusunda sunduğu iki araştırma ile Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde doktor unvanını aldı. 1924 yılında René Basset'den boşalan Arap dili ve edebiyatı profesörlüğüne tayin edildi. Aynı yıl Paris'teki Académie Sciences Coloniales'e üye seçildi. 1928 yılında Oxford'da yapılan XVII. Şarkiyatçılar Kongresi'nde Cezayir'i temsil etti. 8 Şubat 1929'da vefat etti.

Eserleri. İbn Ebû Şeneb'in başta dil, edebiyat, eğitim, tarih ve biyografi olmak üzere geniş bir alanı kapsayan telif, şerh ve tercüme türü çalışmalarının sayısı elli yediyi bulmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb. Cezayir ve Mağrib'de halkın kullandığı atasözlerini konu alan üç ciltlik bir çalışmadır (Paris 1904, 1905-1907). 2. Tuḥfetü'l-edeb fî mîzâni eşʿâri'l-ʿArab (Cezayir 1906, 1928; Paris 1954). Aruz bahirlerini örnekleriyle ele alıp işlemektedir. 3. el-Müs̱elles̱ât (Cezayir 1907). Kutrub lakabıyla tanınan Muhammed b. Müstenîr'in değişen üç harekesine göre farklı anlamlara gelen kelimeleri topladığı el-Müs̱elles̱ adlı urcûzesinin şerhidir. 4. Etude sur les personnages mentionnés dans l'idjāza du Cheikh ʻAbd al-Qādir al-Fāsī (Paris 1907). 5. Fehresetü kütübi'l-Câmiʿi'l-Aʿẓam bi'l-Cezâʾir: Catalogue des manuscrits arabes de la Grande Mosquée (Cezayir 1909). 6. Abū Dulāma, Poète bouffon de la cour des premiers califes abbasides (Cezayir 1922). Meşhur Arap şairi Ebû Dülâme'nin hayatı ve şiirini konu alan bir çalışmadır. 7. Mots turks et persans conservés dans le parlé d'Alger (Cezayir 1922). 8. Risâle fi'l-manṭıḳ. Klasik mantıkla ilgili olup henüz neşredilmemiştir.

İbn Ebû Şeneb'in neşrini gerçekleştirdiği eserlerden bir kısmı da şunlardır: İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-evliyâʾ ve'l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân (Cezayir 1908); Ebû Saîd es-Sûsî, Naẓmü'l-Mümtiʿ fî Şerḥi'l-Muḳniʿ (Cezayir 1908); Hüseyin b. Muhammed el-Versîlânî, Riḥle (Cezayir 1908); Fîrûzâbâdî, Taḥbîrü'l-müveşşîn (Cezayir 1909); Gubrînî (Ebü'l-Abbas), ʿUnvânü'd-dirâye fî ʿulemâʾi Bicâye (Cezayir 1910); Ca'berî, Tedmîs̱ü't-teẕkîr fi't-teʾnîs̱ ve't-teẕkîr (Strazburg 1910); Ebü'l-Arab ve Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳâtü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (Fransızca tercümesiyle birlikte, I-II, Paris 1915-1920);

İbnü'l-Ebbâr, Tekmiletü'ṣ-Ṣıla (1. cilt Alfred Bel ile birlikte, Cezayir 1920); ez̠-Z̠aḫîretü's-seniyye fî târîḫi'dDevleti'l-Merîniyye (Cezayir 1921); Alkame el-Fahl, Dîvân (Cezayir 1925); Urve b. Verd, Dîvân (Cezayir 1926); Zeccâcî, el-Cümel (Cezayir 1926).

İbn Ebû Şeneb'in Encyclopédie de l'Islam'ın birinci edisyonunda çok sayıda maddesiyle bazı dergilerde ilmî makaleleri ve Ahmed Teymur Paşa, Muhammed Kürd Ali, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, M. Godera, M. Miguel Asin Palacios, M. A. Griffth ve M. Kratchowsky gibi zamanın ilim adamları ile aydınlarına gönderdiği ve birçoğunu sanatlı nesirle kaleme aldığı mektupları ve çeşitli kongrelerde sunduğu tebliğleri, verdiği konferansları bulunmaktadır. İbn Ebû Şeneb'in ayrıca klasik ulemâ üslûbu üzere kaleme aldığı birçok manzumesi mevcuttur. Gençlik yıllarında yazılmış bu manzumeler hicvin dışında değişik temaları kapsamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1626-1627; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 289; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 189-191; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 266-267; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Muḥammed b. Ebî Şeneb, Cezayir 1983; Zekî Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, II, 923-925; "el-ʿAllâme Muḥammed Ebû Şeneb", MMİADm., X/4 (1930), s. 238-240; M. Hadj-Sadok, "Ibn Abī S̲h̲anab", EI² (İng.), III, 689-691; Âzertâş Âzernûş, "İbn Ebî Şeneb", DMBİ, II, 666-667.

Mustafa Öz

İBN EBÛ ŞERÎF, Burhâneddin

(برهان الدين ابن أبي شريف)

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî el-Mısrî (ö. 923/1517)

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

18 Zilkade 836’da (6 Temmuz 1433) Kudüs’te doğdu. İlk bilgileri, kendisi gibi İbn Ebû Şerîf lakabıyla anılan ağabeyi Kemâleddin Muhammed’den öğrendi. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Şemseddin İbn İmrân’dan Ebû Ma‘bed İbn Kesîr ve Ebû Amr b. Alâ kıraatleri üzere tecvid ve tashîh-i hurûf dersleri aldı. Kudüs’te Sirâceddin er-Rûmî ve Ya‘kūb er-Rûmî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, usul, mantık, meânî ve Hanefî fıkhı konularında istifade etti. Tahsilini ilerletmek için gittiği Kahire’de Emîn Aksarâyî’den Teftâzânî’nin Şerḥu’l-ʿAḳāʾid’ini, Celâleddin el-Mahallî’den fıkıh usulüne dair Cemʿu’l-cevâmiʿin şerhini okudu. Ayrıca Alemüddin Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Kādılkudât Şemseddin Muhammed b. Ali el-Kāyatî ve İbn Hacer el-Askalânî’den fıkıh, Şehâbeddin Ahmed b. İsmâil el-İbşîtî’den ferâiz ve hesap, İbnü’d-Deyrî’den tefsir dersleri aldı. 853’te (1449) babası ve kardeşiyle beraber hac için Mekke’ye giden İbn Ebû Şerîf burada Takıyyüddin İbn Fehd el-Mekkî, Ebü’l-Feth İbnü’l-Merâgī ve İbnü’z-Ziyâ el-Mekkî’den hadis dinledi; bazı hocalarından kıraat okutmak ve fetva vermek için icâzet aldı. Hacdan sonra kızıyla evlendiği Mısır’ın kādılkudâtı Şerefeddin Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî’nin derslerine devam etti ve ona niyâbeten kadı (şeyhülislâm) seçildi; Ezher ve İbn Tolun Camii’nde, el-Medresetü’l-Hicâziyye’de ve Câmiu’l-Fekkâhîn’de tefsir, fıkıh, hitabet dersleri verdi.

İbn Ebû Şerîf 898’de (1493) Şam’a giderek Sümeysât’ta ikamet etmiş, bu sırada Şemseddin İbn Tolun kendisinden ders almış, aynı yıl uzun müddet ayrı kaldığı Kudüs’e dönerek Salâhiyye Medresesi’nde ders vermeye başlamıştır. Ancak sonraları iki defa Kahire’ye gidip geldiği, orada öğretimle uğraştığı söylenir. Bedreddin el-Gazzî ve Zeynüddin Ömer b.

Ahmed eş-Şemmâ Kahire’de onun derslerine devam edenler arasındadır. Şeyhülislâmlık vazifesinden herhangi bir ücret almayan ve geçimini Kudüs’teki kendisine ait sabun imalâthanesinden temin eden İbn Ebû Şerîf 906’da (1500) tayin edildiği Mısır kadılığında dört yıl hizmet verdi. Ardından Kahire’deki Gavrî Medresesi’ne müderris oldu. Ancak zina ettiklerine dair baskı altında itirafta bulunduktan sonra bu ikrardan dönen kimselerin recmedilmemesi yönündeki görüşü sebebiyle bu görevden azledildi. Daha sonra evine çekildiyse de halk kendisinden faydalanmaya devam etti. İbn Ebû Şerîf 28 Muharrem 923’te (20 Şubat 1517) Kahire’de vefat etti. Abbasî Halifesi Mütevekkil-Alellah’ın kıldırdığı cenaze namazından sonra İmam Şâfiî’nin kabrine yakın bir yere defnedildi.

Eserleri. Bir divan oluşturacak kadar şiirleri de bulunduğu belirtilen İbn Ebû Şerîf’in çoğu günümüze ulaşmamış olan belli başlı eserleri şunlardır: 1. Şerḥu’l-Ḥâvî. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin Şâfiî fıkhına dair el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr adlı eserinin şerhidir. 2. Şerḥu’l-Minhâc. Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı fıkha dair eserinin dört ciltlik şerhidir. 3. Şerḥu’t-Tuḥfeti’l-ḳudsiyye fi’l-ferâʾiż. İbnü’l-Hâim’in manzum eserinin şerhidir. 4. Şerḥu’l-Behceti’l-verdiyye. el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’in Zeynüddin İbnü’l-Verdî tarafından nazma çevrilmiş şekline yapılan bir şerh olup tamamlanmamıştır. 5. Şerḥu’l-İrşâd fî uṣûli’l-ḥadîs̱. İbnü’s-Salâh’ın ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ adlı eserinin Nevevî tarafından el-İrşâd fî uṣûli’l-ḥadîs̱ adıyla ihtisar edilen metninin şerhidir. 6. Şerḥu Ḳavâʿidi’l-İʿrâb. İbn Hişâm en-Nahvî’nin asıl adı el-İʿrâb ʿan ḳavaʿidi’l-iʿrâb olan eserinin şerhi olup Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunmaktadır (Veliyyüddin Efendi, nr. 2965; ayrıca bk. DMBİ, II, 664). 7. el-ʿİḳdü’n-naḍîd fî şerḥi ʿAḳīdeti’bni Daḳīḳıl ʿîd. 8. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi ʿAḳāʾidi’n-Nesefî. Teftâzânî’nin ʿAḳāʾidü’n-Nesefî’ye yazdığı şerhin hâşiyesidir. 9. Naẓmü’l-Varaḳāt. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin Şâfiî usûl-i fıkhına dair el-Varaḳāt adlı risâlesinin nazma çevrilmiş şeklidir. 10. Naẓmü Nuḫbeti’l-fiker fî muṣṭalaḥi ehli’l-es̱er. İbn Hacer el-Askalânî’nin ulûmü’l-hadîse dair eserinin 100 küsur beyitle nazma çevrilmiş şeklidir. 11. Naẓmü Luḳaṭati’l-ʿaclân. Zerkeşî’nin asıl adı Luḳaṭatü’l-ʿaclân ve bülletü’ẓ-ẓamʾân fî uṣûli’l-fıḳh ve’l-ḥikmeti ve’l-manṭıḳ olan eserinin nazma çevrilmiş şeklidir. 12. Naẓmü Tehẕîbi’l-manṭıḳ. Teftazânî’nin Tehẕîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm adlı eserinin nazma çevrilmiş şeklidir. 13. Naẓmü ʿAḳāʾidi’n-Nesefî. Ebû Hafs Necmeddin en-Nesefî’nin ʿAḳāʾidü’n-Nesefî diye bilinen risâlesinin nazma

çevrilmiş şekli olup asıl adı el-Ferâʾid fî naẓmi'l-ʿAḳāʾid'dir. 14. Naẓmü rivâyeti Ebî ʿAmr. Eserde Ebû Amr'ın kıraati yaklaşık 500 beyitle nazma çevrilmiştir. 15. Manẓûme fi'l-ḳırâʾât. İbn Ebû Şerîf'e ait olduğu belirtilen, fakat hakkında başka bir bilgi verilmeyen (Ali Şevvâh İshak, IV, 167) bu eserin Naẓmü rivâyeti Ebî ʿAmr ile aynı eser olması muhtemeldir. 16. Tefsîrü'l-âyeteyn ve'l-ḥadîs̱. İki âyetle (el-Bakara 2/257; ez-Zümer 39/53) Hz. Peygamber'e salavat getirilmesine dair bir hadisin (Tirmizî, "Ḳıyâme", 23) tefsirinden ibaret olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 393). 17. Esʾile. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı (nr. 25920B) küçük bir risâle olup müellifin fıkha dair bazı sorulara verdiği cevapları ihtiva eder (DMBİ, II, 664). 18. Tefsîru sûreti'l-Kevs̱er. 879'da (1474) yazılmış olan bu eserin bir nüshası

ʿUḳūdü'd-dür ve'l-cevher fî nebẕetin min esrâri sûreti'l-Kevs̱er adıyla Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (nr. 5881). 19. Ḳaṣîdetü'bni Ebî Şerîf (Brockelmann, GAL, II, 24).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Ḳıyâme", 23; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 134-136; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 26; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 16-18; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 102-105; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 70, 124, 259, 372; II, 1148, 1153, 1157, 1936-1937, 2005-2006; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 118-120; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 26-27; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 25; Îżâḥu'l-meknûn, I, 391; Tûnekî, Muʿcemü'l-muṣannifîn (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, IV, 419-420; Brockelmann, GAL, II, 24-25; Suppl., II, 13; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 88; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, IV, 167; Ali Refîî, "İbn Ebî Şerîf", DMBİ, II, 663-664; Mv.Fs., I, 42-43.

Ali Özek

İBN EBÛ ŞERÎF, Kemâleddin

(كمال الدين ابن أبي شريف)

Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî (ö. 906/1500)

Şâfiî âlimi.

5 Zilhicce 822 (23 Aralık 1419) tarihinde Kudüs'te doğdu. Mâlikî âlimlerinden Ebü'l-Abbas İbn Avecân el-Ömerî'nin torunudur. Babasının yanında iyi bir eğitim görerek yetişti. İbn Hacer el-Askalânî, Necmeddin İbn Cemâa, Ebü'l-Kāsım en-Nüveyrî, Muhibbüddin İbn Nasrullah el-Bağdâdî, Şemseddin İbn İmrân onun ders aldığı hocalardan bazılarıdır. Kur'ân-ı Kerîm'den başka bazı ilimlere dair temel eserleri ezberledi. 844 (1440) yılında Kahire'ye giderek öğrenimini sürdürdü ve İbnü'l-Hümâm'ın derslerine katıldı. İzzeddin Abdüsselâm el-Bağdâdî, Sa'deddin İbnü'd-Deyrî, Alâ el-Kalkaşendî ve İbn Hacer el-Askalânî'den çeşitli kitapları okudu. İbn Hacer, yazdığı icâzetnâmesinde onun fetva verebilecek derecede yetişmiş bir âlim olduğunu belirtmiştir. 846'da (1442) Kudüs'e dönen İbn Ebû Şerîf burada ders okutmaya başladı. Kardeşi Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, İbn Kāsım el-Gazzî, Ebü'l-Yümn el-Uleymî, Zeyneddin ez-Zerkeşî, Takıyyüddin el-Kalkaşendî onun tanınmış öğrencilerindendir. 853 (1450) yılında hacca gitti. Mekke ve Medine'de Takıyyüddin İbn Fehd, Muhibbüddin et-Taberî, İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî ve diğer bazı âlimlerden hadis dinledi. Hacdan döndükten sonra Kudüs'te Salâhiyye Medresesi'nde müderris olarak görevlendirildi. Salâhiyye Medresesi şeyhi Garsüddin Halîl el-Kinânî ile Şehâbeddin el-Umeyrî arasında çıkan anlaşmazlıkta Umeyrî'yi destekleyince buradan ayrılmak zorunda kaldı ve Kahire'ye gitti. Ancak durumu emîre anlatması üzerine aynı medreseye yeniden tayin edildi ve iki yıl süreyle hem yönetici hem müderris olarak görev yaptı. 878'de (1473) bu görevinden alınıp yerine İbn Cemâa'nın getirilmesi üzerine ilmî faaliyetlerini evinde sürdürdü. 881'de (1476) Kahire'ye yerleşti. Müeyyediyye ve Kâmiliyye medreselerinin yanı sıra Eşrefiyye Medresesi'nde müderrislik ve yöneticilik yaptı. Başarılarıyla halkın ve

Sultan Kayıtbay'ın takdirini kazandı. Şöhreti kısa zamanda bölgeye yayıldı. Farklı mezheplere mensup çevrelerde fetvalarına itibar edilip eserleri okutuldu (Ebü'l-Yümn el-Uleymî, II, 709). 900 (1495) yılında Salâhiyye Hankahı'ndaki eğitim ve öğretimi ıslah etmekle görevlendirildi; burada sûfîlerle yaptığı toplantılar sonunda meselelerin çözümü için programlar hazırladı. Bu faaliyeti başarılı sonuç verince Cevheriyye ile diğer bazı medreselerde benzer çalışmaları yürütmekle görevlendirilip bunları da başarıyla gerçekleştirdi. 25 Cemâziyelevvel 906'da (17 Aralık 1500) Kudüs'te vefat etti. Kâtib Çelebi ile Leknevî ölüm tarihini 905 (1499) olarak kaydederler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 749; II, 1667; el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 234).

İbn Ebû Şerîf, hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde geniş bilgi sahibi bir âlim olup daha çok kaleme aldığı şerh ve hâşiyelerle tanınmıştır. Öğrencilerinden Ebü'l-Yümn el-Uleymî hocasının aynı zamanda şiir yazdığını nakleder (el-Ünsü'l-celîl, II, 710). Sehâvî de onun zeki, hâfızası ve muhakemesi güçlü, öğrencileriyle ilmî tartışma yapmayı seven ve rivayetlerine güvenilen bir âlim olduğunu belirtir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 64-66). İbn Ebû Şerîf, Eş'ariyye'ye mensup olmasına rağmen Mâtürîdî âlimi İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere'sini şerhederek Mâtürîdiyye çevrelerinde de tanınmıştır. Tasavvufla da ilgilenmiş ve silsile itibariyle Abdülkādir-i Geylânî'ye ulaşan bazı sûfîlerden hırka giydiği rivayet edilmiştir.

Eserleri. 1. el-Müsâmere bi-şerḥi'l-Müsâyere fi'l-ʿaḳāʾidi'l-münciye fi'l-âḫire. Hem Eş'arî hem Mâtürîdî âlimlerince medreselerde okutulan eserin sadece İstanbul'daki kütüphanelerde elliyi aşkın yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 650-652; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2320, Cârullah Efendi, nr. 1047, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 839). İbn Kutluboğa'nın şerhiyle birlikte yayımlanan eserin (Bulak 1317; Bağdad 1962) ofset baskısı da yapılmıştır (İstanbul 1979). 2. el-Ferâʾid fî ḥalli Şerḥi'l-ʿAḳāʾid. Teftâzânî'nin eserine yapılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 209, Esad Efendi, nr. 1159, Süleymaniye, nr. 755; İÜ Ktp., AY, nr. 2835). 3. el-Esʾile ve'l-ecvibe teteʿallaḳ bi-leyse fi'l-imkân ebdaʿ mimmâ kân (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2707/6). İbn Ebû Şerîf bu eserini, bazı Eş'arî ve Hanbelî âlimlerinin, Gazzâlî'nin mevcut kâinattan daha mükemmelini yaratmanın

imkânsız olduğu yolundaki sözüyle Mu‘tezile’ye ait “aslah” görüşünü benimsediğini ileri sürmesi ve Burhâneddin el-Bikāî’nin bu iddiayı destekleyen bir risâle kaleme alması üzerine yazmıştır. İbn Ebû Şerîf risâlesinde aslah telakkisine yöneltilen eleştirileri kabul etmekle birlikte Gazzâlî’ye atfedilen sözün onun tarafından söylenmiş olamayacağını, bu sözü söylemiş olsa bile bununla ilâhî irade ve kudreti sınırlandıran bir mânayı kastetmemesi gerektiğini, buna aykırı düşen görüşlerin isabetli sayılamayacağını belirtir. Sehâvî, bu risâleyi yazdığı için İbn Ebû Şerîf’in bir müddet Kahire’den sürgün edildiğini nakleder (a.g.e., IX, 66). 4. et-Tâc ve’l-iklîl ʿalâ Envâri’t-tenzîl ve esrâri’t-teʾvîl. Beyzâvî’ye ait eserin Fâtiha sûresi tefsirine yapılmış bir şerhtir. Bazı kaynaklarda Ḳıṭʿa ʿalâ Tefsîri’l-Beyżâvî, Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri’l-Beyżâvî gibi adlarla da anılan eserin (Ebü’l-Yümn el-Uleymî, II, 710; Şevkânî, II, 222-223) bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde mevcuttur (nr. 1817). 5. Tefsîrü’l-âyeteyn min sûreti’l-Baḳara. Sûrenin son iki âyetine dair bir risâledir (Fihrisü’l-ḫizâneti’t-Teymûriyye, III, 163). 6. Taʿlîḳa ʿalâ emâkin mine’t-tenzîl (a.g.e., a.y.). 7. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’n-Nuḫbe. İbn Hacer el-Askalânî’ye ait hadis usulüne dair eserin hâşiyesidir. Yazma nüshalarında Netîcetü’n-naẓar fî Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 147), Taʿlîḳa ʿalâ Şerḥi’n-Nuḫbe (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 157) gibi adlarla geçer. 8. ed-Dürerü’l-levâmiʿ bi-taḥrîri Cemʿi’l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî’nin usûl-i fıkha dair eserine Celâleddin el-Mahallî

tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (İÜ Ktp., AY, nr. 2251; Fas 1312). 9. İtḥâfü’l-aḫıṣṣâ bi-feżâʾili’l-Mescidi’l-aḳṣâ. Kudüs’ün tarihi, surları, müslümanlarca fethedilmesi, önemli yerleri, Mescidi Aksâ’nın yapılışı ve faziletleri, Dımaşk’ın faziletleri gibi konuları ihtiva eder. İbn Ebû Şerîf’in yegâne telif eseri olup 875 (1470) yılında Kudüs’te yazılmıştır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eserin (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 522) Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndeki nüshası (Veliyyüddin Efendi, nr. 465) müellif hayatta iken istinsah edildiği halde kapağında yazar adı yanlış olarak Şehabeddin Ahmed el-Minhâcî şeklinde yazılmıştır.

İbn Ebû Şerîf’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ṣavbü’l-ġamâme fî irsâli ṭavâfi’l-imâme; Feyżü’l-kerem ʿalâ ʿabîdi’l-ḳavm fî naẓmi’l-ḥikem; Ḳıṭʿa ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî; el-İsʿâd bi-şerḥi’l-İrşâd (İbnü’l-Mukrî el-Yemenî’nin Şâfiî fıkhına dair eserinin şerhidir); Ḳıṭʿa ʿalâ

Ṣafveti'z-zübed (Şehâbeddin İbn Raslân'a ait fıkıhla ilgili eserin şerhidir); Şerḥ ʿalâ Fuṣûli İbni'l-Hâʾim (ferâize dair el-Fuṣûlü'l-mühimme'nin şerhidir); Şerḥ ʿalâ Muḫtaṣari't-Tenbîh (İbnü'n-Nakîb'in Şâfiî fıkhına dair Muḫtaṣarü't-Tenbîh adlı eseri için yazılmış bir şerh olup eksiktir); Ḳıṭʿa ʿalâ Şerḥi'l-Minhâc (Nevevî'nin fıkıhla ilgili Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ine ait şerhin bir bölümüne yapılmış hâşiyedir); el-Fetâvâ; Şerḥu'ş-Şifâʾ (Kādî İyâz'ın eserinin bir şerhi olup tamamlanmamıştır). Müellifin ayrıca Kudüs'e dair bazı şiirler yazdığı nakledilir (Gazzî, I, 12).

BİBLİYOGRAFYA

Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, İtḥâfü'l-aḫıṣṣâ bi-feżâʾili'l-Mescidi'l-aḳṣâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 465, vr. 197b; a.mlf., el-Müsâmere, İstanbul 1979, s. 2-3; a.mlf., el-Esʾile ve'l-ecvibe teteʿallaḳ bi-leyse fi'l-imkân ebdaʿ mimmâ kân, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2707/6, vr. 110a-111b; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 64-67; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Kahire 1866, II, 706-711; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 41-42; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 11-13; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 193, 749; II, 1667; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 29-30; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 222-223, 243-244; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 234-235; Brockelmann, GAL, II, 98; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 222-223; Fihrisü'l-ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1369/1950, III, 163; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 196; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 779; Muhammed Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 167-169.

İlyas Çelebi

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekir

(أبو بكر ابن أبي شيبة)

Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849)

el-Muṣannef adlı eseriyle tanınan hadis hâfızı, müfessir ve tarihçi.

159'da (776) Kûfe'de doğdu (Hatîb, X, 66). Benî Abs'in mevlâsı olup üçüncü dedesinin Havstî diye anılması, ailenin aslen Belhli olduğunu ve muhtemelen Arap soyundan gelmediğini göstermektedir. Erken yaşta hadis tahsiline başladı, on dört yaşında iken Kadı Şerîk b. Abdullah'tan hadis dersi aldı. Kûfe, Basra, Rey ve Bağdat ile Hicaz bölgesindeki ilim merkezlerinde tahsilini sürdürdü. Abdullah b. Mübârek, Halef b. Halîfe, Cerîr b. Abdülhamîd, Muhammed b. Fudayl, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi muhaddislerden hadis okudu. Talebeleri arasında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Sa'd, Bakī' b. Mahled, İbn Vaddâh, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi âlimler yer almaktadır. Babası, dedesi, iki kardeşi Ebü'l-Hasan Osman ve Kāsım ile oğlu İbrâhim ve yeğeni Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman da tanınmış birer muhaddis olmakla beraber ailenin en ünlü şahsiyeti kendisidir. İbn Ebû Şeybe'nin hadis bilgisini kardeşi Osman'dan üstün bulan Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn onu sadûk diye nitelendirmiş, Ebü'l-Hasan el-İclî ve Ebû Hâtim er-Râzî de sika olduğunu söylemişlerdir. Ebû Zür'a er-Râzî ve Sâlih Cezere gibi kendisini yakından tanıyan hadis münekkitleri de hâfızasının çok güçlü olduğunu belirtmişlerdir.

İbn Ebû Şeybe'nin olgunluk dönemi, Mu'tezile mezhebinin devlet idaresine hâkim olduğu yıllara (813-847) rastlamakta olup Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah, daha önce Me'mûn'un başlattığı ve Mu'tasım-Billâh ile Vâsiḳ-Billâh'ın devam ettirdiği dinî ve siyasî sahalarda uygulanan devlet politikasını kökten değiştirmeye karar verince Mu'tezile politikasının izlerini silmek üzere yardımlarına başvurduğu hadis ve fıkıh âlimleri

arasında İbn Ebû Şeybe ile ağabeyi Osman da vardı. Halifenin bol maaş ve tahsisat bağladığı bu ekipten, Mu‘tezile ve Cehmiyye’ye ait görüşleri reddeder mahiyetteki hadislerle rü’yet hakkındaki hadisleri halka anlatmasını istemesi üzerine İbn Ebû Şeybe Bağdat’taki Rusâfe Mescidi’nde 30.000’i aşan kalabalığa ders verdi (a.g.e., X, 67; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 125). Kaynaklar, ayrıca onun Kûfe’de bir sütunun dibinde uzun zaman ders verdiğini kaydeder (Hatîb, X, 69; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 124). Bu sütun Kûfe Valisi Velîd b. Ukbe tarafından yaptırılan caminin sütunu olmalıdır (bu caminin sütunları dibinde ders veren sahâbîler için bk. Hâkim, s. 191-192; ayrıca krş. Yardım, I, 138-139).

İbn Ebû Şeybe, Ebû Hanîfe’nin mezhep ve metoduna karşı olup bu konudaki muhalefetini el-Muṣannef adlı eserinin son tarafında “Kitâbü’r-Red alâ Ebî Hanîfe” adlı bir başlık altında ifade etmiş (XV, 148-282); Kāsım b. Kutluboğa el-Ecvibe ʿan iʿtirâżâti İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe, Zâhid Kevserî de en-Nüketü’ṭ-ṭarîfe fi’t-teḥaddüs̱ ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe (Kahire 1365) adlı çalışmalarıyla onun bu konudaki görüşlerini reddetmiştir. İbn Ebû Şeybe 8 Muharrem 235’te (2 Ağustos 849) vefat etti.

Eserleri. 1. el-Muṣannef* fi’l-eḥâdîs̱ ve’l-âs̱âr. İbn Ebû Şeybe’nin, hadislerle sahâbe sözleri ve tâbiîn fetvalarını senedleriyle birlikte topladığı ve konularına göre tertip ettiği en hacimli eseri olup kaynaklarda el-Müsned adıyla kaydedilen kitabının da bu eser olduğu belirtilmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1711). Çeşitli baskıları arasında Abdülhâliḳ el-Efgānî (I-XV, Karaçi 1406) ve Kemâl Yûsuf el-Hût’un (I-VII, Beyrut 1409/1989) neşirleri anılabilir. 2. Kitâbü’l-Îmân. İman ve İslâm’a dair 139 hadis ve haberi ihtiva eden ve el-Muṣannef’teki “Kitâbü’l-Îmân”ın bazı tertip farklarıyla rivayetinden ibaret olan eser, Nâsırüddin el-Elbânî tarafından Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın Kitâbü’l-Îmân’ı, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb’in Kitâbü’l-ʿİlm’i ve Hatîb el-Bağdâdî’nin İḳtiżâʾü’l-ʿilm el-ʿamel’i ile birlikte (Dımaşk 1385/1966), daha sonra da müstakil olarak (Beyrut 1403/1983; Küveyt 1405/1985) yayımlanmıştır. 3. Kitâbü’l-Edeb. Bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunan eserin (Mağrib, nr. 78/7) el-Muṣannef’in “Kitâbü’l-Edeb” bölümünün ayrı bir rivayeti olması muhtemeldir. Eser üzerinde Muhammed Rızâ el-Kahvecî’nin Pencap Üniversitesi İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye Bölümü’nde bir doktora tezi

hazırladığı (Lahor 1989) kaydedilmektedir (Fihristi Maḫṭûṭât-i Pî eyc Dî ve Em ey ʿUlûm-i İslâmiyye: 1952-1989, s. 11).

4. Kitâbü't-Târîḫ. Câhiliye devrinden Hz. Ömer'in vefatına kadar olan dönem hakkında bilgi veren eserin bir nüshası, Berlin'de Stiffung Preussischer Kulturbesitz'in özel kütüphanesinde (nr. 9409) tesbit edilmiş ve bu nüshanın Heinrich Schützinger tarafından genişçe bir tanıtımı yapılmıştır (bk. bibl.). Heinrich Schützinger, Kitâbü't-Târîḫ ile el-Muṣannef içindeki "Kitâbü't-Târîḫ" (XII, 547-580; XIII, 5-94) ve "Kitâbü'l-Meġāzî" (XIV, 283-601) bölümlerini karşılaştıramadığını ifade etmekteyse de yazmanın muhtevasıyla ilgili olarak verilen bilgilerle el-Muṣannef'in içindeki bölümlerin tam bir uyum sağladığı dikkate alındığında Kitâbü't-Târîḫ'in de müstakil bir eser olmadığı anlaşılmaktadır. 5. Tefsîrü İbn Ebî Şeybe. Bir rivayet tefsiri olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Yazma Bağışlar, nr. 4028, vr. 1a-205a).

Kitâbü'l-Evâʾil, Kitâbü'l-Fiten, Kitâbü'l-Cemel, Kitâbü'ṣ-Ṣıffîn, Kitâbü'l-Fütûḥ ve Feżâʾilü'l-Ḳurʾân gibi adlarla İbn Ebû Şeybe'ye nisbet edilen eserler de el-Muṣannef'in ilgili bölümlerinin ayrı istinsahı veya rivayeti sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır. el-Muṣannef'in "er-Red ʿalâ Ebî Ḥanîfe" ve "Kitâbü'z-Zekât" bölümleri müstakil olarak yayımlanmıştır (Brockelmann, I, 215). Çeşitli kaynaklarda müellifin Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh ve el-Aḥkâm adlı kitapları bulunduğu da zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, et-Ṭabaḳāt, VI, 413; Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 365; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 160; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 229; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 191-192; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 383-384; X, 66-71; Semʿânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 140-141; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 129; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XVI, 34-42; Zehebî, Teẕkîretü'l-ḥuffâẓ, II, 432-433; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 122-127; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 231-240, s. 227-230; Safedî, el-Vâfî, XVII, 442; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî),

Beyrut 1414/1993, III, 385; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 2-4; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, VII, 64; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 437; II, 1678, 1711; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 35, 42, 76, 78, 85, 95, 109, 274; Brockelmann, GAL Suppl., I, 215; Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 66, 67, 75, 208; a.mlf., GAS, I, 108; Fihristi Maḫṭûṭât-i Pî eyc Dî ve Em ey ʿUlûm-i İslâmiyye: 1952-1989, Lahor 1990, s. 11; Ali Yardım, Hadis, İstanbul 1997, I, 138-139; II, 52, 55, 59, 67, 75, 107, 117, 128; Walter Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitab al-Iqd al-Farid des Andalusiers Ibn Abdrabbih, Berlin 1983, s. 160-166; Heinrich Schützinger, "Ibn Abī Šaibe Und Sein Ta'rīx", Oriens, XXIII-XXIV (1974), s. 134-146; Ch. Pellat, "Ibn Abī S̲h̲ayba", EI² (Fr.), III, 714; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ebî Şeybe", DMBİ, II, 669-670.

Ali Yardım

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Ca‘fer

(أبو جعفر ابن أبي شيبة)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 297/910)

Hadis hâfızı.

210 (825) yılından sonra doğdu. Dördüncü dedesinin Havstî diye anılması, ailenin aslen Belhli olduğunu ve muhtemelen Arap soyundan gelmediğini göstermektedir. İlk hadis derslerini babasından ve amcası Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’den aldı. Diğer amcası Kāsım, Ahmed b. Yûnus, Ebû Küreyb el-Hemdânî, Hennâd b. Serî, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî gibi muhaddisler de hocaları arasında yer alır. İbn Sâid el-Hâşimî, Ebû Amr İbnü’s-Semmâk, Ahmed b. Selmân, Ca‘fer el-Huldî, Ebû Bekir eş-Şâfiî, Ebû Ali es-Savvâf, Taberânî, İsmâilî, İbnü’l-Bâgandî, Muhammed b. Mahled ve Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî gibi âlimler ise onun talebeleridir.

İbn Ebû Şeybe bilgi, zekâ ve geniş hadis birikimiyle çağının önde gelen hadis hâfızları arasında yer almış, Kûfe muhaddisi diye anılmıştır. Sâlih Cezere, Abdân el-Ahvâzî, İbn Adî ve Mesleme b. Kāsım gibi münekkitlerce güvenilir bir hadisçi kabul edilmesine ve İbn Hibbân’ın onun biyografisine eṡ-Ṡiḳāt’ında yer vermesine karşılık Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, İbn Hırâş, Mutayyen, Ebû İshak el-Harbî, Dâvûd b. Yahyâ, Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî ve Muhammed b. Ahmed el-Adevî gibi âlimler kendisini yalancılıkla ve hadis uydurmakla itham etmiş; Dârekutnî, görüşmediği bir kimsenin kitabından hadis yazıp rivayet etmekle suçlamış; Ebû Bekir el-Berkānî de hadisçilerin onu güvenilmeyen bir râvi kabul ettiklerini söylemiş; ayrıca küçüklüğünden beri yalan söylediğini, maktû isnadları mevsul hale getirdiğini ileri sürenler olmuştur. Ebû Ca‘fer, bütün bu tenkitlere rağmen kendilerinden sonra Kûfe’de hadisçiliğin öldüğü kabul edilen dört kişiden biri sayılmıştır. Diğer taraftan bazı rivayetleri sebebiyle Mutayyen’in onu sert bir dille eleştirmesi, aynı asırda yaşamış iki kişinin birbirini değerlendirmesi türünden kabul edilerek ricâl âlimleri tarafından

ihtiyatla karşılanmıştır. Nitekim İbn Adî de 270 (883) yılında Kûfe'de bu iki âlim arasında geçen tartışmayı dinledikten

sonra İbn Ebû Şeybe hakkındaki eleştiriler konusunda bu görüşü tercih etmiş, onun münker bir hadisine rastlamadığını, Abdân'dan edindiği bilgiye göre de kötü bir râvi olmadığını ifade etmiştir. İbn Hacer de bu görüşe katılmış, onun sağlam olmayan bir rivayetine rastlamadığını söylemiştir. Hayatının son döneminde Bağdat'a yerleşen İbn Ebû Şeybe Cemâziyelevvel 297'de (Ocak 910) burada vefat etti. İbn Hacer ölüm tarihini 287 (900) olarak zikretmiştir.

Eserleri. 1. Süʾâlâtü Muḥammed b. ʿOs̱mân b. Ebî Şeybe li-ʿAlî b. el-Medînî. İbn Ebû Şeybe'nin hadis rivayeti yanında cerh ve ta'dîl ile de meşgul olduğunu gösteren ve onun Ali b. Medînî'ye bu konuda bizzat sorduğu veya başkaları tarafından sorulup kendisinin tesbit ettiği 260 meselenin cevabını ihtiva eden eser Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1404/1984). 2. Kitâbü'l-ʿArş ve mâ ruviye fîh. Arş konusunda Cehmiyye'ye karşı reddiye olarak yazılan ve doksan rivayeti bir araya getiren eseri Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Humûd neşretmiştir (Küveyt 1406/1986). 3. Kitâb fîhi ẕikru ḫalḳi Âdem ve ḫaṭîʾetüh ve tevbetüh ve ebvâb fî vilâdeti'n-nebî ve ġayri ẕâlik. Bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 19, vr. 46-57). İbn Ebû Şeybe'nin bunlardan başka hadis râvilerine dair hacimli bir kitap olduğu belirtilen et-Târîḫ'i ile es-Sünen fi'l-fıḳh (İbnü'n-Nedîm, s. 285) adlı bir eserinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Şeybe, Süʾâlâtü ʿOs̱mân b. Ebî Şeybe li-ʿAli b. el-Medînî (nşr. Muvaffak b. Abdullah), Riyad 1404/1984, neşredenin girişi, s. 13-25; a.mlf., Kitâbü'l-ʿArş ve mâ ruviye fîh (nşr. Muhammed b. Hamed el-Humûd), Küveyt 1406/1986, neşredenin girişi, s. 21-40; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2297; İbnü'n Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 285; Hâkim en-Nîsâbûrî, Süʾâlât (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1404/1984, s.

136; Sehmî, Süʾâlât (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1404/1984, s. 99; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 42-47; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 417; IV, 140-141; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 102; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 315; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 21-23; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 661-662; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 642-643; Safedî, el-Vâfî, IV, 82; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 111; İbn Nâsırüddîn, Tavżîḥu'l-müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, III, 385; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 280-281; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, s. 291-292; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 194-195; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 226; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 276; II, 1438; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 23; Sezgin, GAS (Ar.), I, 320; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 17-18.

Emin Âşıkkutlu

İBN EBÛ ŞEYBE, Ebü’l-Hasan

(أبو الحسن ابن أبي شيبة)

Ebü’l-Hasen Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 239/853)

Hadis ve tefsir âlimi.

156 (773) yılında Kûfe’de doğdu. Dedesi İbrâhim’e nisbetle İbn Ebû Şeybe diye anıldı. Üçüncü dedesinin Havstî diye anılması, ailenin aslen Belhli olduğunu ve muhtemelen Arap soyundan gelmediğini göstermektedir. Aynı künye ile şöhret bulan kardeşleri Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ile Kāsım’dan daha büyüktür. Hadis alanındaki çalışmalarıyla tanınan oğlu Ebû Ca‘fer Muhammed de İbn Ebû Şeybe künyesiyle meşhur olmuştur. İlk tahsilini Kûfe’de yaptıktan sonra Irak ve Şam bölgesini dolaştı. Tahsilini ilerletmek için Mekke ve Rey’e gitti. 173 (789) yılında Bağdat’a yerleşti. Cerîr b. Abdülhamîd, Süfyân b. Uyeyne, Hüşeym b. Beşîr, Abdullah b. Mübârek, Bişr b. Mufaddal, İsmâil b. Uleyye ve Şerîk b. Abdullah gibi muhaddislerden ders aldı. Oğlu Muhammed ile Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Sa‘d, Bakī b. Mahled, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, İbn Ebü’d-Dünyâ, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zür‘a er-Râzî gibi âlimler ise onun talebeleridir.

İbn Ebû Şeybe pek çok hadis otoritesinin güvenini kazanmış, Buhârî elli beş, Müslim 135 hadisini sahihlerine almışlar, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce de ondan işittikleri birçok hadise sünenlerinde yer vermişlerdir. İclî kendisini “sika”, Yahyâ b. Maîn “sikame’mûn” diye nitelendirmiş, Ahmed b. Hanbel ondan övgüyle söz etmiştir. Zehebî de sağlam bir hadis hâfızı olduğuna işaret etmekle birlikte bazıları tarafından tenkit edildiğini dikkate alarak İbn Ebû Şeybe’yi “sadûk” terimiyle değerlendirmiştir (el-Muġnî, II, 425). İbn Hacer, büyük hadis hâfızlarından saydığı İbn Ebû Şeybe’yi İbn Maîn, İbn Nümeyr, İclî ve daha birçoklarının güvenilir bulduğunu belirterek kendisinin de aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan İbn Ebû Şeybe’nin ferd ve garîb olarak rivayet ettiği bazı hadislerin hatalı olduğu

ileri sürülmüştür. Ahmed b. Hanbel bunları münker kabul etmiş, Zehebî ise bu tür rivayetlerinin münker sayılamayacağını belirtmiştir.

İbn Ebû Şeybe, Halife Mütevekkil-Alellah tarafından Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerine cevap vermek üzere görevlendirilenler arasında yer almış, kendisine Bağdat mescidinde bir minber tahsis edilmiş, buradaki derslerine büyük kalabalıkların katıldığı söylenmiştir. Onun tenkit edilen bir yönü de Kur’an’daki bazı lafızları yanlış okumasıdır (tashîf). “Fetallün” (el-Bakara 2/265) kelimesini “fe-zallün”, “cebbârîn” (eş-Şuarâ 26/130) kelimesini “habbâzîn”, “es-sikāye” (Yûsuf 12/70) kelimesini “es-sefîne” şeklinde okuması onun tashîflerinin en belirgin örnekleridir. İbn Ebû Şeybe’nin tashîfleri muhtelif eserlerde tartışılmış, güvenilir bir muhaddis olması ile Fîl sûresinin başlangıcını (elem tera) “elif, lâm, mîm tera” şeklinde okuyacak kadar bilgisiz olması arasındaki çelişki değişik şekillerde yorumlanmıştır. Bazıları onun Kur’an’ı ezbere bilmediğini, bazıları bu hataların dil sürçmesinden kaynaklandığını, bazıları da İbn Ebû Şeybe’nin şakacı bir kişiliğe sahip olması sebebiyle bu okuyuşların birer şaka ürünü sayılması gerektiğini ileri sürmüştür. Tashîfleri sebebiyle kendisine yapılan itirazları, “Ben ve kardeşim Ebû Bekir, Âsım kıraatine göre okumayız” veya, “Hamza kıraati bid‘attır” gibi ifadelerle geçiştirmeye çalışması onun şakacılığına örnek gösterilmiştir. Zehebî de İbn Ebû Şeybe’nin bu tashîfleri üzerinde durmuş ve onun Allah’tan af dilemiş olmasını temenni etmiştir. İbn Ebû Şeybe 3 Muharrem 239’da (14 Haziran 853) vefat etmiştir. Kelâbâzî’nin ölüm tarihini 21 Muharrem 232 (17 Eylül 846) olarak vermesi bir zühûl eseri olmalıdır.

Kaynaklarda İbn Ebû Şeybe’nin el-Müsned fi’l-ḥadîs̱, es-Sünen fi’l-fıḳh, Târîḫ, Tefsîrü’l-Ḳurʾân ve bazan muhtemelen yanlış olarak Kitâbü’l-ʿAyn diye yazılan Kitâbü’l-Fiten adlı eserleri kaleme aldığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 225-226; II, 239; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VI, 250; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 369-371; İclî, es̱-S̱iḳāt,

s. 329; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 222-224; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VI, 166-167; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 320; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, II, 522-523; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 48-49; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 283-288; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 315; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, II, 99-100; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 35-39; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 151-154; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 444; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, III, 385; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Hatîb), s. 423; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 149-151; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 379; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 344; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 96, 109; Ch. Pellat, "Ibn Abī S̲h̲ayba", EI² (İng.), III, 692.

Selman Başaran

İBN EBÛ TÂHİR

(ابن أبي طاهر)

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî (ö. 280/893)

Tarihçi, edip ve şair.

204'te (819-20) Bağdat'ta doğdu. Fars asıllı olup İbn Tayfûr olarak da bilinir. Horasan'ın Merverrûz şehrinden gelen ailesi Abbâsîler'e samimiyetle hizmet ettikleri için "ebnâü'd-devle, evlâdü'd-devle" diye meşhur olmuşlardı (İbnü'n-Nedîm, s. 163). İbn Ebû Tâhir devrinin önde gelen âlimlerinden hadis ve edebiyat dersleri aldı. Kendisi de zengin ailelerin çocuklarına ders verdi. Daha sonra kitap istinsah etmek üzere Bağdat'ta bir dükkân açtı. İstinsah ettiği kitapları satarken bir yandan da edebiyat ve şiirle meşgul oldu. Zamanının birçok edip ve şairiyle karşılaştı; Bağdat ve Sâmerrâ saraylarındaki devlet adamlarıyla yakın ilişki kurdu. Bazı âlimlerden hadis okudu, ahbâr üzerine çalıştı; böylece şiir, edebiyat, ahbâr ve tarih, kitâbet ve hadis ilimlerinde önemli şahsiyetlerden biri haline geldi. Kitâbü Serikâti'ş-şuʿarâʾ adlı eserinde bazı şairlerin şiirlerinin başkalarına ait olduğunu ortaya koyunca çok sayıda düşman kazandı. Bu arada Buhtürî'nin Ebû Temmâm'dan çaldığı şiirler hakkında bir eser kaleme aldıysa da başta Buhtürî olmak üzere bazı kimseler de onun başkalarının şiirlerini kendisine mal ettiğini ileri sürdüler ve şiirlerini eleştirdiler. Ancak Mes'ûdî İbn Ebû Tâhir'in şiirlerini takdir etmiş ve bir kısmını eserlerine almıştır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinde de İbn Ebû Tâhir'den bol miktarda iktibas vardır. Hatîb el-Bağdâdî onun bilgisinden, şiirlerinden ve rivayet ilimlerindeki dirayetinden övgüyle söz eder. Asıl şöhretini Bağdat tarihine dair yazdıklarıyla kazanan İbn Ebû Tâhir 28 Cemâziyelevvel 280'de (15 Ağustos 893) Bağdat'ta öldü ve Bâbüşşam'a defnedildi.

Eserleri. İbn Ebû Tâhir'in yaklaşık elli eser yazdığı kaydedilmektedir. Hakkında bilgi bulunan başlıca eserleri şunlardır: 1. Târîḫu (Kitâbü) Baġdâd. Bağdat'ın Mühtedî-Billâh devrine (869-870) kadar gelen tarihini

ihtiva eder. Bilhassa Me'mûn devrinin asıl kaynaklarından olan kitap İslâm dünyasında yazılan şehir tarihlerinin ilk örneklerindendir. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinin giriş bölümünde verilen bilgiler kısmen buna dayanır. Târîḫu Baġdâd, edebiyat ve kültürle ilgili konulara geniş yer vermesi yanında siyasî tarih bakımından da önemlidir. Kitabın 204-218 (819-833) yıllarını kapsayan ve altıncı bölümü oluşturan IV. cildi zamanımıza ulaşabilmiştir. Taberî, Me'mûn devrini yazarken büyük ölçüde bu eserden faydalanmıştır. Eserde Tâhirîler'in kurucusu Tâhir b. Hüseyin ve oğlu Talha'nın valilik dönemi, Bâbek'e karşı gerçekleştirilen harekât, Horasan ve Kum'da çıkan isyanlar gibi konularda orijinal bilgiler vardır. İlk defa Hans Keller tarafından Almanca tercümesiyle birlikte Sechster Band des Kitāb Baġdād adıyla neşredilen (I-II, Leipzig 1908, 1958) ve Kate Chambers Seelye tarafından İngilizce'ye çevrilen eseri (New York 1920) daha sonra İzzet el-Attâr el-Hüseynî - Zâhid el-Kevserî yayımlamıştır (Kahire 1368/1949; Beyrut-Bağdad 1388/1968; Kahire 1972, 1415/1994). İbn Ebû Tâhir'in oğlu Ebü'l-Hüseyin Ubeydullah (ö. 313/925-26), Târîḫu Baġdâd'a Mu'temid-Alellah'tan Muktedir-Billâh'a kadar gelen bir zeyil yazmıştır. 2. Kitâbü'l-Mens̱ûr ve'l-manẓûm. Antoloji mahiyetinde bir eserdir. İbnü'n-Nedîm, aslında on dört cilt olan bu eserin on üç cildinin mevcut olduğunu kaydeder (el-Fihrist, s.163). Kitabın XI, XII ve XIV. ciltleri günümüze ulaşmıştır (nüshaları için bk. Sezgin, I, 349). Ebû Hayyân et-Tevhîdî kaynakları arasında bu eseri de zikretmektedir (el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir, I, 3). Eserin bir kısmı Resâʾilü'l-büleġāʾ adıyla Muhammed Kürd Ali tarafından neşredilmiştir (Kahire 1331/1913). Belâġātü'n-nisâʾ adıyla bilinen ve sahasında ilk eser olan XI. cildin Tâhir el-Cezâirî (Kahire 1326), Ahmed el-Elfî (Kahire 1326/1908; Tunus 1985; Beyrut 1987) ve Dârü'n-nehdati'l-hadîse (Beyrut 1972) tarafından yapılmış neşirleri vardır. Eserden seçilen bazı parçalar Muhsin Gayyâz tarafından el-Ḳaṣâʾidü'l-müfredâtü'lletî lâ mes̱île lehâ adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1977). 3. Kitâb fi'n-neġam ve ʿileli'l-Eġānî el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Âdâbi'r-refîʿa. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî bu eserden iktibaslarda bulunmuştur (el-Eġānî, IX, 40; Sezgin, I, 349). 4. Kitâbü'ş-Şuʿarâʾ. İbn Hacer'in zikrettiği eserin bir kısmı Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve Merzübânî tarafından iktibas edilmiştir (a.g.e., a.y.). 5. Aḫbârü'l-mülûk (İbn Ebü'l-Hadîd, X, 101; Sezgin, I, 349). 6. Kitâbü Seriḳāti'ş-şuʿarâʾ (İbnü'n-Nedîm, s. 163; Yâkūt, III, 90). 7. Aḫbâru Ebi'l-ʿAynâ (İbnü'n-Nedîm, s. 139). 8. Kitâbü Seriḳāti'l-Buḥtürî min Ebî Temmâm (İbn Ebû Tâhir'e nisbet edilen diğer eserler için bk. İbnü'n-

Nedîm, s. 163-164; Yâkūt, III, 90-92).

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 148-149, 272; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, III, 201; IX, 40; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1965, bk. İndeks; Yağmûrî, Nûrü’l-ḳabes el-muḫtaṣar mine’l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 126, 323, 339; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 139, 163-164; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve’ẕ-ẕeḫâʾir, I, 3; ayrıca bk. İndeks; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 211-212; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, III, 87-98; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Beyrut 1386/1967, X, 101; İbn Battûta, Seyahatnâme, III, 424; Serkîs, Muʿcem, I, 370-371; Brockelmann, GAL, I, 144; Suppl., I, 210, 236; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 160; Sezgin, GAS, I, 348-349; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 152-153; a.mlf., “Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr”, EI² (Fr.), III, 714-715; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, IV, 419-424; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 141; Muhammed Kürd Ali, Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 92-95; a.mlf., “Künûzü’l-ecdâd”, MMİADm., XXII/1-2 (1947), s. 7-10; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 536; Cl. Huart, “Hans Keller, Sechster Band des Kitāb Baġdad von Ahmad Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifūr”, JA, X. serie: XIII (1909), s. 533-535; a.mlf., “İbn Ebî Tâhir Tayfûr”, İA, V/2, s. 725-726; Âzertâş Âzernûş, “İbn Ebî Ṭâhir Ṭayfûr”, DMBİ, II, 672-676; C. Edmund Bosworth, “Ebn Abī Ṭāher Ṭayfūr”, EIr., VII, 663-664.

Sabri Hizmetli

İBN EBÛ TALHA

(bk. ALİ b. EBÛ TALHA).

İBN EBÛ UMÂRE

(ابن أبي عمارة)

Ahmed b. Merzûk ed-Dâî (ö. 683/1284)

Hafsî Hükümdarı Ebû Zekeriyyâ Yahyâ el-Vâsiḳ'ın oğlu olduğunu iddia ederek 681'de (1282) Güney Tunus'u ele geçiren ve kendini halife ilân eden kişi

(bk. HAFSÎLER).

İBN EBÛ USAYBİA

(ابن أبي أصيبعة)

Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kāsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî (ö. 668/1269)

Ünlü göz hekimi ve biyografi yazarı.

Eyyûbîler döneminde tanınmış bir hekim ailesinin çocuğu olarak Dımaşk'ta dünyaya geldi. Doğum tarihi için 590 (1194), 595 ve 600 (1203-1204) yılları

gösterilmekte olup bunlardan sonuncunun doğruluk ihtimali yüksektir. Babası, Nûreddin Zengî'nin yaptırdığı Bîmâristânü'n-Nûrî'nin başhekimlerinden Kāsım b. Hâlife'dir. Amcası Reşîdüddin Ali b. Halîfe de o dönemin başarılı hekimlerindendi. Künyesini Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin dostu, âlim ve hekim Halîfe b. Yûnus İbn Ebû Usaybia'dan almıştır. Hayatı hakkındaki bilgilerin hemen tamamı ʿUyûnü'l-enbâʾ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâʾ adlı eserinden öğrenilmektedir.

İlk tahsilini Ebû Bekir es-Sıkıllî'den gören İbn Ebû Usaybia, Takıyyüddin Haz'al b. Asker'den dil ve edebiyat okudu. Günümüze ulaşan şiirlerinden onun yüksek bir edebiyat zevk ve kültürüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dinî ilimlerden tefsir, hadis ve fıkhın yanı sıra kelâm ve felsefeyle de ilgilenmiş, bu alanda kelâmcı filozof Seyfeddin el-Âmidî'den kendi telifi Rumûzü'l-künûz'u, Şemseddin el-Hûyî'den İbn Sehlân'ın et-Tebṣıra'sını ve Refîuddin el-Cîlî'den çeşitli metinler okumuştur.

Tıp öğrenimine kendisi gibi bir göz hekimi olan babasının yanında başladı. Daha sonra yine Bîmâristânü'n-Nûrî'de Muvaffakuddin Ya'kūb b. Sakleb'den Hipokrat'a ait metinlerle Câlînûs'un onlara yazdığı şerhleri, Radıyyüddin er-Rahbî'den tıbba dair temel metinleri, özellikle Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerinin pratiğe yönelik bölümlerini ve Abdürrahîm b. Ali Dahvâr'dan Câlînûs'un eserlerini okudu. Bu arada İmrân b. Sadaka'nın

bilgi ve tecrübelerinden faydalanarak et-Tecârib ve'l-fevâ᾿id adlı eserini kaleme aldı. Böylece bu ünlü hocaların yanında teorik ve pratik tıp eğitimini tamamlayarak aynı kurumda hekimlik yapmaya başladı. 633 (1235) yılında o dönemin en meşhur eczacısı olan Ziyâeddin İbnü'l-Baytâr'la tanıştı ve ondan Discorides, Câlînûs ve Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī'nin basit ilâçlar hakkındaki eserlerini okuduğu gibi onunla birlikte Dımaşk civarını dolaşarak bitkileri yerinde tanıma imkânını elde etti. Arkasından da aynı yıl içerisinde Dımaşk'taki hastahaneden ayrılarak bilgi ve tecrübesini geliştirmek için Kahire'ye gitti. İki yıl kaldığı bu şehirde bir yandan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kurmuş olduğu Bîmâristânü'n-Nâsırî'de hekimlik yaptı, öte yandan Efdalüddin el-Huneci'den İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun bazı bölümlerini okudu. 635 (1238) yılının sonlarına doğru Sarhad Emîri İzzeddin Aybek'in daveti üzerine Suriye'ye gitti ve dokuz yıl süreyle kendisine çok değer veren bu emîrin özel hekimliğini yaptı. Bu süre zarfında Dımaşk'la olan ilişkisini hiç kesmedi. Emîr Necmeddin Eyyûb'un 644'te (1247) Sarhad'ı ele geçirmesinin ardından dört yıl daha burada ikamet ettikten sonra yetmiş yaşlarında vefat etti.

Eserleri. İbn Ebû İsaybia'nın günümüze ulaşan yegâne çalışması ᶜUyûnü'l-enbâ᾿ fî ṭabaḳāti'l-eṭıbbâ᾿dır. Müellif, Vezir Emînüddevle Ebü'l-Hasan b. Azzâl'e takdim ettiği tıp tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan bu eserinin malzemesini Dımaşk'ta çalışırken derlemeye başlamış, telifini ise 640-643 (1242-1245) yılları arasında Sarhad'da tamamlamıştır. Ancak kitabın sonunda, bu tarihten otuz altı ve kırk yıl sonra vefat eden iki kişinin biyografisinin yer alması, eserin müellifin öğrencileri tarafından biraz daha genişletildiğini göstermektedir. On beş babdan meydana gelen eser Grek, Roma, Hint, Süryânî ve İslâm hekimlerinin hayatlarını, eserlerini ve tıp ilmine olan katkılarını ayrıntılarıyla içermekte; ayrıca Eflâtun, Aristo, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Sühreverdî el-Maktûl gibi filozoflarla birçok ünlü bilgin ve kelâmcıya da yer vermektedir. İbn Ebû Usaybia elli kadar kaynağa başvurmakla birlikte daha çok Huneyn b. İshak, İbn Cülcül, İbnü'n-Nedîm, Kādî Sâid el-Kurtubî ve İbnü'l-Kıftî'nin eserlerine dayandığı, ayrıca bunlara kendi meslekî tecrübe ve bilgi birikimini de kattığı anlaşılmaktadır. Öte yandan müellif, tıp tarihi kadar ilim ve kültür tarihlerini de ilgilendiren eserinde bizzat görüşüp ilişki kurduğu devrin kırk iki meşhur hekim, bilgin, düşünür ve devlet adamına ait hâtıralarını anlatmak suretiyle VII. (XIII.) yüzyıl İslâm toplumunun ilmî, siyasî ve

sosyal tarihine de ışık tutmuştur ki bu durum eserin bir başka önemli özelliği sayılmaktadır. ʿUyûnü’l-enbâʾın mevcut neşirlerinde küçük kan dolaşımını bulan İbnü’n-Nefîs’ten söz etmeyişi dikkati çekiyorsa da müelliften seksen bir yıl sonra vefat eden İbn Fazlullah el-Ömerî’nin ona dayanarak İbnü’n-Nefîs’e geniş yer ayırması (Mesâlik, IX, 349-350) eserin daha sıhhatli nüshalarının varlığını gösterir. Durum böyle olmasa bile onun bu davranışı, kıskançlıktan ziyade kendisinden on dokuz yıl sonra vefat eden İbnü’n-Nefîs’in o sırada henüz bir tabip olarak temayüz etmeyişiyle açıklanmaktadır. Konu ve muhteva itibariyle ʿUyûnü’l-enbâʾın babları şu şekilde özetlenebilir: 1. Tıbbın ilk defa nerede ve nasıl ortaya çıktığı; 2. İlk hekimler ve Asklepios (Grekler’in sonradan tanrılaştırdıkları [sağlık tanrısı] efsanevî hekim); 3. Asklepios’un soyundan geldiğine inanılan Grek hekimleri; 4. Hipokrat ve sonrasında yetişen hekimler; 5. Galen ve ondan sonra gelen hekimler; 6. İskenderiye okuluna mensup hekim ve bilginler; 7. İslâm’ın ortaya çıkışı sırasında yaşayan Arap ve Arap olmayan hekimler; 8. Abbâsîler’in ilk dönemindeki Süryânî hekimler; 9. Tıbba ve öteki ilimlere dair Grekçe ve Süryânîce gibi dillerde yazılmış eserleri Arapça’ya çeviren mütercimler; 10. el-Cezîre, Irak ve Diyarbekir bölgesinde yetişen hekimler; 11. İran, Horasan ve Mâverâünnehir hekimleri; 12. Hintli hekimler; 13. Endülüslü ve Mağribli hekimler; 14. Mısırlı hekimler; 15. Şam bölgesinde yetişen hekimler. ʿUyûnü’l-enbâʾ ilk defa August Müller tarafından İmruülkays İbnü’t-Tahhân takma adıyla iki cilt olarak Kahire’de neşredilmiş (1299/1882), bu baskı birçok hata içerdiği için Almanca bir tanıtım yazısı ve hataları düzelten 162 sayfalık bir ek Königsberg’de yayımlanmıştır (1884). Daha sonra Müller neşrine dayanılarak ticarî amaçla tekrar yayımlanan eserin (Kahire 1329/1911; Beyrut 1955) 1965’te Nizâr Rızâ tarafından Beyrut’ta yazma nüshalara başvurmadan bazı dipnotlarla yeni bir neşri gerçekleştirilmiştir; ancak bu edisyon da çok çeşitli yanlışlıklar içermektedir. Yine Beyrut’ta yapılan üç ciltlik bir yayımın da (1398/1978) Müller neşrine dayandığı görülmektedir. Eserin bir de yalnız Endülüs ve Mağrib’de yetişmiş hekimleri konu alan on üçüncü babının Nûreddin Abdülkādir ve Henri Jahier tarafından Fransızca’ya çevrilerek Arapça metniyle birlikte karşılıklı sayfalar halinde basılmış kısmî neşri bulunmaktadır (Alger 1377/1958). İbn Ebû Usaybia’nın günümüze ulaşmayan diğer eserleri de şunlardır: et-Tecârib ve’l-fevâʾid, İṣâbâtü’l-müneccimîn, Ḥikâyetü’l-eṭıbbâʾ fî ʿilâcâti’l-edvâʾ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 586, 601, 646, 647, 650, 673, 674, 696, 698, 736; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 349-350; Safedî, el-Vâfî, VII, 295; Brockelmann, GAL, I, 326; Suppl., I, 560; C. Zeydan, Âdâb, III, 171, 172; Sarton, Introduction, II, 685-686; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s.105, 107; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 317-323; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 197; Hikmet Hımsî, "Menhecü'l-baḥşi'l-ʿilmî ʿinde İbn Ebî Uṣaybiʿa", Ebḥaṡü'l-müʾtemeri's-senevi'ṡ-ṡâmin li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Halep 1987, s. 39-68; Mahmûd Fâhûrî, "İbn Ebî Uṣaybiʿa ḥayâtühû ve aṣrühû ve âşârüh", a.e., s. 69-80; M. Şahâde Kerzûn, "İbn Ebî Uṣaybiʿa fi's-sîre ve'l-eşer", a.e., s. 100-134; J. Vernet, "Ibn Ebī Uṣaybiʿa", EI² (İng.), III, 693-694; Mehmed Ali Mevlevî, "İbn Ebî Uṣaybiʿa", DMBİ, II, 427-428.

Mahmut Kaya

İBN EBÛ UZEYBE

(ابن أبي عذيبة)

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Makdisî eş-Şâfiî (ö. 856/1452)

Kudüslü tarihçi.

3 Şâban 819'da (26 Eylül 1416) Kudüs'te doğdu. Ebû Uzeybe künyesiyle tanınan üvey babası ve hocası Muhammed b. Ahmed b. Haccî'ye (Sehâvî, VI, 301) nisbetle İbn Ebû Uzeybe diye anılır. Ebü'l-Yümn el-Uleymî ise onun İbn Zevceti Ebî Uzeybe olarak tanındığını söyler (el-Ünsü'l-celîl, II, 524). İbn Şeref el-Makdisî, Abdüsselâm b. Dâvûd el-Kudsî ve Ebü'l-Abbas el-Kudsî'den dinî ilimleri tahsil etti. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yahyâ el-Kıbâbî, Âişe el-Hanbeliyye, İbnü'l-Cezerî ve Ebû Bekir el-Halebî de hocaları arasında yer alır. 834'te (1431) hacca gitti. Mekke ve Medine'deki bazı âlimlerle görüştükten sonra Kahire'ye geçti. Burada İbn Hacer el-Askalânî'den bir kısım eserleri okudu; Şerefeddin es-Sübkî, Zeynüddin ez-Zerkeşî, İbn Nasrullah ve Nâsırüddin Muhammed b. Hasan el-Fâkūsî gibi hocalardan da istifade etti. Dımaşk'ta Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe ile tanıştı. Ondan başta tarih olmak üzere çeşitli alanlarda eser yazma izni aldı. Salâhiyye Medresesi'nde bir süre fıkıh dersleri verdi. 15 Rebîülâhir 856'da (5 Mayıs 1452) vefat etti ve Bâbürrahme'deki Ali el-Erdebîlî Camii'nin hazîresine gömüldü. Sehâvî, İbn Ebû Uzeybe'nin tarihe düşkün olduğunu, fakat titizlik göstermediğini söyler. Bununla birlikte ondan faydalanmış ve nakillerde bulunmuştur.

Eserleri. 1. Târîḫu düveli'l-aʿyân şerḥu Ḳaṣîdeti naẓmi'l-cümân fî ẕikri men selefe min ehli'z-zamân. Müellif bu eseri muhtemelen, Abdullah eş-Şâfiî el-Kâtib'in "Nazmü'l-cümân fî zikri men selefe mine'z-zamân" adlı kasidesini şerhetmek için yazmıştır (Abbas el-Azzâvî, MMİADm., XXI/7 [1946], s. 311). İbn Ebû Uzeybe "Nasihat" olarak adlandırdığı manzumenin ardından tûfan hadisesini anlatmış, daha sonra Hz. Peygamber'e kadar bütün peygamberlerin tarihini sırayla ele almıştır. Bu arada eski kavim ve

ümmetlerden, Araplar’dan da bahsetmiştir. Hz. Peygamber’den, Hulefâ-yi Râşidîn’den, Emevî ve Abbâsîler’den söz ederek Timur devrinin sonuna (807/1405) kadar gelen eserde siyasî olaylar anlatıldıktan sonra o devirde ölen âlim ve edipler hakkında bilgi verilmektedir. Kitabın Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan tashih görmüş nüshası (Esad Efendi, nr. 2306) I. Velîd devrine (705-715) kadar gelmektedir. Beş ciltlik tam bir nüshası Bağdat’ta el-Müessesetü’l-âmme li’l-âsâr’da Abbas el-Azzâvî bölümündedir (Şâkir Mustafa, IV, 115). Eserin “İnsânü’l-ʿuyûn fî meşâhîri sâdisi’l-ḳurûn” adını taşıyan ilk bölümü Bağdat Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 248). Birçok kaynaktan faydalanan İbn Ebû Uzeybe genellikle bunların müelliflerini de zikreder. Abbas el-Azzâvî, Târîḫu’l-ʿIrâḳ beyne iḫtilâleyn adlı eserinde İbn Ebû Uzeybe’nin bu kitabını kaynak olarak kullanmıştır. 2. et-Târîḫu’l-kebîr. Yıllara göre düzenlenen eserin günümüze ulaşan kısmı hicretin 1. yılından (622) başlayıp 132 (749-50) yılı olaylarına kadar gelmekte olup müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Esad Efendi, nr. 259). İbn Adese’ye nisbet edilen ve Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah devrinden (847-861) Selçuklular’a kadar gelen eser (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 5326) bu kitabın bir bölümü olmalıdır (a.g.e., IV, 114; Şeşen, s. 219). 3. Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ. Müellif hattı nüshası Kudüs’te Hâlidiyye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 23). 4. Muʿcemü İbn Ebî ʿUẕeybe. Sehâvî bu eseri gördüğünü kaydeder (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, II, 163). 5. el-Mültecâ bi-aḫbâri Ebi’l-ʿAlâʾ. İbn Ebû Uzeybe bu eserinde Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin şiirlerini ve sözlerini zikretmektedir (Târîḫu düveli’l-aʿyân, IV, 12). Müellifin Târîḫu düveli’l-aʿyân’da kaydettiğine göre Sîretü’r-Resûl ve el-Milel ve’n-niḥal adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Uzeybe, Târîḫu düveli’l-aʿyân şerḥu Ḳaṣîdeti naẓmi’l-cümân fî ẕikri men selefe min ehli’z-zamân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2306; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, II, 162-163; VI, 301; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîḫi’l-Ḳuds ve’l-Ḫalîl, Kahire 1283, II, 524; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 228-229; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-

müʾerriḫîn, Bağdad 1376/1957, I, 236-238; a.mlf., “İbn Ebî ʿUẕeybe ve târîḫuhû: Târîḫu düveli’l-aʿyân şerḥu Ḳaṣîdeti naẓmi’l-cümân”, MMİADm., XXI/7 (1946), s. 306-316; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 139; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 114-115; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 219; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Ebî ʿUẕeybe”, DMBİ, II, 682-683.

Cevat İzgi

İBN EBÛ YA‘LÂ

(ابن أبي يعلى)

Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî (ö. 526/1131)

Hanbelî fakihi ve biyografi yazarı.

15 Şâban 451’de (26 Eylül 1059) Bağdat’ta doğdu. Birçok ilim adamının yetiştiği bir aileden gelmiş olup Hanbelî mezhebinde ictihad mertebesine ulaşan Kādî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın oğludur. Yine İbn Ebû Ya‘lâ diye anılmakla birlikte kendisinden Ebû Hâzim künyesiyle ayrılan küçük kardeşinin adı da Muhammed olduğundan (ö. 527/1133) bazı müellifler iki kardeşi birbirine karıştırmışlardır.

İbn Ebû Ya‘lâ ilk öğrenimini, döneminde Hanbelîler’in lideri sayılan babasından ve anne tarafından dedesi Câbir b. Yâsîn’den görmüşse de küçük yaşta babasının vefatı sebebiyle ondan fıkıh okuma

fırsatı bulamadı. Ebû Bekir el-Hayyât’tan kıraat dersi aldı; onun huzurunda 464 (1072) ve 465 yıllarında Nâfi‘ kıraatiyle Kur’an’ı iki defa hatmetti. 465-470 (1073-1078) yılları arasında Şerîf Ebû Ca‘fer Abdülhâlik̡ b. Îsâ el-Hâşimî’den fıkıh ve fıkıh usulü okudu. Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Veşşâh ez-Zeynebî, Ebû Ali İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdülvehhâb et-Temîmî, Ebû Ca‘fer İbn Müslime, Ebû Bekir el-Hayyât, Ebü’l-Muzaffer Hennâd en-Nesefî ve başkalarından hadis dinledi. Özellikle fıkıh alanında bilgi sahibi oldu. Hadis konusunda güvenilir kabul edilen İbn Ebû Ya‘lâ mezhebine taassup derecesinde bağlı idi ve sünnet muhaliflerine karşı tâviz vermiyordu. Bu tavrının sonucu olarak Eş‘arîler’le tartışmalarda bulundu, onlara karşı sert bir mücadele yürüttü. Kaynaklarda “kadı” unvanıyla anıldığı halde nerede kadılık yaptığı belirtilmemekte, ancak kardeşi Ebû Hâzim ile birlikte Kādılkudât Ebü’l-Hasan İbnü’d-Dâmegānî’nin huzurunda şahitlik (noterlik) yaptığı bilinmektedir (Safedî, I, 160).

İbn Ebû Ya‘lâ’nın fıkıh alanında yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebü’l-İz Abdülmugīs b. Züheyr el-Harbî, Abdülkādir-i Geylânî, Vezir Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre ve yeğeni Vâsıt Kadısı Ebû Ya‘lâ es-Sagīr gibi âlimler vardır. Kendisinden hadis rivayet edenler içinde de İbnü’l-Haşşâb el-Bağdâdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed ez-Zeytûnî, Cüneyd b. Ya‘kūb el-Cîlî, Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, Batâihî, Ebû Muhammed el-Mübârek b. Ali et-Tabbâh, İbnü’l-Harîf, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, Ebû Tâhir es-Silefî ve Hâfız Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir’in isimleri zikredilebilir. Ayrıca Ebû Mûsâ el-Medînî ve İbn Küleyb icâzet yoluyla kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Bağdat’ta Bâbülmerâtib semtinde bulunan evinde geceleri tek başına kaldığı odasına hırsızlık için giren hizmetçileri tarafından 10 Muharrem 526 (2 Aralık 1131) gecesi öldürülen İbn Ebû Ya‘lâ Bâbü Harb Mezarlığı’nda babasının yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile (Ṭabaḳātü’l-aṣḥâb, Ṭabaḳātü’l-Ḥanbeliyye). Klasik anlamda Hanbelî tabakatına dair ilk kitap sayılan eser, Ahmed b. Hanbel’den başlayarak 512 (1118) yılına kadar altı tabaka halinde 706 Hanbelî âliminin biyografisini içerir (I-II, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1371/1952; Beyrut, ts.). İlk iki tabaka alfabetik, diğerleri ise kronolojik olarak sıralanmıştır. Kitapta gerek İbn Hanbel’in gerekse mezhebin ileri gelen âlimlerinin kelâm ve fıkha dair görüşlerine geniş yer verilir. Bilhassa Ebü’l-Kāsım el-Hırakī ile Gulâmü’l-Hallâl arasındaki doksan sekiz ihtilâflı meselenin sıralanıp tarafların görüşlerinin, dört mezhep imamı ile diğer bazı müctehidlerden hangisinin görüşüne uygun düştüğünün belirtildiği bölüm (II, 76-118) muhtasar bir hilâf eseri olarak kabul edilebilir. Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile’ye İbn Receb tarafından (ö. 795/1393) bir zeyil yazılmış ve bunu başka zeyiller takip etmiştir (DİA, XV, 544). Şemseddin Muhammed b. Abdülkādir el-Ca‘ferî en-Nablusî eseri ihtisar etmiş (nşr. Ahmed Ubeyd, Dımaşk 1350), Ebû Akkāşe Sâlih b. Osman b. Abdülhamîd Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile ve bu muhtasarı için şahıs ve kitap adları ile hadis ve konu indeksi hazırlamıştır (el-Fehârisü’ş-Şâmile li-Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Riyad 1413/1993). Eser Hediyyetü’l-ʿârifîn’de yanlışlıkla müellifin kardeşi Ebû Hâzim’e nisbet edilmiştir (II, 86). Abdurrahman b. Sâlih b. Muhammed el-Gufeylî, eserdeki nakillere dayanarak Mesâʾilü’l-İmâm Aḥmed el-fıḳhiyyetü’l-menḳūle ʿanhü fî Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile li’bn Ebî Yaʿlâ fî ġayri’l-ʿibâdât adıyla Riyad

Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü'ş-şerîa'da bir yüksek lisans tezi (1412/1991), yine aynı üniversiteden Âid b. Fedgūş el-Hâris Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed el-fıḳhiyyetü'l-manṣûṣa ʿanhü fî Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile li'bn Ebî Yaʿlâ fi'l-ʿibâdât adıyla bir öğretim üyeliği tezi (1413) hazırlamıştır. 2. Kitâbü't-Tamâm limâ ṣaḥḥa fi'r-rivâyeteyn ve'ṡ-ṡelâṡ ve'l-erbaʿ ʿani'l-İmâm ve'l-muḫtâr mine'l-vecheyn ʿan aṣḥâbihi'l-ʿarânîni'l-kirâm (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr - Abdülazîz b. Muhammed b. Abdullah el-Meddallâh, I-II, Riyad 1414). Babasının er-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn adlı kitabını ikmal için yazdığı bu eserde yer alan konular çoğunlukla fıkha dair olmakla birlikte son kısımda usûl-i fıkıh ve diğer bazı konularla ilgili meselelere de temas edilmiştir. 3. el-Mesâʾilü'lletî ḥalefe ʿaleyhâ Aḥmed (nşr. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, Riyad 1407/1987). 4. el-İʿtiḳād. Ziriklî'nin belirttiğine göre Şam Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bir nüshası mevcuttur (el-Aʿlâm, VII, 23).

İbn Ebû Ya'lâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Îżâḥu'l-edille fi'r-red ʿale'l-fıraḳı'ḍ-ḍâlleti'l-muḍılle, er-Red ʿalâ zâʾiġi'l-iʿtiḳādât fî menʿihim min semâʿi'l-âyât, Şerefü'l-ittibâʿ ve serefü (şerrü)'l-ibtidâʿ, el-Müfredât fî uṣûli'l-fıḳh (İbn Receb bu kitaptan iktibasta bulunmuştur, bk. eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, I, 178), el-Muḳniʿ fi'n-niyyât, el-Miftâḥ fi'l-fıḳh, el-Mecmûʿ fi'l-fürûʿ, Ruʾûsü'l-mesâʾil ve el-Müfredât fi'l-fıḳh. Brockelmann'ın İbn Ebû Ya'lâ'ya nisbet ettiği el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (GAL Suppl., I, 557) babası Kādî Ebû Ya'lâ'ya aittir.

İbn Ebû Ya'lâ ayrıca babasının Tenzîhü Muʿâviye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2763/13) adlı eserini rivayet etmiştir. Yazma nüshada bu adla geçen eser İbn Ebû Ya'lâ tarafından Tebrîʾetü Muʿâviye şeklinde kaydedilmiştir (Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 205). Risâlenin girişinde belirtildiği üzere bu eseri babasından Receb 458'de (Haziran 1066), yani vefatından iki ay önce dinlemiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2763, vr. 178b).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Ya‘lâ, Kitâbü’t-Tamâm (nşr. Abdullah b. Muhammed et-Tayyâr - Abdülazîz b. Muhammed el-Meddallâh), Riyad 1414, neşredenin girişi, I, 13-61; a.mlf., Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 205, 232-233, 238, 239, 242, 243, 250; Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 247; İbnü’l-Cevzî, Menâḳıbü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 637; a.mlf., el-Muntaẓam (Atâ), X, 29; İbn Nukta, et-Ṭaḳyîd li-maʿrifeti ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 105-106, 362; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII, 144-145; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 601-602; XX, 354; Safedî, el-Vâfî, I, 159-160; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 251; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 176-178, 366; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 499-500; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, III, 106-108; a.mlf., ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1992, I, 241-242; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1097; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 79; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 86; Brockelmann, GAL Suppl., I, 557; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 211; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 23; M. J. L. Young, “The Biographical Content of Ibn Abī Ya‘lā’s Ṭabaqāt al-Ḥanābilah”, Actas XVI Congreso UEAI, Salamanca 1995, s. 569-575; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyyeti’n-nâdire fî mektebâti Türkiye, İstanbul 1997, s. 264; Tâhir en-Nu‘mânî, “Bâbü’l-Mürâsele ve’l-münâẓara: el-Maḫṭûṭü’n-nefîs: Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile li’bn Ebî Yaʿlâ el-Ferrâ”, el-Muḳteṭaf, IV, Kahire 1951, s. 368-372; Aḫbârü’t-türâs̱i’l-İslâmî, sy. 39-40, Küveyt 1415/1994, s. 9; Ali Refîî, “İbn Ebî Yaʿlâ”, DMBİ, II, 700-701; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi [Literatür]”, DİA, XV, 544.

Şükrü Özen

İBN EBÛ ZÂİDE

(bk. YAHYÂ b. ZEKERİYYÂ).

İBN EBÛ ZEMENÎN

(ابن أبي زمنين)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî (ö. 399/1008)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

Muharrem 324’te (Aralık 935) İlbîre’de (Elvira) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda zilhicce ayında doğduğu kaydedilirse de talebesi İbnü’l-Hazzâ’nın kendisinden naklettiği ilk rivayet daha doğru olmalıdır. Endülüs’e yerleşen Gatafân kabilesinin kollarından Benî Mürre’ye mensuptur. İbn Beşküvâl (eṣ-Ṣıla, II, 458) aslen Tenesli (Cezayir), Kādî İyâz ise Adveli (Mağrib) ve Nefze kabilesinden olduğunu kaydeder (Tertîbü’l-medârik, IV, 672). İbn Ebû Zemenîn diye tanınmasının sebebini kendisinin de bilmediği rivayet edilmektedir. Klasik kaynakların birçoğunda bu şekilde tesbit edilen lakabı bazı yeni çalışmalarda İbn Ebû Zemeneyn şeklinde kaydedilmiştir (EI2 [İng.], III, 694; DMBİ, II, 657). İlk öğrenimini babasından ve İlbîre ulemâsından gören İbn Ebû Zemenîn daha sonra Beccâne (Pechina) ve Kurtuba’da (Cordoba) tahsiline devam etti. Saîd b. Fahlûn’dan İbn Abdülhakem’in el-Muḫtaṣar’ını okudu. Ayrıca Vehb b. Meserre, İshak b. İbrâhim b. Meserre, İbnü’l-Cezzâr, Ahmed b. Saîd b. Hazm, İshak b. İbrâhim et-Tuleytılî, İbnü’ş-Şâme, Ebân b. Îsâ el-Gāfikī, Ahmed b. Mutarrif el-Ezdî gibi âlimlerden başta fıkıh ve hadis olmak üzere çeşitli konularda ders aldı. Tahsilini tamamlayıp İlbîre’ye dönen İbn Ebû Zemenîn’in bir süre sonra tekrar Kurtuba’ya gittiği ve burada ders verdiği anlaşılmaktadır.

İbn Ebû Zemenîn, Mâlikî fıkhı ve hadis yanında âlimler arasındaki fıkhî ihtilâflara da vâkıftı. Ayrıca tefsir, tarih, Arap dili ve edebiyatı gibi çeşitli ilim dallarında bilgi sahibiydi. Aralarında Ebû Amr ed-Dânî, Ebû İshak el-İlbîrî, Ebû Ömer İbnü’l-Hazzâ, Ebû Ömer İbn Sümayk, Hişâm b. Ömer b. Sivâr el-Fezârî, Ebü’l-Velîd İbnü’s-Saffâr, Ebû Amr İbnü’s-Sayrafî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed el-Kuley‘î gibi âlimlerin de bulunduğu

birçok talebe yetiştirdi. Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olup yöneticilerden uzak bir hayat yaşayan İbn Ebû Zemenîn Rebîülâhir 399 (Aralık 1008) tarihinde İlbîre'de vefat etti.

Eserleri. 1. Münteḫabü'l-aḥkâm (el-Münteḫab fi'l-aḥkâm). Mâlikî mezhebinde yargılama hukukuna dair kaleme alınan ilk eserlerden biri olup daha sonra yazılan birçok esere kaynaklık etmesi, günümüze ulaşmamış birçok kitaptan nakillerde bulunması, döneminin iktisadî ve içtimaî hayatı hakkında bilgi vermesi açısından büyük öneme sahiptir. Fuat Sezgin, çeşitli yazma nüshaları bulunan (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1730/D; Cezayir, el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 1368; ayrıca bk. Sezgin, I, 46) eserin basıldığını (Cezayir 1308) haber veriyorsa da (a.e., a.y.) yapılan araştırmada böyle bir baskının mevcudiyetine rastlanmamıştır (Ḳudvetü'l-ġāzî, neşredenin girişi, s. 82-83). 2. Ḳudvetü'l-ġāzî. Cihadın fazilet ve ahkâmına dair olup Madrid'de Bibliotheca National'de kayıtlı nüshası (nr. 5349) esas alınarak Âişe es-Süleymânî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1989). 3. Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Sellâm (Tefsîrü'l-Ḳurʾân). Fas Hizânetü'l-Karaviyyîn'de (nr. 34) ve British Museum'da (nr. 820, Add. 19490) kayıtlı iki nüshası vardır. 4. Uṣûlü's-sünne. Ehl-i sünnet akaidiyle ilgili bir risâle olup bilinen tek nüshası (TSMK, Revan Köşkü, nr. 510/2, vr. 26a-46a) Abdullah b. Muhammed Abdürrahîm b. Hüseyin el-Buhârî tarafından Riyâżü'l-cenne bi-taḫrîci Uṣûli's-sünne adıyla yayımlanmıştır (Medine 1415). 5. el-Muġrib fi'ḫtiṣâri'l-Müdevvene. Bazı kaynaklarda el-Muḳarrib olarak geçen eser el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın en önemli muhtasarı ve aynı zamanda zor anlaşılan yerlerinin şerhi olup Fas Hizânetü'l-Karaviyyîn'de bir nüshası bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 85).

İbn Ebû Zemenîn'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Mühez̠z̠eb (İbn Müzeyn'in el-Muvaṭṭaʾ şerhinin muhtasarıdır), el-Müştemil fî ʿilmi'l-ves̠âʾiḳ, Ḥayâtü'l-ḳulûb, Ünsü'l-mürîdîn, el-Mevâʿiẓü'l-manẓûme (en-Neṣâʾiḥu'l-manẓûme), Âdâbü'l-İslâm, Münteḫabü'd-duʿâʾ. İbn Ebû Zemenîn'in daha çok zühd ve hikmet konusunda yazdığı bazı şiirleri biyografik kaynaklarda yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Zemenîn, Riyâżü’l-cenne bi-taḫrîci Uṣûli’s-sünne (nşr. Abdullah b. M. Abdürrahîm b. Hüseyin el-Buhârî), Medine 1415, neşredenin girişi, s.13-26; a.mlf., Ḳudvetü’l-ġāzî (nşr. Âişe es-Süleymânî), Beyrut 1989, neşredenin girişi, s. 9-130; Humeydî, Cezvetü’l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 100-101; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu’l-enfüs ve mesraḥu’t-te˒ennüs fî mülaḥi ehli’l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 266-267; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, IV, 672-674; İbn Hayr, Fehrese, s. 251, 288; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 458-459; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, s. 87-88; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XVII, 188-189; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1029; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 381-400, s. 379-381; Safedî, el-Vâfî, III, 321; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 232-234; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Ömer), s. 104; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 161-162; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, III, 554; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 101; Brockelmann, GAL, I, 205; Suppl., I, 335; Sezgin, GAS, I, 46-47; Abdüsselâm Ahmed el-Kenûnî, el-Medresetü’l-Ḳur˒âniyye fi’l-Maġrib, Rabat 1401/1981, I, 165-170; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), VI, 227; Miklos Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 27; Abdülvehhâb Hallâf, “el-Faḳīh İbn Ebî Zemenîn ve maḫṭûṭâtü Münteḫabi’l-aḥkâm”, MMMA (Küveyt), XXX/1 (1406/1985), s. 211-265; “Ibn Abī Zamanayn”, EI² (İng.), III, 694; Ahmed Bâdkûbe-i Hezâve, “İbn Ebî Zemeneyn”, DMBİ, II, 657-658.

Saffet Köse

İBN EBÛ ZER‘

(ابن أبي زرع)

Ebü’l-Hasen Alî b. Abdillâh (Muhammed) b. Ahmed b. Ömer b. Ebî Zer‘ el-Fâsî (ö. 741/1340)

el-Enîsü’l-mutrib adlı eseriyle tanınan Faslı tarihçi.

Eseri dolayısıyla yaygın bir şöhrete sahip olmasına rağmen kendisiyle ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Merînî Sultanı Ebû Saîd’in (1310-1331) kâtipliğini yapmıştır. Hakkındaki bilgi eksikliği önce ismi, soyu ve el-Enîsü’l-muṭrib’in müellifi olup olmadığı konusunda görülmekte, bu sebeple ortaya çıkan görüş ayrılıkları eserin ilmî değerini ilgilendirmektedir. Kitabın yazma nüshalarının bazılarında müellifinin adı Ebû Muhammed Sâlih b. Abdülhalîm el-Gırnâtî, bazılarında ise Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ebû Zer‘ veya Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Ömer b. Ebû Zer‘ el-Fâsî olarak yazılmıştır. Bu farklılık, müellifi bilinmeyen Büyûtâtü Fâsi’l-kübrâ adlı kitapta (s. 63-64) verilen şu bilgiden kaynaklanmaktadır: “Sâlih b. Abdülhalîm (ö. 726/1326)

bu bilgileri el-Enîsü’l-muṭrib adlı eserinde zikretmektedir. O bu kitabını 726 (1326) yılından önce bitirmiştir. el-Enîs adını taşıyan iki kitap vardır; birincisi küçük olanıdır ve bu Ahmed b. Ebû Zer‘e aittir. Bu kişi halkın arzusu üzerine Karaviyyîn Camii’nde imam olarak görev yapmış, 710 yılından sonra vefat etmiştir”. Bu bilgi yanlıştır. Çünkü Ahmed b. Ebû Zer‘, iki kitabın küçüğü denilen el-Enîs’in müellifi değil eserin 76. sayfasında belirtildiği gibi müellifinin yakınlarından biridir ve bu hususu Ebû Hasan Ali el-Ceznâî de teyit etmektedir (Zehretü’l-âs, s. 24, 80). Yine bu aileden olan Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Ebû Zer‘, 745 Rebîülâhirinde (Temmuz 1345) Misbah el-Yâlsûtî’nin verdiği bir fetvanın dört şahidinden biridir (Venşerîsî, VII, 172-174). Söz konusu yanlışlık, H. R. Idris (EI2 [İng.], III, 694-695) ve İbn Merzûk’un el-Müsned’inin İspanyolca tercümesinde (s. 497) Maria Jesus Viguera tarafından da yapılmıştır. René Basset ise Büyûtât’ın adlarını verdiği bu iki tarihçinin iki

isim taşıyan tek şahıs olduğu şeklinde bir yanılgıya düşmüştür (İA, V/2, s. 727). Benzeri bir hata da İbn Ebû Zer'in ölüm tarihi hakkında yapılmıştır. Bazı tarihçiler onun 710 (1310) veya 720 (1320) yılında vefat ettiğini söylemişlerdir. Halbuki İbnü'l-Kādî, 741'de (1340) vefat eden ünlüler hakkında bilgi verirken onu da bunların arasında göstermektedir (Luḳatü'l-ferâʾid, s. 193). İbn Sûde'nin, "Bazı nüshalar bu tarihi 732'ye çıkarmaktadır" (Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, I, 125-128) şeklindeki sözleri de bu bilgiyi doğrulamakta, yani ölüm tarihinin 710 veya 720'den epeyce sonra olduğunu göstermektedir.

Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ müellifinin dışında Mağrib tarihi hakkında eser yazanlardan hiçbiri iki el-Enîsü'l-muṭrib'den bahsetmemiştir. Meselâ İbn Merzûk el-Hatîb, İbn Ebû Zer'in vefatından otuz bir yıl sonra Sultan Ebü'l-Hasan için yazdığı el-Müsned'in kaynakları arasında bu isim altında sadece İbn Ebû Zer'in kitabına yer vermiştir (s. 17). İbnü'l-Hatîb de 772 (1370) yılının başlarında el-İḥâṭa adlı eserine son şeklini verirken kaynakları arasında Sâlih b. Abdülhalîm el-Gırnâtî'nin adını anmamış, yalnız "İbn Ebû Zer'in Fas Tarihi" demekle yetinmiştir (I, 4, 83). Bu esere temas eden ve ondan faydalanan İbn Haldûn, Ceznâî, İbnü'l-Kādî, Makkarî, Nâsırî ve Kettânî gibi Mağrib tarihçilerinin tamamı eseri İbn Ebû Zer'e nisbet etmektedir. Abdullah Kennûn bütün âlimlerin bu konuda görüş birliği içinde bulunduğunu söylemekte (MMLA, XVI [1963], s. 43-54), ayrıca adının da Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Ömer b. Ebû Zer' el-Fâsî olduğunu kesin biçimde belirtmekte (a.g.e., s. 48), fakat daha sonra ihtiyatlı bir dille bunun tercih edilen görüş olduğunu söylemektedir (en-Nübûġu'l-Maġribî, I, 222, 229). İsim zincirinin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Zer' el-Fâsî kısmı kesin olmakla beraber nesep silsilesinde geçen diğer isimler üzerindeki ihtilâf bugün de sürmektedir.

Eserleri. 1. el-Enîsü'l-muṭrib. Tam adı Enîsü'l-muṭrib bi-ravżi'l-ḳırṭâs fî aḫbâri mülûki'l-Maġrib ve târîḫi medîneti Fâs olan ve kısaca el-Ḳırṭâs veya Ravżü'l-ḳırṭâs adıyla bilinen eserde müellif, 172 (788) yılında İdrîsî hânedanının kuruluşundan 726 (1326) yılına (Merînî Hükümdarı I. Ebû Saîd dönemi) kadar geçen süre içinde Mağrib'de hüküm süren bazı devletlerin (İdrîsîler, Mağrâveliler ve Benî İfren, Murâbıtlar, Muvahhidler ve Merînîler) tarihini anlatmaktadır. İbn Ebû Zer', Merînîler kısmında resmî kaynaklardan da istifade etmiş, kendi memleketi olduğu için Fas şehrine

özel bir önem vermiştir. Eser genelde Mağrib, özelde Fas şehri tarihi durumundadır. Ceznâî, İbnü'l-Ahmer, İbn Haldûn ve diğer bazı tarihçiler, ele aldığı dönem hakkında en meşhur Mağrib tarihi olan bu esere güvenirken İbn Merzûk el-Hatîb, Muhammed b. Tayyib el-Kādirî ve bir kısım şarkiyatçılar onu eleştirmişlerdir (Muhammed el-Menûnî, I, 70). Gerek geçmişte gerekse günümüzde Fas tarihiyle ilgilenen tarihçiler bu kitaptan büyük ölçüde faydalanmışlar ve ondan pek çok nakilde bulunmuşlardır. Eserin en önemli yanı bazı yanlışlıklarına, çelişkilerine ve nisbeten ağır diline rağmen Mağrib tarihi hakkında daha önceleri yazılmış, ancak günümüze ulaşmamış bazı kitaplardan nakiller yapmış olmasıdır. Enîsü'l-muṭrib'i X. yüzyıl müelliflerinden biri el-Ḳırṭâsü'ṣ-ṣaġīr adıyla ihtisar etmiştir. İbn Zâkûr da, el-Muʿribü'l-mübîn ʿan mâ teżammenehü'l-Enîsü'l-muṭrib ve Ravżatü'n-nîsrîn adındaki eserine onu esas almıştır (İbn Sûde, s. 127, 128, 163). C. Johann Tornberg tarafından yayımlanan eserin (Uppsala 1843) Fas'ta 1303-1313 (1885-1895) yılları arasında dört baskısı yapılmıştır. Muhammed el-Hâşimî el-Filâlî kitabın I ve II. ciltlerini tahkik ederek yayımlamış (Rabat 1355), daha sonra Dârü'l-Mansûr eserin tamamını yeniden neşretmiştir (Rabat 1973). Kitabı Petis Delacroix 1693 yılında Fransızca'ya, Franz von Dombay Almanca'ya (Agram 1794-1797) ve J. S. A. Moura Portekizce'ye (Lizbon 1828) çevirmiştir. Tornberg'in 1846'daki Latince tercümesinin (Annales regum Mauritaniae, Uppsala 1846) ardından ikinci bir Fransızca tercümesini A. Beaumier yapmıştır (Paris 1860). 1918 yılında Ambrosio Huici Miranda, Valencia'da eserin ilk İspanyolca tercümesini yayımlamış, bundan uzun süre sonra Hespéris dergisinde kitaptaki Murâbıtlar'la ilgili bilgileri incelediği "Ravżü'l-ḳırṭâs ve'l-Murâbıṭûn" adlı çalışmasını neşretmiştir (sy. I/3 [1960], s. 513-541). Bu yazısında Dozy ve Hopkins gibi tarihçilerin görüşlerini eleştirmiş ve Brockelmann'ın iddialarına verdiği cevaplarla onun bazı görüşlerini çürütmüştür (a.g.e., s. 513). Huici Miranda, eserin ikinci İspanyolca tercümesinin (bk. bibl.) girişinde eser için şöyle demektedir: "Kitap bol miktarda değerli ve doğru bilgi ihtiva etmektedir, fakat hiç kimse diğer kaynaklarla kıyaslamadan tek başına bu bilgilere güvenmemelidir". 2. Ezhârü'l-bustân fî aḫbâri'z-zamân. İbn Ebû Zer', el-Ḳırṭâs'ta "büyük kitabımız" dediği bu eserine çeşitli atıflar yapmaktadır (meselâ bk. s. 19, 131). Kitabın çok erken bir dönemden itibaren kaybolduğu bilinmekte ve ismini Zehrü'l-bustân fî aḫbâri'z-zamân olarak veren Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ dışında herhangi bir yerde bu eserden nakillere rastlanmamaktadır. 3. eẕ-

Ẕaḫîretü’s̱-s̱eniyye fî târîḫi’dDevleti’l-Merîniyye. Eserin İbn Ebû Zer‘e ait olduğu kesin değildir. Abdullah Kennûn, bu kitapla el-Ḳırṭâs arasında bir karşılaştırma yaparak ibarelerindeki benzerlik ve görüşlerindeki paralellik sebebiyle her ikisinin aynı yazara ait olduğu sonucuna varmış (Mecelletü Tıṭvân, sy. 2 [1957], s. 143-155) ve onun arkasından Alemî de bu görüşü benimsemiştir (bk. bibl.). Ancak sadece bu benzerlikler iki eserin aynı müellif tarafından kaleme alındığını kanıtlamak için yeterli değildir. Öte yandan Muhammed el-Fâsî (Mecelletü Tıṭvân, sy. 5 [1960], s. 159-164), el-Ḳırṭâs’ın yazarının İbn Ebû Zer‘ değil Sâlih b. Abdülhalîm olduğunu ileri sürdüğüne göre eẕ-Ẕaḫîretü’s̱-s̱eniyye’nin de bu tarihçiye aidiyeti ihtimali ortaya çıkmaktadır. Eserin iki ayrı neşri mevcuttur (Cezayir 1920; Rabat 1972).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Zer‘, al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-Qırṭās fī ajbār mulūk al-Maġrib wa tārīj Madīna Fās (trc. Huici Miranda), Valencia 1964, tercüme edenin girişi, s. 20; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 4, 83; İbn Merzûk et-Hatîb, el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥu’l-ḥasen fî meʾâs̱iri Mevlânâ Ebi’l-Ḥasen: Hechos memorables de Abū’l-Hasan sultan de los Benimerines (nşr. ve trc. Maria J. Viguera), Madrid 1977, s. 17, 497; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib, Beyrut 1401/1981, VII, 172-174; Ali el-Ceznâî, Zehretü’l-âs (nşr. A. Bel), Algiers 1923, s. 24, 80; İbnü’l-Kādî, Laḳṭü’l-ferâʾid (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 193; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 199; II, 962; İbnü’l-Ahmer, Nes̱îrü’l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 359; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 125-128, 163; Muhammed Ekensûs, el-Ceyşü’l-ʿAremrem, Rabat 1336, s. 31; Abdullah Kennûn, Meşâhîru ricâli’l-Maġrib, Beyrut 1961, s. 45 (nr. 29); a.mlf., en-Nübûġu’l-Maġribî fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 222, 229; a.mlf., “İbn Ebî Zerʿ”, MMLA, XVI (1963), s. 43-54, 63-64; a.mlf., “Müʾellifü’ẕ-Ẕaḫîreti’ş-şeniyye hüve müʾellifü’l-Ḳırṭâs”, Mecelletü Tıṭvân, sy. 2 (1957), s. 143-155; Büyûtâtü Fâsi’l-kübrâ, Rabat 1972, s. 29, 63-64; Sarton, Introduction, III, 957-958; Abdülazîz Binabdullah, el-Mevsûʿatü’l-

Maġribiyye, Fas 1975, I, 28; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib, İskenderiye 1982, s. 28-29; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye, Rabat 1983, I, 70-71; Huici Miranda, "Ravżü'l-ḳırṭâs ve'l-Murâbiṭûn", Hespéris, I/3, Paris 1960, s. 513-541; Muhammed el-Fâsî, "el-Müʾerriḫân İbn Ebî Zerʿ ve İbn ʿAbdilḥalîm", Mecelletü Tıṭvân, sy. 5 (1960), s. 159-164; Alemî, "eẕ-Ẕaḫîretü'ş-şeniyye", Daʿvetü'l-ḥaḳ, sy. 9, Mekke 1971, s. 157-161; sy. 3 (1972), s. 134-142; René Basset, "İbn Ebî Zer", İA, V/2, s. 727; H. R. Idris, "Ibn Abī Zarʿ", EI^2 (İng.), III, 694-695; Muhammed Âsaf Fikret, "İbn Ebî Zerʿ", DMBİ, II, 657; M. Mûsâ Hasan, "İbn Ebî Zerʿ", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 115-117.

Câsim el-Ubûdî

İBN EBÛ ZEYD

(ابن أبي زيد)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî (ö. 386/996)

Mezhep fıkhına dair yazdığı er-Risâle adlı temel metinle tanınan Mâlikî âlimi.

310 (922) yılında Kayrevan'da dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda 316'da (928) doğduğu kaydedilmişse de er-Risâle'yi 327'de (939) yazdığına göre bu bilgi yanlış olmalıdır. Nefzî veya Nefzâvî nisbesinden dolayı gerek klasik kaynaklarda gerekse yeni araştırmalarda memleketi ve kabilesi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı müellifler onu, Endülüs veya Kuzey Afrika'daki Nefze adlı yere veya kabileye nisbet etmekle birlikte Tunus'ta Şattülcerîd'in güneyindeki Nefzâve bölgesinde yaşayan aynı adlı kabileden olduğuna dair rivayet daha isabetli görülmektedir (el-Câmiʿ [nşr. Abdülmecîd Türkî], neşredenin girişi, s. 52; Hâdî ed-Derkāş, s. 98-99).

Tahsil hayatına küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek başlayan İbn Ebû Zeyd dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Kayrevan'da Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve kıraat dersleri aldı. İçinde yaşadığı zengin ilmî çevrenin yanı sıra kabiliyeti sayesinde hocalarının ilim meclislerindeki tartışmalarda takdir kazandı ve genç yaşta eser verecek seviyeye ulaştı. Daha on yedi yaşında iken kaleme aldığı er-Risâle adlı eseri büyük itibar gördü. Yaşadığı bölgede ve hac seyahati sırasında ders aldığı veya rivayette bulunduğu hocaları arasında Ebü'l-Fazl el-Mümsî, Ebû Bekir İbnü'l-Lebbâd, Rebîʻ b. Süleyman el-Kattân, Ebü'l-Arab et-Temîmî, Derrâs el-Fâsî, Ebû Saîd İbnü'l-Aʻrâbî, İbnü'l-Haccâm, Ebû İshak es-Sebâî, Abdullah b. Ahmed el-İbyânî, Asîlî, Ebû İshak İbn Şaʻbân gibi âlimler vardır. Bağdat'ta Mâlikî fıkhının en büyük temsilcisi Ebû Bekir el-Ebherî başta olmak üzere birçok âlimle de mektup yoluyla bilgi alışverişinde bulundu, icâzet aldı ve icâzet verdi.

İbn Ebû Zeyd Mâlikî mezhebinin yayılması, meselelerin tahlil edilip dayanaklarının açıklanması ve ilgili kuralların belirlenmesi için bir vesile saydığı eğitim öğretim faaliyetlerindeki başarısında geniş ilmî birikiminin, güçlü hâfızasının, kolay anlaşılır üslûbunun ve öğretim metodunu iyi bilmesinin büyük etkisi oldu. Birçok talebe çeşitli ülkelerden gelerek ondan ders aldı. Bunlar arasında Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Bekir el-Havlânî, Ebü'l-Kāsım el-Berâziî, İbnü'l-Faradî, İbnü'l-Hazzâ, İbnü'l-Attâr el-Kurtubî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Ebü'l-Mutarrif İbn Futays, Ebû Bekir el-Hassâr, Ebü'l-Velîd İbnü's-Saffâr gibi âlimler sayılabilir.

İbn Ebû Zeyd 30 Şâban 386 (17 Eylül 996) tarihinde Kayrevan'da vefat etti ve evinde toprağa verildi. Bazı kaynaklarda ölüm tarihinin 389 (999), 390 ve 396 (1006) olarak verilmesi gibi Brockelmann'ın doğum yerini Nefzâve ve ölüm yerini Fas olarak göstermesi de (GAL, I, 187) yanlıştır.

Özellikle fıkıh, hadis ve akaid konularında uzmanlaşan ve mezhepte müctehid kabul edilen İbn Ebû Zeyd, devrinde Mâlikîler'in önderi olup mezhebin gelişmesinde büyük hizmetler yapmıştır. O dönemde bölgeye hâkim olan Şiî-Fâtımîler'in baskısına karşı mücadele vermiş, mezhebinin ve dolayısıyla Ehl-i sünnet'in görüşlerini savunmuştur. Daha genç yaşta fıkha dair bir eser yazması ve özellikle baş tarafına akaidle ilgili bir bölüm eklemesi, ayrıca Râfizîliği benimseyenlerin dinden çıktığına fetva vermesi, Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâflara dair çeşitli risâleler kaleme alması (Hâdî ed-Derkāş, s. 310-311) bu mücadelesiyle ilgilidir. Mâlikî mezhebini derleyip toparlaması ve imamının görüşlerini açıklamasından dolayı "küçük Mâlik" ve "mezhebin kutbu" lakaplarıyla anılmış; bu mezhepteki konumu ve değeri, "İki şeyh (İbn Ebû Zeyd ve Ebherî), iki kadı (Abdülvehhâb ve İbnü'l-Kassâr) ve iki Muhammed (İbn Sahnûn ve İbnü'l-Mevvâz) olmasaydı mezhep ortadan kalkardı" cümlesinde ifadesini bulmuştur. Özellikle fıkıh konusundaki eserlerinin genel kabul görmesinin bir sebebi de büyük önem verdiği rivayet hususundaki titizliği ve güvenilirliğidir. Bir diğer özelliği ise mezhep görüşlerinin rivayetinde isnadının âlî olmasıdır. Nitekim Sahnûn'dan bir, İbnü'l-Kāsım'dan iki, İmam Mâlik'ten üç vasıta ile nakilde bulunmuştur.

İbn Ebû Zeyd bazı tasavvuf ehlinin Allah'ı görmek, bir şeyi başka bir şeye

çevirmek gibi dinî ve aklî bir temeli olmayan kerâmet iddialarını şiddetle tenkit etmiş, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed el-Bekrî es-Sıkıllî'nin bu konudaki kitabına reddiye olarak Keşfü't-Telbîs ve el-İstiẓhâr fi'r-red ʿale'l-Bekriyye adlı iki eser kaleme almıştır. Ancak bazı âlimlerin, onun her türlü kerâmeti inkâr ettiğini ileri sürerek kendisine karşı reddiyeler yazması ve bu konudaki tartışmaların uzayıp gitmesi üzerine Cüzʾ fî is̱bâti kerâmâti'l-evliyâʾ adlı bir eser yazarak görüşlerine açıklık getirmiştir. Akaid konularında Selef'in görüşlerini benimseyen İbn Ebû Zeyd, Ali b. Ahmed el-Bağdâdî'nin Kayrevan ulemâsına gönderdiği, onları Eş'ârîliği bırakıp Mu'tezile mezhebini benimsemeye davet eden mektubuna da er-Red ʿale'l-Ḳaderiyye ve münâḳażatü risâleti'l-Baġdâdî el-Muʿtezilî adlı bir risâle ile cevap vermiştir.

Eserleri. 1. er-Risâle*. Mâlikî fıkhının temel metinlerinden biri olan eser üzerine

İbn Nâcî, Zerrûk, Ali b. Muhammed el-Menûfî, Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî başta olmak üzere birçok âlim şerh yazmış, bazı âlimler de eseri manzum hale getirmişlerdir. Baş tarafındaki akaidle ilgili bölüm de çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Kuzey Afrika ve Endülüs'te olduğu gibi Doğu İslâm dünyasında da çok rağbet gören ve ders kitabı olarak okutulan er-Risâle'nin birçok baskısı yapılmıştır (Fas, ts.; Kahire 1296, 1304, 1314, 1319, 1323, 1324, 1338, 1340, 1354; Muhammediye 1407/1987; nşr. Hâdî Hammû - Muhammed Ebü'l-Ecfân, Beyrut 1406/1986, Megrâvî'nin Ġurerü'l-maḳāle fî şerḥi ġarîbi'r-Risâle'siyle birlikte). Edmond Fagnan (Paris 1914). L. Bercher (Alger 1945, 1948, 1949) ve Kevser Abdüsselâm el-Basîrî (Cezayir-Kahire 1988) tarafından Fransızca'ya çevirileri yapılan eseri A. D. Russell ve Abdullah b. Me'mûn Sühreverdî ile (London 1906) J. Kenny (Minna / Nigeria 1992) İngilizce'ye tercüme etmişlerdir. 2. en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene ve ġayrihâ mine'l-ümmehât min mesâʾili Mâlik ve aṣḥâbih. Kısaca en-Nevâdir ve'z-ziyâdât olarak anılan kitapta Mâlikî mezhebinin el-Esediyye, el-Müdevvenetü'l-kübrâ, el-Mecmûʿa, el-Mevvâziyye, el-Vâḍıḥa, el-Müstaḫrece (el-ʿUtbiyye) gibi ilk kaynakları ile (ümmehât) diğer bazı eserlerde yer alan İmam Mâlik ve talebelerine ait görüşler derlenmiş, bu kitaplarda bulunmayan hususlar da esere ilâve edilmiştir. İbn Ebû Zeyd, Mâlikî fıkhının en hacimli ve önemli kaynaklarından biri olan bu eserde sadece görüşleri kaydetmekle kalmamış,

bunları tartışmış, zor olanlarını açıklamış, ayrıca kendi tercih ve ictihadlarını da belirtmiştir. Günümüze çeşitli nüshaları ulaşan (Hâdî ed-Derkāş, s. 372-374) ve cihadla ilgili bölümü Mathias von Bredow tarafından neşredilen eserin (el-Cihâd ḥasebe'l-mez̠hebi'l-Mâlikî maʿa taḥḳīḳi Kitâbi'l-Cihâd min Kitâbi'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât, Beyrut 1994) 1998 yılı içinde tahminen on sekiz cilt halinde basılacağı Beyrut Dârü'l-garbi'l-İslâmî katalogunda haber verilmekle birlikte (ayrıca bk. el-Câmiʿ [nşr. Abdülmecîd Türkî], neşredenin girişi, s. 63) bu neşir henüz gerçekleşmemiştir. 3. Muḫtaṣarü'l-Müdevvene. Yaklaşık 50.000 meseleyi ihtiva ettiği söylenmektedir. Eserin, yalnız Mâlikî literatüründe görülen ve belli bir fıkıh başlığı altında yer almayan müteferrik meselelerin toplandığı "Kitâbü'l-Câmiʿ" adlı son bölümü ayrıca kitap haline getirilmiştir (aş. bk.). 4. el-Câmiʿ fi's-sünen ve'l-âdâb (ve'l-ḥikem) ve'l-meġāzî ve't-târîḫ. Muhammed Ebü'l-Ecfân ve Osman Bittîh ile (Beyrut 1982, 1983, 1985) Abdülmecîd Türkî (Beyrut 1990) tarafından yayımlanan eser aynı zamanda Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'nin de son bölümünü oluşturmaktadır.

İbn Ebû Zeyd'in diğer bazı eserleri de şunlardır: Tehẕîbü'l-ʿUtbiyye (Tebvîbü'l-Müstaḫrece); ez̠-Z̠eb ʿan mez̠hebi Mâliḳ; er-Red ʿalâ İbn Meserre el-Mârıḳ; Risâle fî vâcibi umûri'd-diyâne (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1775; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 302; DMBİ, II, 660); Ḳaṣîde fî medḥi'r-Resûl (eserlerin yazma nüshaları için bk. el-Câmiʿ [nşr. Abdülmecîd Türkî], neşredenin girişi, s. 61-66; Brockelmann, GAL, I, 187-188; Suppl., I, 301-302; Sezgin, GAS, I, 470, 472, 478-481; Hâdî ed-Derkāş, s. 337-374). Bunlardan başka müellifin kaynaklarda şu eserleri zikredilmektedir: Aḥkâmü'l-muʿallimîn ve'l-müteʿallimîn, Kitâbü'l-İḳtiḍâ bi-Ehli's-sünne, Risâle fî uṣûli't-tevḥîd, Mesʾeletü'l-ḥubus ʿalâ evlâdi'l-aʿyân, Tefsîru evḳāti'ṣ-ṣalavât, Kitâbü'l-Menâsik,

Mesʾeletü'n-nikâḥ bi-ġayri beyyine, Risâletü'n-nehy ʿani'l-cedel, Ḥimâyetü ʿırżi'l-müʾmin, Kitâbü'ṣ-S̠iḳa billâh ve't-tevekkül ʿalellâh, Kitâbü'l-Maʿrife ve'l-yaḳīn, Kitâbü'l-Vesâvis, Kitâbü'd-Duʿâʾ, Risâletü'n-naṣîḥa ve'l-mevʿiẓa, el-Beyân ʿan iʿcâzi'l-Ḳurʾân, Risâle fî men teʾḫuẕühû ʿinde ḳırâʾati'l-Ḳurʾân ve'z̠-z̠ikr ḥareke, Risâle ilâ ehli Sicilmâse fî tilâveti'l-Ḳurʾân, Risâle fi'r-red ʿale'l-Ḳaderiyye ve münâḳażatü Risâleti'l-Baġdâdî el-Muʿtezilî.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Zeyd, el-Câmiʿ fî's-sünen ve'l-âdâb ve'l-meġāzî ve't-târîḫ (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Osman Bittîh), Beyrut 1406/1985, neşredenlerin girişi, s. 15-76; a.e. (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 7-86; a.mlf., er-Risâletü'l-fıḳhiyye (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Hâdî Hammû), Beyrut 1406/1986, neşredenlerin girişi, s. 9-48; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 283-284; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 150, 175, 176, 220, 269; II, 420; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, IV, 492-497, 529; İbn Hayr, Fehrese, s. 244-245, 246-247, 367; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 10-13; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 381-400, s. 122, 183-184; Safedî, el-Vâfî, XVII, 249-250; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Beyrut 1400/1980, s. 136; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 221; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 841, 880; Serkîs, Muʿcem, I, 32-33; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 96; Brockelmann, GAL, I, 187-188; Suppl., I, 301-302; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VII, 347-348; Sezgin, GAS, I, 470, 472, 478-481; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1001, 1026, 1048; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 7, 253; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1983, s. 56; Miklos Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, tür.yer.; Hâdî ed-Derkāş, Ebû Muḥammed ʿAbdullāh b. Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî: ḥayâtühû ve âs̱ârühû ve Kitâbü'n-Nevâdir ve'z-ziyâdât, Beyrut 1409/1989; Ali İdrîs, "ʿAbdullāh b. Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî", Min aʿlâmi't-terbiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Riyad 1409/1989, II, 125-144; Seyfullah Öztürk, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve Akâid Risâlesi (yüksek lisans tezi, 1991, Dokuz Eylül Ünversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Halil İbrahim Bulut, İbn Ebî Zeyd'in Akâid Risâlesi ve Meşeddâllî Şerhi (yüksek lisans tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); H. R. Idris, "Note sur l'identification du dédicataire de la Risâla d'Ibn Abî Zaid al-Qairawânî", Les cahiers de Tunusie, I/1, Tunusie 1953, s. 63-68; a.mlf., "Deux juristes kairouanais de l'époque zîrîde: Ibn Abî Zaid et Al-Qâbisî (Xe-XIe siècle)", Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, XII, Alger 1954, s. 122-172; a.mlf., "Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī", EI² (İng.), III, 695; Bedrî Muhammed Fehd, "İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, XXVI, Bağdad

1985, s. 201-209; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Ebî Zeyd”, DMBİ, II, 659-660.

H. Yunus Apaydın

İBN EBÛ Zİ’B

(ابن أبي ذئب)

Ebü’l-Hâris Muhammed b. Abdirrahmân b. el-Mugīre el-Kureşî el-Âmirî (ö. 159/776)

Tebeu’t-tâbiînden Medineli fakih, muhaddis.

80 (699) yılının sonlarında doğdu. Üçüncü göbekten dedesi olan Ebû Zi’b Hişâm b. Şu‘be’ye nisbetle İbn Ebû Zi’b diye meşhur oldu. Ebû Zi’b Bizans topraklarına girince yakalanarak hapse atıldı ve orada vefat etti. İlim geleneğine sahip bir aileye mensup olan İbn Ebû Zi’b’in dayısı Hâris b. Abdurrahman ve kardeşi Mugīre b. Abdurrahman da güvenilir birer muhaddis olarak bilinmektedir.

İbn Ebû Zi’b tâbiînden İkrime el-Berberî, Nâfi‘, Saîd el-Makbûrî gibi kimselerle karşılaşmış ve onlardan hadis öğrenmiştir. Bunların dışında münâvele usulü ile hadis aldığı İbn Şihâb ez-Zührî, Abdurrahman b. Mihrân, Şürahbîl b. Sa‘d, Muhammed b. Kays, Ebü’z-Zinâd gibi muhaddislerin de aralarında bulunduğu çok sayıda kimseden hadis rivayet etmiş; Ma‘mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Vekî‘ b. Cerrâh, Hişâm b. Ubeydullah, Yahyâ el-Kattân gibi muhaddisler de kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Âdem b. Ebû İyâs, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Yezîd b. Hârûn, İbn Ebû Füdeyk, Ali b. Ca‘d, Velîd b. Müslim de ondan hadis alanlar arasındadır.

İbn Ebû Zi’b’in Zührî’den olan rivayetleri muzdarib sayılarak eleştirilmiştir. Ancak onun sadece hadis meclisinde Zührî’ye arzedildiği sırada duyduğu hadisleri Zührî’ye nisbetle tahdîs sigası ile rivayet etmesi sebebiyle eleştirildiği, halbuki bütün muhaddislerin bu şekildeki rivayeti makbul saydıkları da ifade edilmiştir (İbn Ebû Hâtim, VII, 314; Mizzî, XXV, 635). İbn Maîn’in onun hakkında kullandığı “İbn Ebû Zi’b Zührî’den hiçbir şey duymamıştır” sözü de kendisinin Zührî’den semâ yoluyla rivayeti bulunmadığı, rivayetlerinin arz yoluyla olduğu anlamına gelmektedir.

Güvenilirliğiyle tanınan İbn Ebû Zi'b'i Ahmed b. Hanbel ve Ya'kūb b. Şeybe "sika sadûk", İbn Ebû Hâtim, "sika yefkahu", Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî ve Hatîb el-Bağdâdî "sika", Ali b. Medînî "sebt" olarak değerlendirmiştir. Ahmed b. Hanbel onun Saîd b. Müseyyeb'e benzetildiğini, Mâlik b. Enes'ten daha üstün nitelikleri bulunduğunu, ancak ricâl tenkidinde Mâlik'in daha müsamahasız olduğunu belirtmiştir. İbn Ebû Zi'b'in Kaderiyyeci görüşleri benimsediği ve bu sebeple Mâlik'in kendisini terkettiği ileri sürülürse de (İbn Hacer, IX, 306) bu konuda kaynaklarda başka bilgiye yer verilmediği gibi bazı kaynaklarda İmam Mâlik'le arkadaş olduğu ve aralarında samimi bir dostluğun bulunduğu bildirilmiş (İbn Hallikân, IV, 183), ayrıca bu ithamın asıl sebebinin Halife Mehdî-Billâh zamanında Medine'deki Kaderiyyeciler'in dövülmesi ve oradan sürülmesi hadisesi olduğu belirtilmiştir. Bazı Kaderiyyeciler'in İbn Ebû Zi'b'e sığınmaları sayesinde dövülmekten kurtulmaları dikkate alınarak onun da aynı görüşlere sahip olduğu ileri sürülmüşse de İbn Ebû Zi'b Kaderiyyeci görüşleri hatalı bulduğunu açıklamış, bu görüşlerin kendisine nisbet edilmesini gerektirecek hiçbir sözüne de rastlanmamıştır (Hatîb, II, 301; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 601). İbn Ebû Zi'b hadis rivayet etmesi için halife tarafından Bağdat'a davet edilmiş, bir süre orada kaldıktan sonra Medine'ye gitmek istemiş ve geri dönerken Kûfe'de vefat etmiştir.

Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri başta olmak üzere Kütüb-i Sitte'de rivayetleri bulunan İbn Ebû Zi'b ashâbü'l-hadîsin fakihlerinden sayılmış, Dârekutnî onun el-Muvaṭṭaʾ adıyla bir eser kaleme aldığını söylemiş (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 147), ayrıca tahâret, namaz, oruç, zekât gibi konuları ihtiva eden Kitâbü's-Sünen'inin varlığından söz edilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 281).

İbn Ebû Zi'b'in emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkeri ifa konusunda titiz olduğu rivayet edilmiştir. Karşılaştığı idarecilerle münasebetlerine dair ilginç olaylar, halifelerin yaptıkları zulüm ve haksızlıkları hiç çekinmeden yüzlerine karşı söylediğine dair haberler tabakat kitaplarında önemli bir yer tutmaktadır. Diğer insanlarla münasebetlerinde olduğu kadar şahsî hayatında da takvâ ölçüsünü benimseyen İbn Ebû Zi'b'in gün aşırı oruç tuttuğu, gecelerinin önemli kısmını ibadetle geçirdiği, yaz kış aynı elbiseyi giydiği ve ekmekle zeytin yağı yiyerek hayatını sürdürdüğü kaydedilmiştir.

Onun hayatına dair Rabaî (ö. 379/989) tarafından kaleme alınan Aḫbâru İbn Ebî Ziʾb adlı eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 92, vr. 313-316).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 412-421; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 525; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 648; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 79, 193; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 152-153; Müslim, el-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Abdürrahîm M. Ahmed), Medine 1404/1984, s. 235; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 485; Dârimî, Târîḫ (nşr. Ahmed M. Nûrseyf), Dımaşk 1980, s. 48; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 313-314; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, VII, 390-391; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 281; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, II, 662-663; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, II, 191-192; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 296-305; Nevevî, Tehẕîb, I/1, s. 86-87; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 183; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXV, 635; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 139-149; IX, 147; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 620; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 191-193; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 141-160, s. 600-604; Safedî, el-Vâfî, III, 223-224; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 303-307; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 89; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 348; Sezgin, GAS, I, 204; Ekrem Ziya el-Ömerî, Buḥûṯ fî târîḫi's-sünneti'l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 232; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 79, 247; Ekber Yahyâ Âbâdî, "İbn Ebî Ziʾb", DMBİ, II, 651-652.

İbrahim Hatiboğlu

İBN EBÜ'l-ÂFİYE

(bk. İBNÜ'l-KĀDÎ; MÛSÂ b. EBÜ'l-ÂFİYE).

İBN EBÜ'l-ÂS

(bk. OSMAN b. EBÜ'l-ÂS).

İBN EBÜ'l-AVCÂ

(bk. ABDÜLKERÎM b. EBÜ'l-AVCÂ).

İBN EBÜ’l-AVCÂ

(ابن أبي العوجاء)

Hz. Peygamber’in hicretin 7. yılında (629) Süleym kabilesi üzerine gönderdiği seriyyenin kumandanı

(bk. SÜLEYM).

İBN EBÜ'l-AZÂFİR

(ابن أبي العذافر)

(ö. 323/935)

Tenâsüh ve hulûlü benimseyip ilâhî ruhun önce Âdem'e, ondan peygamberlere ve imamlara hulûl ettiğini, on ikinci imamdan da kendisine geçtiğini ileri süren ve sefir olduğunu söyleyen aşırı Şiî lider

(bk. MÜŞEBBİHE).

İBN EBÜ’l-CÂRÛD

(ابن أبي الجارود)

Ebü’l-Velîd Mûsâ b. Ebi’l-Cârûd İmrân el-Mekkî

İmam Şâfiî’nin talebelerinden.

Mekkeli olup kaynaklarda hayatına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. İmam Şâfiî’den el-Emâlî ile diğer bazı kitapları rivayet etmiş, Mekke’de Şâfiî mezhebine göre fetva vermiştir. Döneminde, bir konuda İmam Şâfiî’nin görüşünün ne olduğu hususunda bir ihtilâf meydana geldiği zaman kendisine başvurulan bir otorite idi (Beyhakī, II, 327; Abbâdî, s. 25). Ayrıca Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Maîn ve Şâfiî’nin talebesi Büveytî gibi muhaddis ve fakihlerden de rivayette bulunan İbn Ebü’l-Cârûd, İbn Hibbân ve İbn Hacer el-Askalânî tarafından güvenilir râvilerden sayılmıştır.

İbn Ebü’l-Cârûd’dan Tirmizî, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Ezherî, Za‘ferânî, Rebî‘ b. Süleyman, Ebû Hâtim er-Râzî, İsâm b. Muhammed el-Cürcânî, İbn Vâre ve Ya‘kūb b. Süfyân el-Fârisî gibi fakih ve muhaddisler rivayette bulunmuştur. Şâfiî literatüründe adı sık sık geçen İbn Ebü’l-Cârûd’un Tirmizî’nin es-Sünen’inde İmam Şâfiî’den rivayet ettiği bazı görüşleri yer almaktadır (Tirmizî, “Ṭahâret”, 6, “Ṣalât”, 13). İbn Ebü’l-Cârûd’un aslen Mekkeli olması ve burada iken Şâfiî’den ders almasından hareketle onun rivayetlerinin çoğunluğunu, Şâfiî’nin hukukî görüşlerinde bir dönüm noktası teşkil eden Mısır’a seyahatinden önce sahip olduğu “kadîm” görüşlerinin teşkil ettiği söylenebilir.

İbn Ebü’l-Cârûd’un Şâfiî’nin ders halkasında kendisine vekil bıraktığı Büveytî’den rivayette bulunmasından hareketle onun Mısır’a giderek Şâfiî’yi burada ziyaret etmiş olabileceğini söyleyen Mustafa eş-Şek‘a İbn Ebü’l-Cârûd’un, “Ebû Ya‘kūb el-Büveytî komşumdu; geceleri her uyandığımda onun Kur’an okuduğunu ve namaz kıldığını görürdüm” (Hatîb, XIV, 300; Sem‘ânî, II, 339) şeklinde sözlerine dayanarak kendisinin, Büveytî gibi Kur’an’ın mahlûk olmadığı yönündeki görüşlerinden dolayı

Bağdat'a getirilerek onunla birlikte hapsedildiği sonucuna varmıştır (el-İmâm Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, s. 183). Ancak kaynaklarda İbn Ebü'l-Cârûd'un halku'l-Kur'ân meselesinden dolayı hapsedildiğine dair bir bilgi bulunmadığı gibi onun Büveytî ile olan komşuluğunun Mısır'da olması da muhtemeldir.

Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'sinin bazı nüshalarında İbn Ebü'l-Cârûd'un adının Abdullah b. Zübeyr olduğu ve 219 (834) yılında vefat ettiğine dair bir not bulunmaktadır (I, 70). Ancak bu isim ve ölüm tarihi ona değil İmam Şâfiî'nin bir diğer öğrencisi olan Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'ye aittir. Zehebî'nin uzun bir ömür sürdüğünü belirttiği İbn Ebü'l-Cârûd'un (Târîḫu'l-İslâm, s. 371) İmam Şâfiî'nin öğrencisi olması ve kendisinden rivayette bulunan kişilerin yaşadığı tarihler dikkate alındığı zaman II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısı ile III. (IX.) yüzyılın ilk yarısı arasında yaşadığı söylenebilir.

Beyhakī, İbn Ebü'l-Cârûd'un el-Muḫtaṣar adında bir eseri olduğunu ve bu eserin Büveytî'nin el-Muḫtaṣar'ındakinden daha fazla rivayet ihtiva ettiğini söylemekteyse de (Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî, I, 257) eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Diğer taraftan İbn Abdülber enNemerî, İbn Ebü'l-Cârûd'un Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî ile kıyasın anlamı üzerinde mektuplaştığını ve Dâvûd'un ona karşı kıyasın iptali konusunda bir risâle yazdığını söylemektedir (el-İntiḳāʾ, s. 105).

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Ṭahâret", 6, "Ṣalât", 13; İbn Hibbân, eṮ-Ṯiḳāt, IX, 162; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 264-269; Beyhakī, Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391/1971, I, 257; II, 325, 327, 329, 331; Abbâdî, el-Fuḳahâʾü'ş-Şâfiʿiyye, s. 25; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 105; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 300; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 98-100; Semʿânî, el-Ensâb, II, 339; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, II, 890; Nevevî, Tehẕîb, II, 120; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIX, 41; Zehebî, Aʿlâmü'n-

nübelâʾ, VIII, 311; a.mlf., Târîẖu'l-İslâm: sene 231-240, s. 370-371; a.mlf., el-Kâşif (nşr. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb), Cidde 1413/1992, II, 303; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 161-162; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 38; İbn Kesîr, Menâḳıbü'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî (nşr. Halîl İbrâhim Molla Hâtır), Riyad 1412/1992, s. 158; İbn Kādı Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 70; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb, II, 281; a.mlf., Tevâli't-teʾsîs li-meʿâlî Muḥammed b. İdrîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 88; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 390; Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, s. 29; Mustafa eş-Şek'a, el-İmâm Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, Beyrut 1404/1984, s. 183, 301; Abdülganî ed-Dakr, el-İmâmü'ş-Şâfiʿî faḳīhü's-sünneti'l-ekber, Beyrut 1407/1987, s. 335; Ahmed Nahrâvî Abdüsselâm el-Endûnîsî, el-İmâm eş-Şâfiʿî fî meẕhebeyhi'l-ḳadîm ve'l-cedîd, [Baskı yeri yok] 1408/1988 (Dârü'l-Kütüb), s. 618; Ahmet Özel, "Büveytî", DİA, VI, 500.

Ferhat Koca

İBN EBÜ’d-DEM

(ابن أبي الدم)

Ebû İshâk Şihâbüddîn İbrâhîm b. Abdillâh b. Abdilmün‘im b. Alî el-Hemdânî el-Hamevî (ö. 642/1244)

Şâfiî fakihi ve tarihçi.

21 Cemâziyelevvel 583’te (29 Temmuz 1187) Hama’da doğdu. Büyük dedelerinden Ebü’d-Dem’e nisbetle İbn Ebü’d-Dem diye anıldı. İlk öğrenimini Hama’da yaptı ve genç yaşta Bağdat’a gitti. Burada başta İbn Sükeyne (Ebû Ahmed Abdülvehhâb b. Ali) olmak üzere birçok âlimden hadis okudu, Şâfiî fıkhını öğrendi. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh başarılı bir talebe olmasından dolayı kendisine hil‘at giydirdi. Tahsilini tamamlayıp Hama’ya döndükten sonra Halep, Dımaşk, Musul ve Kahire’ye giderek ders okuttu.

İbn Ebü’d-Dem 622 (1225) yılında Hama kadılığına tayin edildi. Hama Eyyûbî Emîri I. el-Melikü’l-Mansûr Muhammed’in veliaht tayin ettiği oğlu el-Melikü’l-Muzaffer Mahmûd 626’da (1229) Hama’yı istilâ edince onun yanında yer aldı. el-Melikü’l-Muzaffer, bilgili ve güvenilir bir kimse olduğuna kanaat getirerek onu diğer Eyyûbî emîrlerine ve devlet başkanlarına elçi olarak göndermeye karar verdi. İbn Ebü’d-Dem, 641’de (1243) Abbâsî Halifesi Müsta‘sım-Billâh’ın hilâfet makamına geçmesini tebrik ve babası Müstansır-Billâh’ın vefatı dolayısıyla tâziye için el-Melikü’l-Muzaffer’in elçisi sıfatıyla Bağdat’a gitti. Ayrıca Mardin Artuklu Emîri Saîd Necmeddin Gāzî b. Melik Mansûr’a, Halep Emîri Melik Nâsır’a, Musul Emîri Bedreddin Lü’lü’e el-Melikü’l-Muzaffer’in birer mektubunu ulaştırdı. İbn Ebü’d-Dem’in Halep, Harran, Düneysir yoluyla Mardin’e, oradan Nusaybin’e, ardından Musul üzerinden Bağdat’a vardığı bu seyahat esnasında Moğollar Anadolu’yu işgal ediyorlardı. Ertesi yıl el-Melikü’l-Muzaffer Mahmûd’un vefatını halifeye bildirmek üzere tekrar Bağdat’a gitmek için yola çıkan İbn Ebü’d-Dem yolda hastalanıp Hama’ya döndü; kısa bir süre sonra 15 Cemâziyelâhir 642’de (18 Kasım 1244)

burada vefat etti.

Takvâ sahibi bir kimse olan İbn Ebü'd-Dem bilhassa Şâfiî fıkhını çok iyi biliyordu. İsnevî'nin Şâfiî mezhebinde "imam" olarak nitelediği İbn Ebü'd-Dem'in (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 546) ictihadlarından birçoğu kendisinden sonra gelen âlimlerce de benimsenmiştir. İbnü's-Sâbûnî, Cemâleddin Ebû Hâmid Muhammed b. Ali el-Mahmûdî, Zehebî'nin hocalarından Şehâbeddin Ebû Bekir ed-Deştî ondan hadis öğrenmiştir. Ayrıca iyi bir tarihçi olup et-Târîḫu'l-kebîr'i daha sonraki tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. İbn Ebü'd-Dem'in Hemedan'da kadılık yaptığına dair bilgi doğru değildir (Edebü'l-ḳażâʾ [nşr. Muhyî Hilâl Serhan], neşredenin girişi, I, 27-30).

Eserleri. 1. Kitâbü Edebi'l-ḳażâʾ (ed-Dürerü'l-manẓûmât fi'l-aḳżıye ve'l-ḥükûmât). Bir mukaddime ile altı bölümden meydana gelen eserde kazânın tanımı, kadı olmanın şartları, yargılama süreci, davacı ve davalılarla şahitlerin durumuna dair bilgilere, yargı kararlarının denetimi (temyiz), yemin, gıyabî yargılama, kadı sicillerinin nasıl tutulması gerektiği, vekâlet (avukatlık) gibi konulara yer verilmiştir. İslâm muhâkeme hukuku (edebü'l-kādî) literatürünün en güzel örneklerinden olan eser, bu alanın tarihî gelişimi hakkında da önemli ipuçları ihtiva etmektedir. Müellifin kaynakları arasında Şâfiî'nin el-Üm, Müzenî'nin el-Muḫtaṣar, Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mez̠heb ve Gazzâlî'nin el-Basîṭ ve el-Vasîṭ adlı eserleri zikredilebilir. İbn Ebü'd-Dem'in İbnü'l-Haddâd el-Mısrî, Ebû Âsım el-Abbâdî ve İbnü'l-Kas gibi müelliflerden de istifade ettiği görülmektedir. Eser İbn Hacer el-Heytemî, Şemseddin er-Remlî ve Süyûtî gibi pek çok âlim tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Birçok nüshası bulunan Kitâbü Edebi'l-ḳażâʾ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî (Dımaşk 1970-1975; 2. bs. 1982), Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1407/1987) ve Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdad 1404/1984) tarafından neşredilmiştir. 2. Kitâbü't-Târîḫi'l-İslâmiyyi'l-muḫtaṣar. Hz. Peygamber ile başlayıp 628 (1231) yılına kadar gelen muhtasar bir İslâm tarihidir. Olaylara kısaca temas eden ve her yıl içinde vefat eden şahsiyetleri zikreden eser kronolojik esasa göre kaleme alınmıştır. Müellif ayrıca yaşadığı dönemdeki Haçlı seferlerine dair bilgi vermiştir. Cezîl Abdülcebbâr el-Cömerd eserle ilgili olarak A Critical Edition of al-Tarikh al-Islami al-Mukhtasar adıyla bir

doktora tezi hazırlamıştır (1984, University of St. Andrews). Hâmid Zeyyân Gānim Zeyyân, eseri et-Târîḫu'l-İslâmî el-maʿrûf bi'smi't-târîḫi'l-Muẓafferî adıyla neşretmeye başlamış ve ilk cildini bastırmıştır (Kahire 1985). Fakat nâşirin bu esere et-Târîḫu'l-Muẓafferî adını vermesi doğru değildir. Çünkü İbn Ebü'd-Dem'in bu adı taşıyan bir başka eseri daha vardır. Kitabın II. Friedrich'in VI. Haçlı Seferi'yle ilgili kısmını İngilizce'ye çeviren Donald S. Richards, Bodleian Library (Marsh, nr. 60) nüshasına dayanarak ismini Kitâbü'ş-Şemârîḫ fi't-tevârîḫ olarak vermiştir (BEO, XLV [1993], s. 184). Cezîl Abdülcebbâr, sadece Bodleian Library nüshasında mevcut olan bu başlığın sonradan ilâve edildiğini tesbit etmiş ve orijinal ismin Kitâbü't-Târîḫi'l-İslâmiyyi'l-muḫtaṣar olması gerektiğini belirtmiştir (neşredenin girişi, s. 70-74). 3. et-Târîḫu'l-kebîr (et-Târîḫu'l-Muẓafferî). Müellif eserine et-Târîḫu'l-kebîr adını vermiş olmakla birlikte el-Melikü'l-Muzaffer hakkında kaleme alınmış olduğundan et-Târîḫu'l-Muẓafferî diye meşhur olmuştur. Altı cilt olduğu kaydedilen ve İbn Vâsıl'ın Müferricü'l-kürûb'unun, İbn Şeddâd'ın el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre'sinin, Sehâvî'nin el-İʿlâm bi't-tevbîḫ li-men ẕemme't-târîḫ'inin, İbnü'l-Verdî'nin Târîḫ'inin ve Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar'ının kaynakları arasında bulunan eserde başta fakihler olmak üzere kelâm, hadis, nahiv ve dil âlimleri, zâhidler, vezirler, ileri gelen devlet adamları, şair ve ediplerin hal tercümelerine yer verilmiştir. Müellif önce isimleri Muhammed olanları kaydetmiş, ardından diğer şahsiyetleri alfabetik olarak zikretmiş, en sonunda kadınlara müstakil bir bölüm ayırmıştır. Cezîl Abdülcebbâr el-Cömerd eserin günümüze ulaşmadığını söylemektedir (Kitâbü't-Târîḫi'l-İslâmiyyi'l-muḫtaṣar, neşredenin girişi, s. 58). 4. Şerḥu'l-Vasîṭ (Şerḥu müşkili'l-Vasîṭ). Gazzâlî'nin el-Vasîṭ fi'l-fürûʿ adlı eserinin zor anlaşılan kısımlarının şerhi olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Fıkhu Şâfiî, nr. 282). Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Kitâbü Îżâhi'l-eġālîṭi'l-mevcûde fi'l-Vasîṭ adıyla zikrettiği kitabın (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 11) bu eser olması kuvvetle muhtemeldir. 5. Tedḳīḳu'l-ʿinâye fî taḥkīḳi'r-rivâye. Hadis terimlerine dair olan eserin bir nüshası Cezayir el-Mektebetü'l-vataniyye'de (nr. 544) kayıtlıdır (Brockelmann, GAL, I, 424). 6. Fetâvâ İbn Ebi'd-Dem (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1218). 7. el-Fıraḳu'l-İslâmiyye. Süleymaniye (Fâtih, nr. 3153) ve Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Haraççıoğlu,

nr. 1309) kütüphanelerinde baş tarafı eksik birer nüshası, Adana İl Halk Kütüphanesi'nde de (nr. 1686) tam bir nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-ḳażâ᾿ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1984, neşredenin girişi, I, 17-244; a.e. (nşr. M. Mustafa ez-Zühaylî), Dımaşk 1982, neşredenin girişi, s. 17-45; a.mlf., Kitâbü't-Târîḫi'l-İslâmiyyi'l-muḫtaṣar (doktora tezi, 1984, haz. Cezîl Abdülcebbâr el-Cömerd), University of St. Andrews, hazırlayanın girişi, s. 2-121; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb fî aḫbâri Benî Eyyûb (nşr. Haseneyn Rebî‘), Kahire 1972-77, IV, 174, 270; V, 85-86, 252, 265-266, 323-324, 346; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, VI, 76; Zehebî, A῾lâmü'n-nübelâ᾿, XXIII, 125-126; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 115-119; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfi῾iyye, I, 546-547; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, IV, 1460; Sehâvî, el-İ῾lân bi't-tevbîḫ, s. 50, 210, 306, 315; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 47, 276, 305; II, 1218, 1255, 1446, 1722, 2008; Brockelmann, GAL, I, 423-424; Suppl., I, 588; Ziriklî, el-A῾lâm, I, 42; Hediyyetü'l-῾ârifîn, I, 11; Kehhâle, Mu῾cemü'l-mü᾿ellifîn, I, 53; D. S. Richards, "The Crusade of Frederick II and the Hamah Succession-Extracts from the Chronicle of Ibn Abi al-Damm", BEO, XLV (1993), s. 183-200; F. Rosenthal, "Ibn Abi'l-Dam", EI² (Fr.), III, 705; M. Âsaf Fikret, "İbn Ebi'd-Dem", DMBİ, II, 649-650.

Sabri Hizmetli

İBN EBÜ’d-DIYÂF

(ابن أبي الضيّاف)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebi’d-Dıyâf b. Ömer (ö. 1874)

Tunuslu hukukçu, tarihçi ve devlet adamı.

1217 (1802-1803) yılında Tunus’ta doğdu. Ailesi Evlâd-ı Avn kabilesindendir. Babası vezîr-i ekber Yûsuf Sâhibüttâba‘ın kâtibiydi. İlk öğrenimini İbn Melûka Medresesi’nde yapan İbn Ebü’d-Dıyâf daha sonra Zeytûne Medresesi’ne devam etti. Tahsilini tamamladıktan sonra 1827’de Dîvân-ı İnşâ’da kâtip oldu. Vezîr-i ekber Şâkir Sâhibüttâba‘ın ve Vali Hüseyin Paşa’nın güvenini kazandı. Güvenilirliği ve Arapça inşâdaki kabiliyeti sayesinde sır kâtipliğine getirildi. Tunus’ta nizamî ordu kurma girişimi dolayısıyla Hüseyin Paşa tarafından 1830’da Başhamba Mustafa Pehlivan’la birlikte İstanbul’a gönderildi. İstanbul’da beş ay kalan ve bu sırada Osmanlı yöneticileriyle çeşitli görüşmeler yapan İbn Ebü’d-Dıyâf 1832’de Tunus’a döndü. Ahmed Paşa’nın valiliği zamanında (1837-1855) başkâtip tayin edildi. Onun da güvenini kazanarak başdanışmanı oldu. Bu arada Dîvân-ı İnşâ’da bürokratik yazışmalarda şekil ve üslûp bakımından yenilikler yaptı. Onun zamanında yazışmalarda edebî bir üslûp kullanılmaya ve Osmanlı Devleti’yle olan muhaberelerde Türkçe’nin yerine Arapça geçmeye başladı.

Tanzimat’ın İslâmiyet’e uygunluğunu ve Tunus’ta uygulama şartlarını görüşmek üzere 1842’de bir heyetle tekrar İstanbul’a giden İbn Ebü’d-Dıyâf, bu sırada Osmanlı hükümeti tarafından iftihar nişanı ile taltif edildi. Tunus’a dönünce önce alay eminliği, sonra da kaymakamlık rütbesine nâil oldu. 1846 Kasımında Vali Ahmed Paşa’nın Fransa’yı ziyaretinde özel kâtibi olarak İbn Ebü’d-Dıyâf da bulundu. Bu münasebetle Fransa ile ilgili gözlemlerini ayrıntılı olarak kaleme aldı ve daha sonra bunları tarihinde kullandı. 1849’da kendisine “emîrü’l-livâ” rütbesi verildi. 1857-1864 arası reformlar döneminde yenilikçi idareciler arasında yer aldı. Ahdü’l-emânın hazırlıkları için kurulan komisyona üye oldu ve 10 Eylül 1857’de törenle

ilân edilen ahdü'l-emânı bizzat İbn Ebü'd-Dıyâf kaleme aldı. Böylece Tanzimat prensiplerinin Tunus'ta uygulanması için önemli bir adım atıldı. Vali Mehmed Sâdık Paşa tarafından 1860'ta kendisine "emîrü'l-ümerâ ve vezîr-i kalem" rütbesi verilen İbn Ebü'd-Dıyâf, 29 Ocak 1861'de ilân edilen ilk Tunus anayasasının (Kānûnü'd-devle) hazırlanmasında da görev aldı. Aynı yıl içinde yabancılarla Tunuslular arasındaki davaların halli için kurulan komisyonun başkanlığına getirildi. Ancak vezîr-i ekber Hazinedar Mustafa Paşa ile anlaşmazlığa düşünce bir süre aktif görevden çekildi ve 1862-1872 yılları arasında İtḥâfü ehli'z-zamân adlı ünlü tarihini yazdı.

Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Eylül 1869'da Milletlerarası Maliye Komisyonu başkanı ve Ocak 1870'te vezîr-i mübâşir olarak tayininden sonra tekrar yıldızı parlayan İbn Ebü'd-Dıyâf, Vezir Ahmed Zerrûk Paşa'nın hesaplarını araştıran komisyona üye oldu ve ardından vezâret-i ekberin kanunî mevzuatla ilgili üçüncü kısmına müsteşâr-ı evvel tayin edildi. Burada on dokuz ay çalıştıktan sonra yaşlılığı dolayısıyla Ocak 1872'de görevinden istifa etti ve 29 Eylül 1874 tarihinde öldü. Vezir Yûsuf Sâhibüttâba' Camii hazîresinde babasının yanına defnedildi. Dürüst, haysiyetli, bilgili ve afif bir kişi olan İbn Ebü'd-Dıyâf iyi bir münşî olduğu kadar aynı zamanda güçlü bir şair ve kâtipti. Kitapları ölümünden sonra ailesinden satın alınarak 1875'te kurulan el-Mektebetü's-Sâdıkiyye'ye konulmuştur.

Eserleri. İbn Ebü'd-Dıyaf, devlet adamlığından ziyade İtḥâfü ehli'z-zamân bi-aḫbâri mülûki Tûnis ve ʿahdi'l-emân adlı eseriyle tanınır. Bir Kuzey Afrika tarihi ve özellikle Arap fethinden 1872 yılına kadar gelen bir Tunus tarihi olan eser mukaddime, sekiz bölüm ve bir hâtimeden oluşur. İki kısımdan meydana gelen mukaddimede önce hükümet şekillerinden bahseden müellif meşrutî ve meclise dayalı idareyi savunur, daha sonra da Kuzey Afrika'da hüküm süren İslâm hânedanlarından, Osmanlı Devleti'nden ve Hüseynî

ailesinden bahseder. Sekiz bölümün her biri Hüseynî ailesinden Hammûde Paşa, Osman Bey, Mahmud Paşa, Hüseyin Paşa, Mustafa Paşa, müşîr-i evvel Ahmed Paşa, müşîr-i sânî Mehmed Paşa ve müşîr-i sâlis Mehmed Sâdık paşalara tahsis edilmiştir. Hâtime kısmı ise Tunus'un ileri gelenlerinin ve ulemâsının biyografilerine ayrılmıştır. İtḥâfü ehli'z-

zamân’ın özellikle Hüseynîler dönemi, müellifinin uzun yıllar çalıştığı Dîvân-ı İnşâ’da gördüğü resmî belgelere dayandığından orijinal bir kaynaktır. Mukaddimesinin ilk kısmı 1319 (1901-1902) yılında Tunus’ta basılan eserin bütünü bir komisyon tarafından hazırlanarak Tunus Kültür Bakanlığı’nca 1963-1966 yılları arasında sekiz cilt halinde yayımlanmıştır. Daha sonra bazı ciltleri neşredilen eser son olarak M. Şemmâm, Ahmed et-Tavîlî, Riyâz el-Merzûkī ve bir heyet tarafından neşredilmiştir (I-VIII, Tunus 1989). Ahmed Paşa dönemine ait altıncı bölüm ise Ahmed Abdüsselâm tarafından ayrı bir cilt halinde açıklayıcı notlarla yayımlanmıştır (el-Bâbü’s-sâdis min İtḥâfi ehli’z-zamân: devletü Aḥmed Bây, Tunus 1971).

İbn Ebü’d-Dıyâf’ın ayrıca Risâle fi’l-merʾe ve el-Maḳāmâtü’l-beşeriyye fi’l-envâri’l-Beşîriyye adlarında iki küçük eseri daha vardır. Bunlardan birincisi Munsıf Şenûfî tarafından Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye’de (sy. 5 [1968], s. 49-112) neşredilmiş olup ikincisi yazma halindedir (el-Mektebetü’l-vataniyye, nr. 4346).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Bayram, Ṣafvetü’l-iʿtibâr, Kahire 1302, II, tür.yer.; M. Sâlih Mizâlî, Min Resâʾil İbn Ebi’ḍ-Ḍıyâf: tetimme li-İtḥâfi ehli’z-zamân, Tunus 1968; Ahmed Abdüsselâm, Les historiens tunisiens, Tunis 1973, s. 332-382; a.mlf., İbn Ebi’ḍ-Ḍiyâf: ḥayâtühü ve menziletühü ve münteḫâbât min âs̱ârih, Trablus 1984; a.mlf., “Taʿlîḳ ʿalâ aḳdem terceme li’bn Ebi’ḍ-Ḍıyâf”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 6, Tunus 1969, s. 57-59; a.mlf., “İbn Abi’l-Ḍıyāf”, EI² (Fr.), III, 705-706; a.mlf., “İbn Ebi’ḍ-Ḍıyâf”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 122-124; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîne, III, 264-268; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 138-139; Sâdık ez-Zemerlî, Aʿlâmü Tûnisiyyûn (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 71-77; Ahmed Jdey, Ahmed Ibn Abi Dhiaf, son oeuvre & sa pensée: essai d’histoire culturelle, Zaghouan 1996; Béchir Tlili, “Note sur la notion d’état dans la pensée de Ah’mad Ibn Abi Ad’-D’iyaf, réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874)”, Revue de l’occident musulman et

de la Méditerranée, sy. 8, Aix-en Provence 1970, s. 141-170; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Ebi’ḍ-Ḍayyâf”, DMBİ, II, 670-671.

Atilla Çetin

İBN EBÜ’d-DÜNYÂ

(ابن أبي الدنيا)

Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî (ö. 281/894)

Çok sayıdaki eseriyle tanınan muhaddis, mutasavvıf, eğitimci ve Hanbelî fakihi.

208’de (823) Bağdat’ta doğdu. Dedelerinden biri Ümeyyeoğulları’nın âzatlısı olduğu için Kureşî nisbesiyle de anılır. Kaynaklarda ailesi hakkında ve İbn Ebü’d-Dünyâ olarak tanınmasının sebebine dair bilgi yoktur. Erken yaşta Kur’an öğrendi. Muhaddis olan babasından başka Ali b. Ca‘d, İbn Sa‘d, Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakī, Ahmed b. Menî‘, İbrâhim b. Saîd el-Cevherî, Bişr b. Velîd el-Kindî, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İbn Sellâm el-Cümahî, Ebû Kılâbe er-Rekāşî gibi âlimlerden hadis dinledi; Kütüb-i Sitte müelliflerinin faydalandığı hocaların birçoğundan rivayette bulundu. Ahmed b. Hanbel’in talebesi oldu. Zühde dair eserleriyle tanınan Muhammed b. Hüseyin el-Bercülânî’den (Bürcülânî) on yıldan fazla bir süre istifade etti. Halef b. Hişâm’dan kıraat, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’dan edebiyat, Mahmûd b. Hasan el-Verrâk’tan şiir, İbn Sa‘d’dan tarih ve siyer konusunda faydalandı. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî onun hocalarının isimlerini ihtiva eden bir eser yazmıştır (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 397). Kendisinden hocası Hâris b. Ebû Üsâme ile İbn Ebû Hâtim, Hüseyin b. Safvân el-Berzeî, Kāsım b. Asbağ, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, İbn Mâce ve İbn Huzeyme’nin de aralarında bulunduğu bir çok kişi hadis rivayet etti. Âlî isnadla hadislerini en son rivayet eden talebesinin Fahreddin b. el-Buhârî olduğu söylenmektedir. Hac yolculuğu dışında ilmî seyahatleri son derece sınırlı olan İbn Ebü’d-Dünyâ (a.g.e., XIII, 399) 14 Cemâziyelevvel 281 (22 Temmuz 894) tarihinde vefat etti; Bağdat’ın güneyinde bulunan Şünîziyye Mezarlığı’na defnedildi. Kütübî vefat tarihini 282 (895) olarak zikretmiştir.

Aynı zamanda Hanbelî fakihi ve eğitimci olan İbn Ebü’d-Dünyâ,

idarecilerle yakın ilgisi dolayısıyla Bağdat'ın önde gelen şahsiyetleri arasında yer aldı. İnsanları çok iyi tanıyan ve duruma göre konuşmasını bilen etkili bir hatipti. Halifelerin çocuklarının eğitimiyle meşgul oldu ve Abbâsî halifelerinden el-Mu'tazıd-Billâh ile oğlu Müktefî-Billâh onun tarafından eğitildi. Özellikle ahlâka dair eserlerinden Gazzâlî, tarihe dair eserlerinden Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi pek çok âlim istifade etti.

İbnü'n-Nedîm'in zâhid ve mutasavvıf müellifler arasında zikrettiği İbn Ebü'd-Dünyâ, daha çok mânevî eğitim ve karakter terbiyesine yönelik eserler yazmış, zühd ve takvâ ile ilgili hadisleri derlemeye öncelik vermiştir. Bu temayülü sebebiyle olmalı ki tasavvufa dair eserleriyle meşhur Muhammed b. Hüseyin el-Bercülânî'den rivayette bulunmayı sika bir hadis hâfızı olan Affân b. Müslim'den rivayette bulunmaya tercih ettiği belirtilmiştir. Çok sayıda kitap yazmasında da onun bu yaklaşımının etkisi olmuş, eserlerinde dönemin rivayet geleneğini sürdürmekle birlikte sosyal eğitim yönünü öne çıkarmıştır.

Batılı araştırmacıların İbn Ebü'd-Dünyâ'nın bazı eserlerini neşretmelerinin en önemli sebebi, eserlerinde diğer peygamberlere ve geçmiş ümmetlere dair rivayetlere sıkça yer vermesidir. Ayrıca şarkiyatçılara göre İbn Ebü'd-Dünyâ'nın eserlerinin muhtevasında Hinduizm'in, Budizm'in ve Yunan filozoflarının eserlerinden iktibaslar görmek de mümkündür (Bellamy, MW, LIII/1 [1963], s. 109). Bu bakış açısı dolayısıyla şarkiyatçılar onu, İslâm'ın zühd anlayışı ile felsefî yönü ağır basan eski gelenekler arasında bir aracı kabul etme eğilimindedir.

İbn Ebü'd-Dünyâ için Sâlih Cezere ve Ebû Hâtim er-Râzî "sadûk", İbnü'l-Cevzî "sika sadûk" terimlerini kullanırken Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, İbn Hacer el-Askalânî, Sehâvî ve Zebîdî onu hadis hâfızı olarak nitelendirmişler, bazı râvilerin tenkidinde zaman zaman görüşüne başvurmuşlardır (İbn Hacer, II, 277; IX, 398). Münker hadisler rivayet etmesiyle tanınan Muhammed b. İshak el-Lü'lüî el-Belhî'den (Hatîb, X, 90) ve İbn Ebû Hâtim'in yalancılar arasında saydığı Muhammed b. İshak b. Yezîd ed-Dabbî'den rivayette bulunması sebebiyle tenkit edilmişse de (İbnü'l-Cevzî, V, 148-149) hadiste hâfızlık derecesine çıkmış bir kimse olduğu için uydurma rivayetleri ayırt edebileceği ve bu tür kişilerden

yaptığı rivayetlerin son derece sınırlı olduğu belirtilmiştir. Onun sadece nâzil isnadlarla meşgul olduğu iddiası doğru olmayıp kendisinin nisbî olarak âlî rivayetleri vardır. İbn Ebü'd-Dünyâ

ayrıca, tanınmayan kimselerden ve akranı şahsiyetlerden rivayette bulunduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 399). Ancak hocalarının büyük çoğunluğunun Kütüb-i Sitte'de rivayetleri yer alan muhaddisler olduğu, geri kalan az sayıda kişinin tanınmayan râviler arasında bulunduğu, Ebû Kılâbe er-Rekāşî, Tirmizî, Abbas ed-Dûrî gibi akranından ve İbn Ebû Hâtim gibi talebelerinden rivayette bulunmasının ise tenkit sebebi sayılmayacağı belirtilmiştir (İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'ṣ-Ṣamt, neşredenin girişi, s. 66).

Eserleri. İbn Ebü'd-Dünyâ İslâmî ilimlerin her alanında eser veren bir müelliftir. Sayılarının 300'e kadar çıkarılması ve bir kısmının günümüze ulaşıp ulaşmadığının bilinmemesi dolayısıyla bazı eserlerinin gerek muhtevası gerekse ismi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. A) Hadis. 1. Ḳamʿu'l-eşrâr ʿan cerîmeti'l-intiḥâr. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın hadis cüzlerinden derlenmiş kırk altı hadisi ihtiva eden ve intiharın şiddetle yasaklandığını ortaya koyan eser, Abdullah b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî el-Hüseynî'ye ait el-Erbaʿûne'l-Ġumâriyye fî şükri'n-niʿam içinde neşredilmiştir (Kahire 1359/1940). 2. Cüzʾ fîhi ḥâlü İbn Ebi'd-Dünyâ ve mâ vaḳaʿa ʿâliyen min ḥadîs̱ih. Ebû Mûsâ el-Medînî tarafından hazırlanan ve müellifin âlî isnadlarını konu alan eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 111) kayıtlıdır (İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'ş-Şükr, neşredenin girişi, s. 10, 20). 3. el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿûn (Selâhaddin el-Müneccid, XLIX [1974], s. 583). Bir nüshası Akkâ'da Medresetü Nûr Ahmediyye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (vr. 11-18) bulunmaktadır (Abdullah Muhlis, X [1930], s. 577). 4. Fevâʾid min ḥadîs̱i Ebi'l-Ḫayr Muḥammed b. Aḥmed (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3664, vr. 239a-241b). Kaynaklarda el-Fevâʾid adıyla zikredilen eser de (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 403) muhtemelen bu kitaptır. 5. Taḫrîcâtü ehli'l-ḥadîs̱. Taḫrîcâtü İbn Ebi'd-Dünyâ adıyla da anılan eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 380) bir nüshası Akkâ'da Medresetü Nûr Ahmediyye Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içerisinde (vr. 1-10) yer almaktadır (Abdullah Muhlis, X [1930], s. 577; Brockelmann, GAL Suppl., I, 248). Müellifin hadis konusunda ayrıca eṣ-Ṣalât ʿale'n-nebî ve es-Sünne adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir

(Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 402). Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın otuz dokuz kitabında geçen hadisleri Fihrisü'l-eḥâdîs̱ elletî revâhâ İbn Ebi'd-Dünyâ adlı çalışmasında bir araya getirmiştir (Beyrut 1415/1994).

B) Zühd ve Tasavvuf. 1. el-ʿAẓame. Gökyüzü, yeryüzü, denizler, cennet ve cehennemdeki acayip yaratıklara dair olan eserin Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 400) ve Millet (Feyzullah Efendi, nr. 2149) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. 2. el-Cûʿ. Bağdat Mektebetü'd-dirâsâti'l-ulyâ'da (nr. 1142/8) ve Dımaşk el-Mektebetü'l-umûmiyye'de (nr. 89) birer nüshası bulunan eser (İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'ṣ-Ṣamt, neşredenin girişi, s. 92). Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1417/1997). el-Câʾiʿîn adıyla müellife nisbet edilen eser de muhtemelen bu kitaptır. 3. el-Ehvâl (Ehvâlü'l-ḳıyâme). (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Kahire 1413/1993). el-Ḳıyâme adıyla ona nisbet edilen eser de (Selâhaddin el-Müneccid, XLIX [1974], s. 591) bu kitap olmalıdır. 4. el-Emr bi'l-maʿrûf (ve'n-nehy ʿani'l-münker). Bir nüshası Hindistan'da Râmpûr Kütüphanesi'nde, bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Mecâmî', nr. 578, vr. 53-61) bulunmaktadır (İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'ş-Şükr, neşredenin girişi, s. 27). 5. el-Evliyâʾ. Ahmed Neş'et Rebî' (Kahire 1354/1935), Mecdî Seyyid İbrâhim (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde, Kahire-Beyrut 1987-1988) ve Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde, Beyrut 1414/1993) tarafından neşredilmiştir. Kerâmâtü'l-evliyâʾ adıyla İbn Ebü'd-Dünyâ'ya nisbet edilen eser de (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 403) muhtemelen bu kitaptır. 6. el-Ferec baʿde'ş-şidde. Hindistan'da (Allahâbâd 1313/1895, 1323/1905) ve Kahire'de (1320) yayımlanan eser daha sonra İmâd Kurre ve Hasan Abdül'âl (Tanta 1405/1985), Ebû Huzeyfe Abdullah b. Âliye (Kahire 1407/1987) ve Yâsîn Muhammed Sivâsî (Dımaşk 1412/1992) tarafından, ayrıca Mustafa Abdülkādir Atâ'nın tahkikiyle Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde (Beyrut 1414/1993) yayımlanmıştır. Ebû Ali et-Tenûhî (ö. 384/994) bu eseri aynı adı taşıyan kitabının mukaddimesinde (nşr. Muhammed ez-Zührî el-Gumrâvî, Kahire 1322; Beyrut 1398/1978) tenkit etmiştir. el-Ferec baʿde'ş-şidde Süyûtî tarafından ihtisar edilmiş ve bu çalışma el-Erec fî edʿiyeti'l-Ferec

(Kahire 1317), el-Erec fi'l-Ferec (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1408/1988) adlarıyla neşredilmiştir. 7. Fežâʾilü (Fažlü) ʿaşri ẕi'l-ḥicce (Fažlü'l-ʿaşr). Berlin ve Leiden'de nüshaları bulunmaktadır (İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'ṣ-Ṣamt, neşredenin girişi, s. 98). 8. Fežâʾilü (şehri) Ramažân (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3664/12, vr. 148a-154b). 9. el-Ḫayr(ü'l-ḫâtim). el-Ḫâtim adıyla da anılan eserin (Selâhaddin el-Müneccid, XLIX [1974], s. 586) el-Ḫubzü'l-ḫâtim şeklindeki yazılışı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 402) baskı hatası olmalıdır. 10. el-Hem ve'l-ḥuzn (ve'l-kemed) (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Kahire 1412/1991). 11. el-Ḥilm. Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1406/1986) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ (Beyrut 1413/1993) tarafından yayımlanmış, ayrıca Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde (Kahire-Beyrut 1987-1988) neşredilmiştir. 12. Ḥüsnü'ẓ-ẓan billâhi ʿazze ve celle (teʿâlâ). Ahmed Neş'et Rebî' (Kahire 1354/1935) ve Muhlis Muhammed'in (Riyad 1406/1986) tahkikiyle yayımlanan eser Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde (Kahire-Beyrut 1987-1988), ayrıca Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1409/1988) ve Abdüssamed Şânûha'nın (Mekke 1411/1990) tahkikleriyle, daha sonra da Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde (Beyrut 1414/1993) neşredilmiştir. 13. Iṣlâḥu'l-mâl. Eser üzerinde doktora çalışması yapan Mustafa Müflih el-Kudât (1987, Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîa ve usûli'd-dîn, Tunus) daha sonra onu yayımlamış (Mansûre 1410/1990), Muhammed Abdülkādir Atâ da Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde eseri neşretmiştir (Beyrut 1414/1993). 14. el-İḫvân: el-Müteḥâbbûn fillâh beşâşetü'l-aḫ li-eḫîh. Muhammed Abdurrahman Tavâlibe (Kahire 1408/1988) ve el-İḫvân adıyla Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1409/1988) tarafından yayımlanmıştır. 15. el-İḫlâṣ ve'n-niyye (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dımaşk 1413/1992). 16. el-İʿtibâr ve aʿḳābü's-sürûr ve'l-aḥzân (Aʿḳābü's-sürûr ve'l-aḥzân). Eseri Necm Abdurrahman Halef yayımlamıştır (Amman 1413/1993). Kaynaklarda el-Aḥzân adıyla kaydedilen eser de (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 401) bu kitap olmalıdır. 17. İṣṭınâʿu'l-maʿrûf (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3664/12, vr. 213a-228b). 18. el-Ḳanâʿa ve't-taʿaffüf (ʿani'l-mesʾele ve'r-rıżâ bi'l-ḳısm fi'r-rızḳ). Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1410/1989) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993) tarafından neşredilmiştir. Kitap üzerine Stefan Weninger Qanaa (Genügsamkeit) in der Arabischen Literatur anhand des Kitab al-Qana'a wa-t-ta'affuf von Ibn Abi d-Dunya adıyla bir çalışma yapmıştır (Berlin 1992). 19. Ḳażâʾü'l-ḥavâʾic.

el-Ḥavâʾic adıyla da anılan (a.g.e., XIII, 402) ve önce Ahmed Neş'et Rebî' tarafından (Kahire 1354/1935), daha sonra Mecmûʿatü'r-resâʾil'de yayımlanan (Kahire-Beyrut 1413/1992) eseri Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1406/1986), Saîd el-Lahhâm (Beyrut 1413/1992) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993), ayrıca Amr Abdülmün'im (Kahire 1414/1994) neşretmiştir. 20. Ḳıṣarü'l-emel (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1415/1995). 21. Kitâbü'l-Mevt. Müellifin (Aḫbârü'l-)Ḳubûr'u ile birlikte Leah Kinberg tarafından Ibn Abī al-Dunyā (d. 280/892): Kitāb al-Maut (The Book of Death) and Kitāb al-Kubūr (The Book of Graves): Reconstructed with an Introduction adıyla yayımlanmıştır (Haifa 1983). 22. Muḥâsebetü'n-nefs ve'l-izrâʾü ʿaleyhâ. el-Musta'sım-Billâh Ebû Hüreyre ile Mustafa b. Ali b. İvaz (Beyrut 1406/1986), Mecdî Seyyid İbrâhim (Bulak 1407/1987) ve Ebû Hâtim Abdullah Şerkāvî'nin (Beyrut 1408/1988) tahkikleriyle neşredilmiştir. el-Muḥâsebe adıyla müellife nisbet edilen eser de (İbn Hayr, s. 282) bu kitap olmalıdır. 23. Mücâbü'd-daʿve. Mektebetü't-tahkīk fî müesseseti'r-risâle tarafından yayımlanan eser (Beyrut 1404/1984) Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1406/1986) ve Mecdî Seyyid İbrâhim'in (Bulak 1407/1987) tahkikleriyle de neşredilmiştir. 24. er-Ruhbân. Selâhaddin el-Müneccid eserin bazı kısımlarını el-Münteḳā min Kitâbi'r-Ruhbân adıyla yayımlamıştır (Mecelletü'd-Dirâsâti'ş-Şarḳıyye li'l-âbâʾi'd-Domînîkân, III [Kahire 1956], s. 349-358). 25. er-Riḳḳa ve'l-bükâʾ. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan (Mecmua, nr. 132, vr. 118-136) ve 375 (985) yılından önce yazılmış olan nüshasına dayanılarak Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1415/1995). 26. er-Rıżâ ʿanillâh ve'ṣ-ṣabr ʿalâ ġazâʾih (er-Rıżâ, er-Rıżâ ʿanillâh, er-Rıżâ ʿanillâh bi-ḳażâʾih). Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Mustafa Abdülkādir Atâ'nın tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1414/1993). 27. eṣ-Ṣabr ve's-s̱evâb ʿaleyh (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1418/1997). 28. eṣ-Ṣamt ve âdâbü'l-lisân. Necm Abdurrahman Halef'in Tunus Külliyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîa ve usûli'd-dîn'de üzerinde doktora çalışması yaptığı (1983) ve daha sonra yayımladığı eser (Beyrut 1406/1986) ayrıca Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1408/1988) ve eṣ-Ṣamt ve ḥıfẓü'l-lisân adıyla Muhammed Ahmed Âşûr (Kahire 1406/1986) tarafından neşredilmiştir. Süyûtî kitabı Ḥüsnü's-semt fi'ṣ-Ṣamt adıyla ihtisar etmiştir (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1407/1987). 29. eş-Şükrü lillâhi teʿâlâ. Muhammed Ahmed Ramazan el-Medenî (Kahire 1349/1930),

Ahmed b. Muhammed Tâhûn (Cidde 1377/1958), Bedr el-Bedr (Küveyt 1400/1980), Yâsîn Muhammed es-Sevvâs ile Abdülkādir el-Arnaût (Dımaşk-Beyrut 1405/1985), Târık et-Tantâvî (Bulak 1413/1992) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut 1414/1993) tarafından neşredilmiştir. 30. et-Teheccüd ve ḳıyâmü'l-leyl (nşr. Mus'ad Abdülhamîd es-Sa'denî, Kahire 1414/1994). 31. et-Tevâżuʿ ve'l-ḫumûl (el-Ḫumûl ve't-tevâżuʿ, el-Ḫumûl). Eseri Lutfî Muhammed es-Sagīr (Kahire 1408/1988) ve Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1409/1989) yayımlamıştır. 32. et-Tevbe. Mecdî es-Seyyid İbrâhim tarafından neşredilmiş (Kahire 1411/1991), Arthur John Arberry eserin tahlilini ve bazı bölümlerini ihtiva eden "Ibn Abi'd-Dunyā on Penitence" adlı bir makale yazmıştır (JRAS [1951], s. 48-63). 33. et-Tevekkül ʿalallāh. Ahmed Neş'et Rebî' (Kahire 1354/1935), Câsim Süleyman el-Füheyd ed-Devserî (Küveyt 1984; Beyrut 1407/1987), Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1406/1986), Sâlim b. Ahmed b. Abdülhâdî (Kahire 1407/1988) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. 34. el-ʿUḳūbât (ü'l-ilâhiyye li'l-efrâd ve'l-cemâʿât ve'l-ümem) (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1416/1996). 35. el-ʿÖmr ve'ş-şeyb (ve'ş-şebâb). Bazı kaynaklarda eş-Şeyb, eş-Şeyb ve't-taʿmîr ve Sevâdü'ş-şeyb adlarıyla zikredilen eseri Necm Abdurrahman Halef yayımlamıştır (Riyad 1412/1992). 36. el-ʿUzle ve'l-infirâd (el-İnfirâd). Muhammed el-Hâdî eş-Şevâşî, Tunus el-Ma'hedü'l-alâ li'l-hadârati'l-İslâmiyye'de eseri tahkik etmiştir (1412/1991). 37. el-Veraʿ. Hâdimülulemâ el-Hâfız Azîz Bey (Haydarâbâd 1408/1988), Muhammed b. Hamed el-Hamûd

(Küveyt 1408/1988) ve Mus'ad Abdülmecîd es-Sa'denî (Bulak 1993) tarafından neşredilmiştir. 38. el-Yaḳīn. Kahire'de (1358/1939), daha sonra Zâhid Kevserî (Kahire 1365/1946), M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut 1407/1987), el-ʿAḳl ve fażlüh ile birlikte Mecdî Fethî es-Seyyid Ramazan (1407/1988) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. 39. Ẕemmü'l-baġy. Eseri Necm Abdurrahman Halef (Riyad 1409/1988) ve Ẕemmü'l-müskir ile birlikte Mus'ad Abdülhamîd es-Sa'denî (Kahire 1413/1992) yayımlamıştır. 40. Ẕemmü'd-dünyâ. Ella Appelrot Almagor, eser üzerinde Kitab Dhamm al-Dunya by Ibn Abi al-Dunya adlı bir doktora tezi hazırlamış (Los Angeles, University of California, 1973), daha sonra bu

çalışmasını Kitāb Dham al-Dunyā adıyla yayımlamıştır (Jerusalem 1984, bk. Norris, s. 100-101). Kitabı ayrıca Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1408/1988) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993) neşretmiştir. 41. Ẕemmü'l-ġıybe ve'n-nemîme. Necm Abdurrahman Halef (Kahire 1986, 1989) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993), ayrıca Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî (Kahire 1989) tarafından yayımlanmıştır. 42. Ẕemmü'l-ḥased (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 46, vr. 1-55). 43. Ẕemmü'l-melâhî (el-Melâhî). Şarkı söylemeyi, müzik dinlemeyi ve müzik aletlerini çalmayı kötüleyen rivayetleri ihtiva eden eseri Muhammed Abdülkādir Atâ (Kahire 1405/1985, 1407/1987) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Yüsrî Abdülganî Abdullah (Beyrut 1414/1993) neşretmiştir. Eseri ayrıca James Robson, Mecdüddin et-Tûsî el-Gazzâlî'nin Bevâriḳu'l-ilmâʿ adlı eseriyle birlikte Tracs on Listening to Music adıyla tahkik etmiş, önsöz ve notlar ekleyerek İngilizce'ye çevirmiştir (London 1938). 44. Kitâbü'l-Ḫâʾifîn. İki cüz olduğu belirtilen eserin (İbn Hayr, s. 282) el-Ḫâfiḳīn şeklinde kaydedilmesi (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 402) bir istinsah hatası olmalıdır. Zühd ve tasavvuf konusunda çeşitli kaynaklarda müellife nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: ʿAṭâʾü's-sâʾil, el-ʿAvẕ, el-Âyât ve men tekelleme baʿde'l-mevt, ed-Duʿâʾ, Fażlü (Feżâʾilü) lâ ilâhe illallāh, Fiʿlü'l-münker, el-Fütûn, el-Ḥaẕer ve'ş-şefeḳa, İnḳılâbü'z-zamân, İnzâlü'l-ḥâceti billâh, İʿṭâʾü's-sâʾil, enNiyye, er-Reġāʾib, er-Reḳāʾiḳ, es-Seḫâ, Şerefü'l-faḳr, eṭ-Ṭavâʿîn, et-Tefekkür ve'l-iʿtibâr, el-ʿUbbâd, el-Veṣâyâ, Ẕemmü'l-buḫl, Ẕemmü'ḍ-ḍıḥk, Ẕemmü'l-faḳr, Ẕemmü'l-fuḥş (ve'l-beẕâʾe), Ẕemmü'l-ġażab, Ẕemmü'r-riyâʾ, Ẕemmü'ş-şehevât, ez-Zühd.

C) Ahlâk ve Edep. 1. el-Cîrân (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 89, vr. 1-16). 2. el-İḫvân (ve'l-maʿâṭıf). Kitâbü'l-İḫvân adıyla M. Abdurrahman Tavâlibe tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1408/1988). 3. Ḳıra'ḍ-ḍayf (İbn Hayr, s. 283). Müellifin Mekârimü'l-aḫlâḳ adlı eserinin bir bölümü olup olmadığı tartışılmakla birlikte (İbn Ebü'd-Dünyâ, Mekârimü'l-aḫlâḳ, neşredenin girişi, s. 33-34) genellikle ayrı bir çalışma olduğu kabul edilmektedir. 4. Mekârimü'l-aḫlâḳ. James A. Bellamy tarafından The Noble Qualities of Character (Kitāb Makārim al-Akhlāq) adıyla neşredilmiş (Wiesbaden-Beyrut 1973; Kahire 1988), Bellamy eserin muhtevasını tanıtan bir de makale yazmıştır ("The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī Dunyā",

MW, LIII/2 [1963], s. 106-119). Eseri ayrıca Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1990) ve Taberânî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ı ile birlikte Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut 1409/1989) yayımlamıştır. 5. Müdârâtü'n-nâs (el-Müdârât) (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, Hadis, nr. 388, vr. 8-48; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3664, vr. 110a-121b). Brockelmann bu eserin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ın bir parçası olduğunu söylemekteyse de (GAL Suppl., I, 247) her iki eserin muhtevasını karşılaştıran Bellamy bu iddianın doğru olmadığını ortaya koymuştur (The Noble Qualities of Character, s. 35-36). 6. et-Taḳvâ (İbn Hayr, s. 283). Münteḳā Kitâbi't-Taḳvâ adlı muhtasarının Hindistan'da Râmpûr Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl. [Ar.], II, 140). 7. el-Vecel (ve't-teveṡṡuḳ bi'l-ʿamel). Geçmiş ümmetlere ait darbımeselleri ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 3664, vr. 134a-141a). İbn Ebü'd-Dünyâ'nın el-ʿAfv ve ẕemmü'l-ġażab, el-ʿAzâʾ, el-Hedâyâ, el-Mürûʾe, et-Teʿâzî ve Teġayyürü'l-iḫvân gibi eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir.

D) Tarih ve Tabakat. 1. el-İşrâf fî menâzili'l-eşrâf. Âlim, kadı, idareci ve edebiyatçılar hakkındaki haber ve şiirlere yer veren ve Ebû Huzeyfe Abdullah b. Âliye (Kahire 1407/1987), Necm Abdurrahman Halef (Riyad 1411/1990), Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Kahire 1411/1990) tarafından yayımlanan eseri ayrıca Mustafa Abdülkādir Atâ el-İşrâf ʿalâ menâḳıbi'l-eşrâf (Beyrut 1992), Velîd Kassâb da Kitâbü'l-Eşrâf (Katar 1413/1993) adıyla neşretmiştir. 2. Maḳtelü'l-imâm emîri'l-müʾminîn. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan Maḳtelü ʿAlî (Mecmua, nr. 95, vr. 232-250) adlı eski bir nüshasına dayanılarak Mustafa Murtazâ el-Kazvînî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1411/1991). 3. Men ʿâşe baʿde'l-mevt. Kahire'de basılan eseri (1325/1907) daha sonra Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Beyrut 1406/1986), Ali Ahmed Ali Câbullah (Beyrut 1407/1987), Mustafa Âşûr (Bulak 1407/1987), Muâz Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī (Kahire 1412/1992) ve Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde Muhammed Hüsâm Beyzûn (Beyrut 1414/1993) yayımlamıştır. 4. Ḥilmü Muʿâviye. Bir nüshasının Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunduğu (nr. 3249, vr. 186-189) belirtilmiştir (İbn Ebü'd-Dünyâ, Kitâbü'ş-Şükr, neşredenin girişi, s. 31). 5. Taġyîrü(Teġayyürü)'z-zamân. Âḫirü'z-zamân ve İnḳılâbü'z-zamân adlarıyla da zikredilen eseri Kâşgarlı Mahmud'un okuduğu anlaşılmaktadır (Dîvânü lugāti't-Türk, s. 293; Brockelmann, GAL Suppl., I, 248). 6.

Aẖbârü'l-cüfâti('s̱-s̱iḳāti's̱-s̱ebât) ʿinde'l-mevt (el-Cüfât ʿinde'l-mevt). Sâlih âlimlerin ölüm döşeğindeki hallerine dairdir (Selâhaddin el-Müneccid, XLIX [1974], s. 583). 7. Aẖbârü'l-ẖulefâʾ. Hatîb el-Bâğdâdî ve İbn Kesîr gibi tarihçilerin iktibasta bulunduğu eser el-Ḫulefâʾ, et-Târîẖ, Târîẖu'l-ẖulefâʾ adlarıyla da anılmıştır. Zehebî'nin Aʿlâmü'n-nübelâʾ adlı eseri (XIII, 401-403) başta olmak üzere çeşitli kaynaklarda müellifin tarih ve tabakata dair şu eserlerinden de söz edilmiştir: Aẖbârü'l-Aʿrâb (el-Aʿrâb), Aẖbârü Ḍayġam, Aẖbârü Ḳureyş, Aẖbârü Muʿâviye, Aẖbârü'l-mülûk, Aẖbârü's-(Süfyân es̱-)S̱evrî, Aẖbârü Üveys, el-ʿAvâbid (el-ʿAvâʾid), Feżâʾilü ʿAlî, Fażlü ʿAbbâs, Ḥilmü Aḥnef b. Ḳays, Ḥükmü(Ḥilmü)'l-ḥükemâʾ (ḥulemâʾ), Maḳtelü'l-Ḥüseyin, Maḳtelü ʿOs̱mân, Maḳtelü ʿÖmer, Maḳtelü (Saʿîd) İbn Cübeyr, Maḳtelü Ṭalḥa, Maḳtelü İbnü'z-Zübeyr, el-Mecûs, el-Meġāzî, el-Memlûkîn, Menâḳıbü Beni'l-ʿAbbâs, Mevâʿiẓü'l-ẖulefâʾ, eṭ-Ṭabaḳāt, Tezvîcü Fâṭıma ʿaleyhe's-selâm, Zühdü Mâlik b. Dînâr.

E) Akaid. 1. el-Hevâtif (Hevâtifü'l-cin [cinnân]). İnsanlara ve diğer varlıklara

gaybdan gelen seslerin konu edildiği eseri Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1408/1988), Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi'd-Dünyâ içinde Mustafa Abdülkādir Atâ (Beyrut 1414/1993) ve Hevâtifü'l-cinnân adıyla Muhammed ez-Zağlî (Beyrut 1416/1995) yayımlamıştır. 2. Ṣıfatü'l-cenne ve mâ eʿaddallāhü li-ehlihâ mine'n-niʿam (nşr. Târık et-Tantâvî, Kahire 1994). 3. Ṣıfatü'n-nâr. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan tek nüshası (Mecmua, nr. 132, vr. 140-154) esas alınarak Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1417/1997). 4. Aẖbârü'l-ḳubûr (Kitâbü'l-Ḳubûr). Müellifin el-Mevt adlı eseriyle birlikte Leah Kinberg tarafından Ibn Abī al-Dunyā (d. 280/892): Kitāb al-Maut (The Book of Death) and Kitāb al-Kubūr (The Book of Graves): Reconstructed with an Introduction adıyla yayımlanmıştır (Haifa 1983). Müellifin akaid konusunda ayrıca el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr, Delâʾilü'n-nübüvve, el-Mevḳıf, Ṣıfatü'l-mîzân, Ṣıfatü'n-nebî, Ṣıfatü'ṣ-ṣırâṭ, Sidretü'l-müntehâ, Şeceretü'ṭ-ṭûbâ ve ʿUḳūbetü'l-enbiyâʾ adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir.

F) Fıkıh. 1. Ẕemmü'l-müskir. Necm Abdurrahman Halef (Riyad 1409/1989) ve müellifin Ẕemmü'l-bağy adlı eseriyle birlikte Mus'ad Abdülhamîd es-

Sa‘denî (Kahire 1413/1992) tarafından neşredilmiştir. 2. el-ʿÎdeyn. Bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Mecâmî‘, nr. 781) ve bunun bir kopyası Ma‘hedü’l-mahtûtâti’l-Arabiyye’de (Tasavvuf, nr. 315) bulunmaktadır. Müellife bu alanda ayrıca ed-Deyn (ed-Deyn ve’l-vefâʾ), el-Eḍâḥî (el-Uḍḥiye) (Fażlü) Âşûrâʾ, el-Fetvâ, Fıḳhü’n-nebî ʿaleyhi’s-selâm, el-Ḳıṣâṣ, el-Menâsik, er-Rehâʾin, er-Ruḫṣa fi’s-semâʾ, Ṣadaḳatü’l-fıṭr (eṣ-Ṣadaḳa) ve Ẕemmü’r-ribâ adlı eserler nisbet edilmektedir.

G) Kıraat. 1. Ḥurûfu Ḫalef. Kırâat-i aşere imamlarından Halef b. Hişâm’ın kıraatiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. 2. el-Vaḳf ve’l-ibtidâʾ. Brockelmann’a dayanılarak müellife el-Vaṣl ve’l-faṣl adlı bir eser daha nisbet edilmekteyse de (İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü’ṣ-Ṣamt, neşredenin girişi, s. 87) kaynaklarda ve Brockelmann’da böyle bir eserden söz edilmemektedir. Müellifin el-Elḥân, Feżâʾilü’l-Ḳurʾân ve el-Ḳırâʾa adlı eserlerinin bulunduğu da belirtilmiştir.

H) Edebiyat. Kelâmü’l-leyâlî ve’l-eyyâm (el-Eyyâm ve’l-leyâlî) (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3664, vr. 233a-239a). İbn Ebü’d-Dünyâ’nın edebiyatla ilgili olarak ayrıca el-Edeb, Sevâdü’ş-şiyb, Meʿârîżü(Meʿârıżü, Teʿârużü)’l-kelâm, en-Nevâdir, et-Teşemmüs adlı eserleri kaleme aldığı kaynaklarda zikredilmektedir.

I) Diğer Eserleri. 1. el-ʿAḳl ve fażlüh ve’l-yaḳīn. Müellifin el-Yaḳīn adlı eseriyle birlikte Zâhid Kevserî (Kahire 1365/1946), yine el-Yaḳīn ile birlikte Mecdî Fethî Seyyid Ramazan (1407/1987), ayrıca Mecdî Seyyid İbrâhim (Bulak 1407/1988), Kitâbü’l-ʿAḳl ve fażlüh adıyla Lutfî Muhammed es-Sagīr (Riyad 1408/1989), Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ içinde M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut 1414/1993) ve Ebû Meryem Mecdî Fethî İbrâhim (Kahire, ts.) tarafından neşredilmiştir. 2. el-ʿİyâl. Eseri Necm Abdurrahman Halef (I-II, Demmâm 1409/1990) ve Mus‘ad Abdülhamîd es-Sa‘denî (Kahire 1412/1991) yayımlamıştır. 3. el-Maraż ve’l-keffârât. İki cüzden oluşan eserin nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi ile (Lâleli, nr. 3664/5, vr. 87a-108b) Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (Mecmua, nr. 76, vr. 156-192; nr. 98, vr. 65-89) bulunmaktadır. 4. el-Maṭar (es-Seḥâb) ve’r-raʿd ve’l-berḳ ve’s̱-s̱elc (ve’r-rîḥ). (Köprülü Ktp., Hadis, nr. 388, vr. 49a-73b). Bazı kaynaklarda es-Seḥâb (İbn Hayr, s. 282) şeklinde kaydedilen eser de muhtemelen bu kitaptır. 5.

Mekâʾidü’ş-şeyṭân (li-ehli’l-îmân). Mecdî Seyyid İbrâhim tarafından yayımlanmış olup (Kahire 1411/1991) İbnü’n-Nedîm’in Mekâbirü’ş-şeyṭân (el-Fihrist, s. 236), Kâtib Çelebi’nin Meṣâʾidü’ş-şeyṭân (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1704) adlarıyla zikrettikleri eserler de bu kitap olmalıdır. 6. el-Menâmât. Mecdî Seyyid İbrâhim (Kahire 1409/1989) ve Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ içinde Abdülkādir Ahmed Atâ (Beyrut 1414/1993) tarafından neşredilmiştir. Leah Kinberg de eseri Ibn Abi al-Dunya: Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitab al-Manam adıyla yayımlamıştır (Leiden 1994). 7. el-Mennân. Bir nüshası Akkâ’da Medresetü Nûr Ahmediyye Kütüphanesi’ndeki bir mecmua içinde bulunmaktadır (Abdullah Muhlis, X [1930], s. 577). 8. Kitâbü’l-Muḥtażarîn. Ölüm döşeğinde olanlar hakkında yapılacak işleri ve çeşitli kimselerin ölüm döşeğindeki hallerini konu alan eser, Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’deki nüshası (Hadis, nr. 343, vr. 1-73) esas alınarak Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1417/1997). Aynı kütüphane numarası ile müellife el-Muḫtaṣar adlı başka bir kitabın nisbet edilmesi (İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü’ş-Şükr, neşredenin girişi, s. 42) bir zühul eseri olmalıdır. 9. Kitâbü’l-Mütemennîn. Bazı sahâbîlerin ve çeşitli kişilerin pişmanlıklarını ve tekrar imkân verilmiş olsa ne yapmak isteyecekleri sorusuna verdikleri cevapları ihtiva eden ve bazı kaynaklarda yanlış olarak el-Müteyemmîn şeklinde kaydedilen eseri (Sehâvî, s. 358; Rosenthal, s. 582) Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf neşretmiştir (Beyrut 1418/1997). Müellifin diğer bazı eserleri de şunlardır: el-ʿAzâʾ, el-Cihâd, el-Elviye, el-Eṣvât, el-Emvâl, el-Envâʾ, el-ʿİlm, el-Maʿîşe, el-Muntaẓam, en-Nevâziʿ ve’r-reʿâyâ, et-Tevâbiʿ, er-Remy, er-Rüʾyâ (Taʿbîrü’r-rüʾyâ) ve ez-Zefîr.

İbn Ebü’d-Dünyâ’nın bazı eserleri “Mecmûʿatü’r-resâʾil”ler içinde yayımlanmış olup birer cilt halinde neşredilen iki ayrı Mecmûʿatü’r-resâʾil’de (nşr. Ahmed Neş’et Rebî‘, Kahire 1354/1935; Kahire-Beyrut 1987-1988) beşer, M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl’ün tahkik ettiği Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ’da (Beyrut 1414/1993) üç, kapağında Mevsûʿatü resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ yazılan ve çeşitli araştırmacılar tarafından yayımlanan beş ciltlik Mecmûʿatü resâʾili İbn Ebi’d-Dünyâ’da (Beyrut 1414/1993) yirmi risâle yer almaktadır.

İbn Ebü’d-Dünyâ hakkında büyük çoğunluğu müellifin bir eserinin tahkiki vesilesiyle yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: 1. Alfred Wiener, “Die

Farağ ba‘d assidda-Literatur” (Isl., IV [1913], s. 270-298, 387-420). 2. Esmâ ͗ü muṣannefâti Ebî Bekr ͑ Abdillâh b. Muḥammed b. ͑ Ubeyd b. Ebi’d-Dünyâ ͑ alâ ḥurûfi’l-mu͑ cem adıyla Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de kayıtlı olan (Mecmua, nr. 42, vr. 57b-60a) ve müellifi bilinmeyen bir eser, Mu͑ cemü muṣannefâti İbn Ebi’d-Dünyâ adıyla Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (MMLADm., XLIX [1974], s. 579-594). 3. Necm Abdurrahman Halef, İbn Ebi’d-Dünyâ ve taḥḳīḳu kitâbihî eṣ-Ṣamt ve âdâbi’l-lisân (doktora tezi, I-II, 1983, Külliyetü’z-Zeytûniyye li’ş-şerîa ve usûli’d-dîn [Tunus]). Müellifin hayatına dair geniş bilgi ihtiva eden bu çalışma Kitâbü’ṣ-Ṣamt ve âdâbü’l-lisân adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986). Von Reinhard Weipert ve Stefan Weninger tarafından yazılan “Die erhaltenen Werke des Ibn Abī d-Dunyā: Eine vorläufige Bestandsaufnahme” adlı makale de İbn Ebü’d-Dünyâ’nın mevcut

eserlerinin yazma nüshalarının yerleri ve bunlardan neşredilenler hakkında bilgiler ihtiva etmektedir (ZDMG, CXLVI [1996], s. 415-455).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü’d-Dünyâ, Kitâbü’ṣ-Ṣamt ve âdâbü’l-lisân (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 19-110; a.mlf., Iṣlâḥü’l-mâl (nşr. Mustafa Müflih el-Kuzât), Mansûre 1410/1990, neşredenin girişi, s. 19-57; a.mlf., Kitâbü’ş-Şükr li’llâhi ͑ azze ve celle (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs - Abdülkādir el-Arnaût), Dımaşk 1405/1985, neşredenin girişi, s. 9-46; a.mlf., Mekârimü’l-aḫlâḳ: The Noble Qualities of Character (nşr. J. A. Bellamy), Wiesbaden-Beyrut 1973, neşredenin girişi, s. 33-34; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-ta͑ dîl, V, 163; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 236-237; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 89-91; Dîvânü lugāti’t-Türk, s. 293; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 192-195; İbn Hayr, Fehrese, s. 282-284, 465, 477, 482, 484, 488, 489, 491, 495, 501, 505, 508, 514, 515, 517, 521, 523, 531, 533, 536-538; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 148-149; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XVI, s. 72-78; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 228-229; İbn Rüşeyd, Mil ͗ü’l-͑ aybe bi-mâ cümi͑ a bi-ṭûli’l-ġaybe (nşr. M. Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1402/1981, II, 403-406; Zehebî, A͑ lâmü’n-nübelâ ͗, XIII,

397-404; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 677-679; Safedî, el-Vâfî bi’l-vefeyât, I, 51; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 71; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 277; VI, 12-16; IX, 398; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 358; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 380; II, 1704; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 45; ayrıca bk. İndeks; Brockelmann, GAL, I, 160; Suppl., I, 247-248; a.e. (Ar.), II, 140; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1400/1980, I, 225-226; F. Rosenthal, ʿİl-mü’t-târîḫ ʿinde’l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed el-Alâ), Beyrut 1403/1983, s. 476, 533, 535, 545, 582, 690; Alfred Wiener, “Die Farağ ba‘d assidda Literatur”, Isl., IV (1913), s. 270-298, 387-420; Abdullah Muhlis, “Mecmûʿu’n-nâdir”, MMLADm., X (1930), s. 577-583; Muhammed Kürd Ali, “el-İşrâf fî menâzili’l-eşrâf li’bn Ebi’d-Dünyâ”, a.e., X/3-4 (1933), s. 193-204; A. J. Arberry, “Ibn Abi’d-Dunyā on Penitence”, JRAS (1951), s. 48-63; J. Bellamy, “The Makārim al-Akhlāq by Ibn Abī Dunyā: A Preliminary Study”, MW, LIII/2 (1963), s. 106-119; a.mlf., “Sources of Ibn Abī’l-Dunyā’s Kitāb Maqhal Amīr al-Mü’minīn ‘Ali”, JAOS, sy. 104 (1984), s. 3-19; Selâhaddin el-Müneccid, “Muʿcemü muṣannefâti İbn Ebi’d-Dünyâ”, MMLADm., XLIX (1974), s. 579-594; Tryggve Kronholm, “Ibn Abī d-Dunyā: Kitāb Makārim al-Ahlāk-The Noble Qualities of Character”, AO, XLIX (1981), s. 115-121; Albert Dietrich, “Zur Überlieferung einiger Schriften des Ibn Abī’d-Dunyā”, SO, XVII/2-3 (1984), s. 35-44; a.mlf., “Ibn Abi’l-Dunyā”, EI² (İng.), III, 684; H. T. Norris, “Kitāb Dhamm al-Dunyā by Ibn Abī al-Dunya”, JRAS (1986), s. 100-101; M. Ahmed ed-Dâlî, “Naẓarât fî kitâbi’l-İşrâf fî menâzili’l-eşrâf”, MMLADm., LXVIII/2 (1993), s. 317-345; Von Reinhard Weipert - Stefan Weninger, “Die erhalteren Werke des Ibn Abī d-Dunyā: Eine vorläufige Bestandsaufnahme”, ZDMG, CXLVI (1996), s. 415-455.

İbrahim Hatiboğlu

İBN EBÜ’l-ESVED

(ابن أبي الأسود)

Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebi’l-Esved Humeyd el-Basrî (ö. 223/838)

Hadis hâfızı ve kadı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Altmış yaşında öldüğü rivayetine bakılırsa 163’te (780), Ali b. Medînî’nin onunla aralarında altı ay bulunduğunu söylediğine göre ise bu tarihten bir yıl önce doğmuş olmalıdır. Dedesine nisbetle İbn Ebü’l-Esved diye tanınır. Hadis ilmiyle uğraşan bir aile içinde yetiştiği anlaşılmaktadır. İlk eğitimini, rivayetleri çeşitli hadis kitaplarında yer alan dedesi Humeyd b. Esved ile dayısı Abdurrahman b. Mehdî’den aldı. Daha sonra aralarında İmam Mâlik, Ca‘fer b. Süleyman, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hammâd b. Zeyd ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi muhaddislerin yer aldığı pek çok hocadan hadis dinledi. Buhârî, Ebû Dâvûd, İbrâhim el-Harbî, İbn Ebü’d-Dünyâ, Fesevî gibi muhaddisler de kendisinden hadis öğrendiler.

İbn Ebü’l-Esved, Ebû Avâne’den (ö. 176/792) hadis dinlediğinde yaşının küçük olması sebebiyle ondan yaptığı rivayetler açısından tenkit edilmiş ve özellikle Yahyâ b. Maîn’in onun için “lâ be’se bih” ifadesini kullanmasına rağmen hakkında olumlu bir kanaate sahip olmadığı belirtilmiştir. Buna karşılık Hatîb el-Bağdâdî kendisinden “sağlam bir hadis hâfızı” diye söz etmiştir. Bir süre Hemedan kadılığı da yapmış olan İbn Ebü’l-Esved’in rivayet ettiği hadislerin yirmisi Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer almış, ayrıca yine Buhârî el-Edebü’l-müfred’inde, Ebû Dâvûd es-Sünen’inde ve Tirmizî el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde ondan rivayette bulunmuştur. İbn Ebü’l-Esved Cemâziyelâhir 223’te (Mayıs 838) Bağdat’ta vefat etti. Aynı yıl ramazan (ağustos) ayında öldüğü de zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 189; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 159; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 348; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 426; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 62-64; İbn Asâkir, el-Muʿcemü’l-müştemil, s. 159-160; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XVI, 46-49; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 648-649; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 493; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 491; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 221-230, s. 240-241; Safedî, el-Vâfî, XVII, 439; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VI, 6; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 52; Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 209.

Ali Yardım

İBN EBÜ’l-EŞ‘AS

(ابن أبي الأشعث)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Ebi’l-Eş‘as Muhammed (ö. 360/971 [?])

İran asıllı tabip ve filozof.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Genç denecek bir yaşta İran’ın Fars bölgesinde resmî bir görevde bulunmuş, bilinmeyen bir sebepten malları müsâdere edilmiş ve memleketini terketmek zorunda kalmıştır. Ünlü Buhtîşû‘ ailesine mensup Ubeydullah b. Cibrâîl onun bu dönemde henüz tıp ilmiyle meşgul olmadığını, memleketini terkedişinin ardından Musul’a yerleştiğini ve burada Hamdânî Emîri Nâsırüddevle’nin oğlunu tedavi ederek itibar kazandığını rivayet etmektedir. Bu bilgileri aktaran İbn Ebû Usaybia, ayrıca onun Kitâbü’l-Ġāzî ve’l-muġtezî adlı eserini Safer 348’de (Nisan 959) Ermenistan’daki Berkâ Kalesi’nde tamamladığını kaydetmektedir ki buradan hareketle onun bu dönemde Musul’a saldıran Muizzüddevle ed-Deylemî’den kaçarak bir ara Ermenistan’a gittiği veya buradaki Berkâ Kalesi’ne bir müddet hapsedildiği sonucuna varılmaktadır. Tekrar Musul’a dönen İbn Ebü’l-Eş‘as ömrünün sonuna kadar burada yaşamıştır. Vefat tarihi İbn Ebû Usaybia tarafından -birkaç yıllık küsuru ile birlikte-360 (971) olarak kaydedilmiştir.

Uzun bir ömür sürdüğü, dinî tefekkür konularında derinliğe sahip olduğu belirtilen İbn Ebü’l-Eş‘as’ın, tıp tahsilini kimden ve nerede gördüğü bilinmemekle birlikte çok sayıda öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Başta oğlu Muhammed olmak üzere Muhammed b. Sevvâb el-Mevsılî ile Ahmed b. Muhammed el-Beledî öğrencilerinin en ünlüleridir. Öğrencilerinin uzman birer hekimken bile hocalarıyla sıkı temas halinde oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim adı geçen son iki öğrencisinin isteği üzerine İbn Ebü’l-Eş‘as Kitâbü’l-Edviyeti’l-müfrede adıyla basit ilâçlar üzerine bir eser yazmış ve eserinin söz konusu öğrenciler gibi uzmanlık seviyesine gelmiş hekimlere hitap ettiğini, genel tıp meraklıları ve öğrencilerini ilgilendirmediğini

belirtmişti. İbn Ebü'l-Eş'as ve çalışmaları hakkındaki en geniş bilgiyi veren İbn Ebû Usaybia (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 331-333) adları geçen iki öğrencisi hakkında da bilgi vermektedir. Bunlar tıbbın hem teori hem de pratiğinde çok başarılı olup uzun yıllar İbn Ebü'l-Eş'as'la birlikte

çalışmışlardır. Özellikle Beledî'nin Fâtımî Veziri İbn Killis'e ithaf ettiği Kitâbü Tedbîri'l-ḥabâlâ ve'l-eṭfâl ve'ṣ-ṣıbyân ve ḥıfẓı ṣıḥḥatihim ve müdâvâti'l-emrâżi'l-ʿârıża lehüm adlı eseri zikre değer bir çalışmadır (krş. Dâvir M. es-Sâmirî, XIV/36 [1408/1988], s. 257; Ullmann, Islamic Medicine, s. 109; Sezgin, III, 318).

İbn Ebü'l-Eş'as'ın tıbba dair çalışmaları arasında, Câlînûs (Galen) külliyatı üzerinde yaptığı düzenlemeler ve onun bazı eserlerine yazdığı şerhler özellikle kayda değer bulunmaktadır. İbn Ebû Usaybia'ya göre bir Câlînûs uzmanı olan İbn Ebü'l-Eş'as, bu filozoftabibe ait on altı eserlik külliyatı yeni bir bölümlemeye tâbi tutmuş ve böylece kendisinden sonraki tıp araştırmacılarına önemli kolaylıklar sağlamıştır.

İbn Ebü'l-Eş'as'ın felsefî-aklî ilimlere de ilgi duyduğu, bu konuda eserler verdiği kaydedilmektedir. İbn Ebû Usaybia, bu eserlerinden biri olan Kitâb fî ʿilmi'l-ilâhî'nin müellif hattıyla bir nüshasını gördüğünü yazmakta, ayrıca onun Câlînûs külliyatı için yaptığı düzenlemenin benzerini Aristo'nun kitapları için de yaptığını belirtmektedir. Zoolojiyle ilgili önemli çalışmaları da bulunan İbn Ebü'l-Eş'as'ın Kitâbü'l-Ḥayevân'ı Aristo zoolojisinden nisbeten bağımsız tarzda kaleme alınmış bir incelemedir. Bu eserde canlılar âlemi üçe ayrılmaktadır: el-Hayyü'l-mâlik (yönetici canlı, insan), el-hayyü'l-memlûk (evcil hayvanlar), el-hay lâ mâlik ve lâ memlûk (vahşi hayvanlar). Son kategoriye girenler de tabiatlarına göre ayrıntılı şekilde tasnif edilmiştir. Ancak müellifin bu eserini bitiremeden öldüğü söylenir (Kruk, II [1986], s. 210-211). Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin bu eserin bir özetini yazdığı ayrıca kaydedilmiştir (Muhammed Bâkır Ulvân, s. 29).

Eserleri. Fuat Sezgin İbn Ebü'l-Eş'as'ın günümüze ulaşan eserlerini şu şekilde sıralamaktadır (GAS, III, 302): 1. Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede; 2. Kitâbü'l-Ġāzî ve'l-muġtezî; 3. Risâle fi'n-nevm ve'l-yaḳaẓa; 4. Kitâbü'l-Ḥayevân; 5. Tafṣîlü Kitâbi Câlînûs fî Usṭuḳussât; 6. Kitâbü'l-Mizâc. Günümüze ulaşmayan eserleri ise ʿUyûnü'l-enbâʾ (s. 332) ve Keşfü'ẓ-

ẓunûn’da şu şekilde tesbit edilmiştir: 1. Kitâb fî ʿilmi’l-ilâhî; 2. Kitâb fi’l-cüderî ve’l-ḥaṣbe ve’l-ḥumeyḳā (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1408); 3. Kitab fi’s-sirsâm ve’l-birsâm ve müdâvâtihimâ (a.e., II, 1424); 4. Kitâb fi’l-ḳūlunc ve eṣnâfihî ve müdâvâtihî ve’l-edviyeti’n-nâfiʿa minhü (bu esere Fahreddin es-Sâatî tarafından tekmile [a.e., II, 1451], Abdüllatîf el-Bağdâdî tarafından da bir telhis [Ali Abdullah ed-Deffâ‘, s. 196] yazılmıştır); 5. Kitâb fi’l-baraṣ ve’l-behaḳ ve müdâvâtihimâ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1402); 6. Kitâbü’l-Mâlîḫûlyâ (a.e., II, 1455); 7. Kitâbü Terkîbi’l-edviye (a.e., I, 401); 8. Kitâbü Emrâżi’l-miʿde ve müdâvâtihâ; 9. Şerḥu Kitâbi’l-Firaḳ li-Câlînûs (a.e., II, 1446); 10. Şerḥu Kitâbi’l-Ḥummeyât li-Câlînûs (a.e., II, 1413); 11. Kitâbü’ṣ-Ṣarʿ (a.e., II, 1432).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 331-333; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 401; II, 1402, 1408, 1413, 1424, 1432, 1446, 1451, 1455; Brockelmann, GAL, I, 237; Suppl., I, 422; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 201; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 148; Sezgin, GAS, III, 301-302, 318; Ullmann, Die Medizin, s. 138-139; a.mlf., Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 25; a.mlf., Islamic Medicine, Edinburgh 1978, s. 109; Ali Abdullah ed-Deffâ‘, Aʿlâmü’l-ʿArab ve’l-müslimîn fi’ṭ-ṭıb, Beyrut 1403/1983, s. 196; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi’ṭ-ṭıbbi’l-ʿArabî, Bağdad 1984, I, 528-530; Muhammed Bâkır Ulvân, “Kütübü’l-ḥayevân ʿinde’l-ʿArab”, el-Mevrid, I/3-4, Bağdad 1972, s. 29-30; R. Kruk, “Hedgehogs and Their ‘Chicks’”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, II, Frankfurt 1986, s. 210-211; Dâvir M. es-Sâmirî, “Risâle fî evcâʿi’l-eṭfâl li-Ebî ʿAli b. Aḥmed b. ʿAbdirraḥmân b. Mendeveyh”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, XIV/36, Bağdad 1408/1988, s. 257; A. Dietrich, “Ibn Abī’l-As̲h̲ʿat̲h̲”, EI² Suppl. (İng.), s. 379-380; Saîdullah Karabeglû, “İbn Ebi’l-Eşʿaş”, DMBİ, II, 624-625.

İlhan Kutluer

İBN EBÜ'l-FEVÂRİS

(ابن أبي الفوارس)

Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 412/1022)

Hadis hâfızı.

21 Şevval 338'de (13 Nisan 950) doğdu. Büyük dedesi Ebü'l-Fevâris Sehl'e nisbetle İbn Ebü'l-Fevâris diye tanındı. Sekiz yaşında hadis öğrenmeye başlayan İbn Ebü'l-Fevâris ilk derslerini Ebû Bekir en-Neccâd'dan aldı. Daha sonra Basra'ya, oradan İran'a ve Horasan'a gitti. Muhammed b. Hasan en-Nakkāş, Ebû Bekir eş-Şâfiî, Ebû Ali İbnü's-Savvâf, Ahmed b. Fazl b. Huzeyme, Ca'fer el-Huldî ve Da'lec b. Ahmed başta olmak üzere birçok âlimden hadis rivayet etti. Kendisinden de Mâlînî, Berkānî, Lâlekâî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Mühtedî-Billâh ve İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî hadis tahsil etti. Bağdat'ta Rusâfe Camii'nde hadis imlâ ederken Hatîb el-Bağdâdî de kendisinden faydalandı ve onun bazı rivayetlerini huzurunda okudu. Hocalarından derlediği seçme hadisleri rivayet etmesiyle tanınan İbn Ebü'l-Fevâris 16 Zilkade 412 (21 Şubat 1022) tarihinde vefat etti ve Bâbü Harb Mezarlığı'nda Ahmed b. Hanbel'in mezarının yakınına defnedildi. Hatîb el-Bağdâdî İbn Ebü'l-Fevâris'i kültürlü, hâfızası kuvvetli, dürüst ve sika bir muhaddis olarak nitelendirmiş, dindar ve faziletli bir kimse olduğunu belirtmiştir.

İbn Ebü'l-Fevâris'in çok miktarda hadis yazdığı ve bunları muhtelif kitaplarda topladığı belirtilmekteyse de Ebû Tâhir Muhallis Muhammed b. Abdurrahman'ın (ö. 393/1003) rivayetlerinden seçmeler yaptığı el-Fevâʾidü'l-münteḳātü'l-ʿavâlî adlı eseriyle (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 2, vr. 84a-89b, nr. 21/4, vr. 137a-258b, nr. 46, 243a-262a, nr. 72/5 [kısım 6], nr. 97, vr. 140a-251a) çeşitli hadisleri ihtiva eden bir cüzü (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 110/2) dışında bunlar hakkında bilgi yoktur (Sezgin, I, 226). Müellifin yine İbn Ebü'l-Fevâris diye anılan ve sâlih bir kişi olduğu belirtilen kardeşi Ali'nin de hadis tahsil ettiği, ancak

herhangi bir rivayette bulunmadan vefat ettiği zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 352-353; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 149-150; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1053-1054; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 223-224; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 216; Safedî, el-Vâfî, II, 60-61; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 196; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 96; Sezgin, GAS, I, 226.

Nuri Topaloğlu

İBN EBÜ’l-HADÎD

(ابن أبي الحديد)

Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî (ö. 656/1258)

Nehcü’l-belâga şârihi, Mu‘tezile kelâmcısı ve şair.

Kaynaklarda 1 Zilhicce 586’da (30 Aralık 1190) Medâin’de dünyaya geldiği ve ilk öğrenimini burada yaptığı kaydediliyorsa da bir şiirinden (krş. İbn Ebü’r-Rızâ el-Alevî, s. 113) Kerh’te doğup Medâin’de yetiştiği anlaşılmaktadır. Kültürlü bir aileye mensup olan İbn Ebü’l-Hadîd’in babası Medâin’de kadılık yapmıştı. Kardeşleri Ebü’l-Meâlî Muvaffakuddin Ahmed, Ebü’l-Berekât Muhammed ve Ebû Muhammed Abdüllatîf de şairdir. Medâin halkı genellikle gulât-ı Şîa’dan olduğu için İbn Ebü’l-Hadîd’in

de başlangıçta yetiştiği çevrenin etkisiyle bu mezhebi benimsediği, 611’de (1214) yazdığı “el-Ḳaṣâʾidü’s-sebʿu’l-ʿaleviyyât” adlı manzumelerinden anlaşılmaktadır. Daha sonra tahsilini ilerletmek için Bağdat’a giden İbn Ebü’l-Hadîd, Nizâmiye medreselerinde değişik mezheplere mensup âlimlerin derslerine devam etti. Şâfiî Ebü’l-Hayr Musaddık b. Şebîb el-Vâsıtî’den Arap dili ve grameri, Hanbelî Ebü’l-Bekā el-Ukberî’den Arap edebiyatı, Şiî-Hanefî âlimi ve Mu‘tezile kelâmcısı Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. İsmâil el-Lemgānî’den Mu‘tezile kelâmı, Hanbelî Ebû Muhammed Fahreddin İsmâil b. Ali el-Bağdâdî’den fıkıh, usul ve mantık, Şiî Ebû Muhammed Kureyş b. Sübey‘a b. Mühennâ’dan tarih ve mutedil bir Şiî olan Basra nakîbi Ebû Ca‘fer Yahyâ b. Muhammed el-Basrî’den İslâm tarihi dersleri aldı. Nehcü’l-belâğa şerhinde sık sık görüşlerine yer verdiği Ebû Ca‘fer Yahyâ onun fikrî yapısının oluşumunda hayli etkili olmuştur. Bunlardan başka hocalarının bulunduğu da bilinmektedir.

Gördüğü eğitimin ve bulunduğu ortamın etkisiyle aşırı düşüncelerinden uzaklaşıp Mufaddıla’dan olmakla yetinen İbn Ebü’l-Hadîd aldığı kelâm ve

usul derslerinden sonra da Mu‘tezile’ye meyletti. Bağdat, Vâsıt, Kerh ve Hille’de bazı idarî görevlerde bulunmasının ardından Abbâsî Halifesi el-Müstansır-Billâh zamanında (1226-1242) hilâfet merkezinde kâtip olarak görevlendirildi. Daha sonra büyük kardeşi Muvaffakuddin’in de yardımıyla Dârü’t-teşrîfât kâtibi, hazine kâtibi ve hilâfet divanı kâtibi olarak görev yaptı. Bir ara azledildiyse de son Abbâsî halifesi el-Müsta‘sım-Billâh’ın hilâfete geçmesiyle Hille’ye vilâyet müşrifi olarak tayin edildi (642/1244). Bir süre Emîr Alâeddin Tabers’in hocalığını yapan İbn Ebü’l-Hadîd daha sonra Kerh’teki Adudüddevle Hastahanesi nâzırlığına getirildi. Son olarak Nasîrüddîn-i Tûsî onu ve kardeşi Muvaffakuddin ile öğrencisi İbnü’s-Sâî’yi Bağdat kütüphaneleri müşrifi olarak tayin etti (656/1258). Aynı yıl Moğol istilâsıyla birlikte Dîvânü’z-zimâm kâtipliği görevine getirildiği de rivayet edilmektedir. Hülâgû’nun 655’te (1257) Bağdat’a saldırısı esnasında ölüme mahkûm edilen İbn Ebü’l-Hadîd, Vezir İbnü’l-Alkamî’nin yardımı ve Nasîrüddîn-i Tûsî’nin aracılığıyla kurtulmuş, ertesi yıl Bağdat’ta vefat etmiştir.

İbn Ebü’l-Hadîd kendisinin Sünnîlik’le Şiîlik arasında bulunduğunu söyler. Ayrıca Nehcü’l-belâğa şerhinde (I, 185-186) itikadî görüşlerinin Câhiz’in görüşleriyle uyuştuğunu belirttiği için Mu‘tezile’nin Câhiziyye kolundan sayılmıştır. Son Abbâsî halifesi el-Müsta‘sım-Billâh’ın gulât-ı Şîa’dan olduğu bilinen veziri İbnü’l-Alkamî’ye son derece bağlıydı. Moğollar’ın Bağdat’a ilk hücumunda (642/1244) Abbâsî ordusu Moğol kuvvetlerini mağlûp edince İbn Ebü’l-Hadîd bu zaferi İbnü’l-Alkamî’nin tedbirine bağlamış ve bu sebeple ona yazdığı bir kasideye Nehcü’l-belâğa şerhinde yer vermiştir (VIII, 242-243).

İbn Kesîr, İbn Ebü’l-Hadîd’in gulât-ı Şîa’dan olduğunu söyler (el-Bidâye, XIII, 213). Ancak Şerḥu Nehci’l-belâğa incelendiğinde onun mutedil bir Şiî olduğu görülür. Bağdat Mu‘tezilesi’nin (Şîa-i Mufaddıla) görüşünü benimseyerek Hz. Ali’nin kendinden önceki üç halifeden üstün olduğunu savunan İbn Ebü’l-Hadîd’e göre halifenin en üstün kimse olması şart değildir. İbn Ebü’l-Hadîd gulât-ı Şîa’yı şiddetle kınamış, İmâmiyye’nin Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile Hz. Âişe hakkındaki tutumlarını da tenkit etmiştir.

İbn Ebü’l-Hadîd’in kaynaklarda adı geçen kelâma dair eserlerinden hiçbiri

günümüze ulaşmamıştır. Bunula beraber Şerḥu Nehci'l-belâġa'dan onun kelâmî görüşleri hakkında bilgi edinmek mümkündür. O bu eserinde yeri geldikçe tevhid, Allah'ın sıfatları, adl, rü'yetullah, büyük günah işleyenin durumu vb. konularda Eş'ariyye, Kerrâmiyye, İmâmiyye gibi kelâmî ekollerin yaklaşımlarına yer vermiş ve bunları Mu'tezilî bakış açısıyla değerlendirmiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Câhiz, Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Kāsım el-Belhî gibi Mu'tezile âlimlerinden yaptığı iktibaslardan ve onları tahlil edişinden, onun yalnızca Mu'tezilî fikirleri aktaran bir nakilci değil aynı zamanda bunları kendi bakış ve yorumlarıyla değerlendiren güçlü bir kelâm âlimi olduğu anlaşılmaktadır (meselâ bk. Şerḥu Nehci'l-belâġa, III, 223-237; VII, 113-118).

İbn Ebü'l-Hadîd'in gerek Dîvân-ı İnşâ'da görevliyken kaleme aldığı resmî mektuplarında gerekse özel risâlelerinde eski Arap şiiri, emsal ve hutbeleriyle ediplerin sözlerinden, âyet ve hadislerden lafız ya da anlam itibariyle pek çok iktibas yaptığı görülmektedir. Bu bakımdan onun bu tür sanatlı nesirle kaleme aldığı mektupları edebî ve tarihî açıdan büyük önem taşır. Bununla birlikte gereksiz uzatma ve tekrarlar da göze çarpmaktadır. Diğer taraftan el-Felekü'd-dâ'ir ve Şerḥu Nehci'l-belâġa gibi eserlerini yalın, sade, açık ve güçlü bir üslûpla kaleme almıştır. Bu eserlerde az kullanılan kelimelere yer vermeyerek daima fasih kelime ve tabirlerin seçimine dikkat etmiş, kelâm âlimlerinin dile soktukları "essıfâtü'z-zâtiyye, el-cismâniyyât, el-mahsûsât..." gibi terkip ve kelimeleri fasih bulmamış, bunları kullanmak zorunda kaldığı için de özür dilemiştir (a.g.e., XX, 350).

Dil ilimlerinde, edebiyatın bütün dallarında, eski şiir, hutbe, ahbâr, ensâb ve emsalde, Arap, lugat ve lehçelerinde, fesahat ve belâgatta güçlü ve geniş bir birikime sahip olan İbn Ebü'l-Hadîd'in bu zengin kültürü başta Şerḥu Nehci'l-belâġa olmak üzere bütün eserlerine yansımıştır. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in el-Meṡelü's-sâ'ir'i üzerine kaleme aldığı el-Felekü'd-dâ'ir'i edebî tenkit alanında önemli eserlerdendir. Tenkitlerinde genellikle delillere dayalı tarafsız bir eleştiri sergilemekle birlikte bazı tenkitleri daha sonraki eleştirmenlerce haksız bulunmuştur.

Dil ve edebiyat açısından bir kültür hazinesi olan Şerḥu Nehci'l-belâġa'sında ele aldığı seci, cinas, mukabele, istidrâc, kinaye, ta'riz, remz, îmâ, tahallus, istitrat gibi belâgat türleri hakkında teorik bilgilerden çok âyet

ve hadislerden, Arap şiir, söz ve emsalinden örneklere yer vermiştir. Hz. Ali'nin secili sözlerini beğenmeyip eleştiren bir grup belâgat âliminin görüşlerini secili âyet ve hadislerden örnekler vererek reddetmiş (I, 126-133), Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin lüzûm mâ lâ yelzem sanatını uyguladığı manzum eserini de tenkit ederek birtakım zorlamalarla dolu olduğunu söylemiştir (I, 133-135). Ebû Temmâm, Ebû Nüvâs gibi bazı meşhur şairlerin şiirlerindeki istiareleri de bu açıdan eleştirmiştir (I, 215-218). Fesahatte kuralı değil zevki esas alan İbn Ebü'l-Hadîd, İbn Nübâte el-Hatîb'in hutbelerini Hz. Ali'ninkilere denk görenlere karşı onun bazı hutbeleriyle Hz. Ali'nin hutbelerini edebî açıdan karşılaştırarak Hz. Ali'nin hutbelerinin üstünlüğünü göstermiştir (VII, 211-216). Şerḥu Nehci'l-belâġa'da bunların dışında çeşitli konularda şiirler, hutbe ve risâleler, hikmetli sözler, atasözleri, vasiyetler, fıkra, mizah, hikâye, haber, müfâhare, münâfere gibi konularla ilgili bol miktarda edebî malzeme yer almaktadır.

Aynı zamanda yetenekli bir şair olan İbn Ebü'l-Hadîd'in es-Sebʿu'l-ʿaleviyyât ve el-Ḳaṣâʾidü'l-Müstanṣıriyyât gibi sanat, edebiyat ve tarih açısından önem taşıyan kasideleri yanında Naẓmü'l-Faṣîḥ gibi öğretim amacıyla nazmettiği didaktik urcûzeleri de bulunmaktadır. Özellikle

yirmi beş yaşlarındayken kaleme aldığı yedi uzun kasideden oluşan es-Sebʿu'l-ʿaleviyyât geleneksel kasidenin bütün şartlarını taşımakta olup edebî sanatlar, coşku ve lirizm yoğunluğu itibariyle bir şaheserdir. Medih, risâ, hikemiyat, tasvir, gazel ve özellikle münâcâta dair olan şiirlerinden birçoğu el-ʿAbḳariyyü'l-ḥisân adlı eserinde ve öğrencisi İbnü's-Sâî'nin el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar adlı tarihinde yer almaktadır. Divanı zamanımıza ulaşmamıştır.

Eserleri. İbn Ebü'l-Hadîd'in değişik alanlarda telif, şerh, ta'lik, reddiye ve tenkit türlerinde kaleme aldığı eserlerinin sayısı yirmiyi aşmaktadır. Bunların çok azı zamanımıza ulaşabilmiştir. 1. Şerḥu Nehci'l-belâġa. Şerîf er-Radî'nin Hz. Ali'nin hikmetli söz, vecize ve hutbelerinden derlediği Nehcü'l-belâġa adlı kitabının şerhi olup edebiyat, tarih, kelâm ve İslâm kültürünü bütün boyutlarıyla kuşatıcı mahiyette hacimli (yirmi cüz) bir eserdir. İbn Ebü'l-Hadîd, Vezir İbnü'l-Alkamî için kaleme aldığı şerhi Receb 644'te (Kasım 1246) yazmaya başlamış ve Hz. Ali'nin halifelik süresi olan dört yıl sekiz aya denk getirerek Safer 649'da (Mayıs 1251)

tamamlamış, bu hizmetin karşılığı olarak vezir kendisine 100.000 dinar ile kıymetli bir hil‘at ve bir at hediye etmiştir (Hânsârî, V, 21-22). Nehcü'l-belaġa'nın 200'den fazla şerhi içinde en güzeli ve en meşhuru olan eser, İbn Ebü'l-Hadîd'in görüş ve düşüncelerini ortaya koyması bakımından olduğu kadar tarihî ve edebî değeri yönünden de özel bir önem taşır. Moğol istilâsını yaşayan müellif eserde Moğollar'ın Mâverâünnehir, Horasan, Irak ve diğer yerleri zaptetmeleri ve Bağdat'a hücumlarıyla ilgili geniş açıklamalarda bulunmaktadır. Günümüze ulaşan ve ulaşmayan pek çok kitaptan faydalanıp yazılan şerhin kaynakları hakkında geniş bir araştırma yaparak el-ʿUẕeyḳu'n-naḍîd bi-meṣâdiri İbn Ebi'l-Ḥadîd (Bağdat 1407/1987) adıyla müstakil bir eser kaleme alan Ahmed er-Rebîî, İbn Ebü'l-Hadîd'in eserini 143 müellife ait 223 kaynaktan istifade ile meydana getirdiğini tesbit etmiştir. İbn Ebü'l-Hadîd, Nehcü'l-belâġa'nın tamamının veya bir kısmının Hz. Ali'ye ait olmadığını ileri sürenlere karşı çıkarak eserin bazı bölümlerinin Hz. Ali'ye, diğerlerinin ise başkasına ait olmasının düşünülemeyeceğini, çünkü eserin Şiî olmayan muhaddisler ve tarihçiler tarafından da Hz. Ali'ye nisbetle tevâtüren nakledildiğini söyler (Şerḥu Nehci'l-belâġa, X, 128-129). Eserde Şiî temayüller ağır basmakla birlikte imâmetle ilgili tarihî meseleler hakkında Şîa'nın görüşlerine ters düşen bazı yaklaşımlar da vardır. Meselâ müellif, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin hilâfeti konusunda kesin bir tavır ortaya koyduğunu kabul etmez (a.g.e., II, 59). Bu tür fikirler bazı İmâmiyye âlimlerini bu kitaba reddiye yazmaya sevketmiştir. Cemâleddin Ahmed b. Tâvûs el-Hillî'nin er-Rûḥ, İbn Usfûr el-Bahrânî'nin Selâsilü'l-ḥadîd li-taḳyîdi İbn Ebi'l-Ḥadîd ve Ali b. Hasan el-Bilâdî el-Bahrânî'nin er-Red ʿalâ İbn Ebi'l-Ḥadîd adlı eserleri bu amaçla kaleme alınmıştır. Şerḥu Nehci'l-belâġa, Zeydî âlimlerinden Fahreddin Abdullah el-Hâdî tarafından el-ʿİḳdü'n-naḍîd adıyla ihtisar edilmiş, bu muhtasar Farsça'ya da çevrilmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 705; II, 242). Şerḥu Nehci'l-belâġa'nın Tebriz (1267, 1285), Tahran (I-II, 1271, 1302), Bombay (1304), Meşhed (1310), Kahire (I-II, 1290, 1327, 1328 [Muhammed Nâil el-Mersafî'nin hâşiyeleriyle], I-IV, 1329, 1330-1331; I-XX, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, 1378-1380, 1385-1387) ve Beyrut'ta (I-V, nşr. Hasan Temîm, 1963-1965; I-IV, 1397/1976, 1403/1983) yapılmış birçok baskısı bulunmaktadır. Şerḥu Nehci'l-belâġa bünyesinde Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü Feżâʾili ʿAlî'si de yer alır (IX, 167, 169, 171-174). 2. Tetimmetü Nehci'l-belâġa. Şerḥu Nehci'l-belâġa'nın Muhammed Ebü'l-Fazl tarafından yapılan neşrinin sonunda (XX. cüz) yayımlanmıştır.

3. el-Felekü’d-dâ ͗ir ͑ ale’l-Mes̱eli’s-sâ ͗ir. Eyyûbî Veziri Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in el-Mes̱elü’s-sâ ͗ir* fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâ͑ ir adlı eserinin tenkididir. İbnü’l-Esîr henüz hayatta iken eserinin bir nüshası İbn Ebü’l-Hadîd’in eline geçmiş, vezirin kendisini öven ve eski âlimlerden eleştirmedik kimse bırakmayan tavrı karşısında dayanamayan İbn Ebü’l-Hadîd, biraz da Eyyûbî-Abbâsî rekabetinin etkisiyle Abbâsî Halifesi el-Müstansır-Billâh için 633’te (1235) on beş gün içinde bu eseri kaleme almıştır. Belâgat ve edebî tenkit konusunda önemli kitaplardan biri olan el-Felekü’d-dâ ͗ir, yazıldığı günden itibaren edebiyat ve ilim dünyasında geniş yankı uyandırmış ve yaklaşık bir asır boyunca ediplerin ilgi odağı olmuştur. Bunun sonucunda yazarı ve münekkidi savunan eserler kaleme alınmıştır. Ebü’l-Kāsım Mahmûd es-Sincârî’nin Neşrü’l-Mes̱eli’s-sâ ͗ir ve ṭayyü’l-Feleki’d-dâ ͗ir’i, Safedî’nin Nuṣretü’s-sâ ͗ir ͑ ale’l-Mes̱eli’s-sâ ͗ir’i, Abdülazîz b. Îsâ’nın Ḳaṭ͑ u’d-dâbîr ͑ ani’l-Feleki’d-dâ ͗ir’i ile anonim olarak kabul edilen Ṭayyü’l-Feleki’d-dâ ͗ir ͑ ale’l-Mes̱eli’s-sâ ͗ir bu tür eserlerdendir. el-Felekü’d-dâ ͗ir 1309’da Hindistan’da ve 1984’te Riyad’da (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne) neşredilmiştir. 4. es-Seb͑ u’l-͑ aleviyyât. İbn Ebü’l-Hadîd’in 611’de (1214) Medâin’de söylediği yedi uzun kasideden oluşan eser el-Ḳaṣâ ͗idü’s-seb͑ u’l-͑ aleviyyât adıyla da anılır. Hz. Peygamber’e, Hz. Ali’ye, Hayber ve Mekke’nin fethine, Hz. Hüseyin’in şehid edilmesine ve Halife Nâsır-Lidînillâh’a dair bu kasidelerde en çok dikkati çeken husus Hz. Ali’nin de beşer üstü niteliklerle övülmesidir. Eser birçok defa basılmıştır (Bombay 1305, 1316; Kahire 1317; Beyrut 1374; nşr. Yûsuf el-Bikāî - Kabîsî Mustafa, Dımaşk 1406/1986). Bu kasideler İbn Hammâd el-Alevî, Takıyyüddin Muhammed b. Ebü’r-Rızâ el-Alevî, Radî elEsterâbâdî, Mahfûz b. Veşşâh el-Hillî, Seyyid Muhammed el-Mübârek, Muhammed b. Abdullah el-Âmilî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir (a.g.e., I, 497). 5. el-Ḳaṣâ ͗idü’l-Müstanṣıriyyât. 629-631 (1232-1234) yılları arasında nazmedilmiş, çoğu Müstansır-Billâh’ı öven on beş uzun kasideden oluşur (Bağdat 1338). Dîvânü’l-Müstanṣıriyyât adıyla da anılan eser, Müstansır-Billâh dönemine ait güvenilir bir tarihî malzeme niteliği taşıması açısından da önemlidir. 6. Kitâbü Naẓmi’l-Faṣîḥ. Kûfe mektebine mensup dil âlimi Ebü’l-Abbas Sa‘leb’in (ö. 291/904), yaygın dil hatalarının fasih kullanılışlarını toplayan el-Faṣîḥ adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir (nşr. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Mecelletü’l-Ma͑ hedi’l-maḫṭûṭât [1979], s. 61-167). İbn Ebü’l-Hadîd’in 785 beyitlik bu manzumeyi 643 (1245) yılında ve yirmi

saatte kaleme aldığı kaydedilmektedir. 7. Şerḥu'l-Âyâti'l-beyyinât. Fahreddin er-Râzî'nin mantığa dair el-Âyâtü'l-beyyînat adlı risâlesinin şerhi olup metnin on katını aşan bir hacme sahiptir. Mantık ilminin bütün konularının ele alındığı eser Muhtâr Ceblî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1996). 8. Şerḥu Manẓûme (Elfiyye / urcûze) fî (uṣûli)'ṭ-ṭıb. İbn Sînâ'nın tıbba dair manzumesinin şerhidir (a.g.e., I, 823).

İbn Ebü'l-Hadîd'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Naḳżü'l-Maḥṣûl fî uṣûli'l-fıḳh li'r-Râzî, Naḳżü'l-Muḥaṣṣal (fi'l-kelâm ve'l-felsefe) li'r-Râzî, Ziyâdâtü'n-Naḳżayn, el-ʿAbḳariyyü'l-ḥisân (fî baʿżı eşʿârihî ve resâʾilihî), el-İʿtibâr ʿalâ Kitâbi'ẕ-Ẕerîʿa fî uṣûli'ş-şerîʿa li's-Seyyid el-Murtażâ, Şerḥu müşkilâti Ġureri'l-edille fî ʿilmi (uṣûli)'l-kelâm li-Ebi'l-Ḥüseyn Muḥammed b. ʿAlî el-Baṣrî el-Muʿtezilî, Şerḥu'l-Yâḳūt fî ʿilmi'l-kelâm li-Ebî İsḥâḳ İbrâhîm İbn Nevbaḫt, el-Vişâḥu'ẕ-ẕehebî fi'l-ʿilmi'l-edebî,

İntiḳādü'l-Müsṭaṣfâ fî uṣûli'l-fıḳh li'l-Ġazzâlî, Taʿlîḳāt ve ḥavâşî ʿale'l-Mufaṣṣal fi'n-naḥv li'z-Zemaḫşerî, Taḳrîrü'ṭ-ṭarîḳateyn fî uṣûli'l-kelâm, Maḳālâtü'ş-Şîʿa, Münâḳażâtü (Naḳżü)'s-Süfyâniyye li'l-Câḥiẓ, Telḫîṣu Naḳżi's-Süfyâniyye li'l-Câḥiẓ, Ḥallü Seyfiyyâti'l-Mütenebbî, er-Resâʾilü'd-dîvâniyye (et-Tevḳīʿât), Risâle fi'l-leẕẕe ve'l-elem ʿalâ meẕhebi'l-felâsife, Risâle fi't-taʿziye.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, I-XX, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu'l-Âyâti'l-beyyinât (nşr. Muhtâr Ceblî), Beyrut 1996, neşredenin girişi, s. 5-68; a.mlf., el-Felekü'd-dâʾir ʿale'l-Meṡeli's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1404/1984, IV, 15-310; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 391 vd.; İbn Ebü'r-Rızâ el-Alevî, et-Tenbîhât ʿalâ meʿâni's-sebʿi'l-ʿaleviyyât (nşr. Mahmûd Abbas el-Âmülî), Sayda 1340, s. 113; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 259; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 76-81; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 213; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390-92/1970-72, V, 20-28; C.

Zeydan, Âdâb, III, 42 vd.; Serkîs, Muʿcem, I, 29 vd.; Brockelmann, GAL, I, 335, 336; Suppl., I, 497, 705, 823; II, 242; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VII, 333-337; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, V, 378-381; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî, III, 579-584; Ahmed er-Rebîî, el-ʿUẕeyḳu’n-naḍîd bi-meṣâdiri İbn Ebi’l-Ḥadîd fî Şerḥi Nehci’l-belâġa, Bağdad 1407/1987, s. 43-102; ayrıca bk. tür.yer.; G. C. Anawati, “Textes arabes édités en Égypte au cours des années 1959 et 1960”, MIDEO, VI (1959-61), s. 232-235; Safâ Hulûsî, “Meṣâdiru Şerḥi Nehci’l-belâġa”, MMİIr., IX (1962), s. 340-348; L. Veccia Vaglieri, “Ibn Abi’l-Ḥadīd”, EI² (İng.), III, 684-686; W. Madelung, “Abd-al-Ḥamīd b. Abu’l-Ḥadīd”, EIr., I, 108-110; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Ebi’l-Ḥadîd”, DMBİ, II, 640-642.

M. Reşit Özbalıkçı

İBN EBÜ'l-HATTÂB

(ابن أبي الخطّاب)

(IV./X. yüzyıl [?])

Ebû Zeyd el-Kureşî olarak da anılan ve Cemheretü eşʿ âri'l-ʿ Arab adlı eseriyle tanınan edip

(bk. CEMHERETÜ EŞ'ÂRİ'l-ARAB).

İBN EBÜ'l-HAVÂRÎ

(bk. AHMED b. EBÜ'l-HAVÂRÎ).

İBN EBÜ'l-HAYR el-İMRÂNÎ

(bk. İMRÂNÎ, Yahyâ b. Sâlim).

İBN EBÜ'l-HAYR es-SA'LEBÎ

(bk. İBNÜ'd-DÜREYHİM).

İBN EBÜ’l-HISÂL

(ابن أبي الخصال)

Ebû Abdillâh İbn Ebi’l-Hısâl Muhammed b. Mes‘ûd b. Halsa el-Gāfikī el-Endelüsî (ö. 540/1146)

Muhaddis, kâtip ve şair.

465’te (1072) Endülüs’ün Ceyyân (Jáen) bölgesinde Şekūre’ye (Segura) bağlı Fergalît’te (Gorgolitas) dünyaya geldi. 463’te (1070) doğduğu da söylenmiştir. Yetiştirdiği ilim adamlarıyla meşhur bir aileye mensup olup kardeşi Ebû Mervân Abdülmelik de dönemin tanınmış kâtiplerindendir. Tahsiline Fergalît’te başlayan İbn Ebü’l-Hısâl öğrenimini yakın şehirlere seyahat ederek sürdürdü. Ardından Kurtuba’ya (Cordoba) yerleşti ve bundan sonra Kurtubî nisbesiyle de anıldı. Ebû Bahr el-Esedî, Ebû Bekir Gālib b. Atıyye, Ebû Bekir b. Sâbık es-Sıkıllî, kendisine Müslim ile Tirmizî’nin el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’lerini okuduğu ve kendisinden Buhârî’nin eṣ-Ṣaḥîḥ’inin çoğu ile Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i ve Abdülganî el-Ezdî’nin Müştebihü’n-nisbe adlı eserini dinlediği Ebû Ali es-Sadefî, birbirlerinden rivayetleri müdebbec* sayılan Ebü’l-Hasan İbnü’l-Bâziş gibi âlimler faydalandığı hocalardan bazılarıdır. İbnü’l-Kasîr diye tanınan Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ahmed, Ebü’l-Kāsım İbn Hubeyş, İbn Beşküvâl, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ve daha pek çok kimse de ona talebe olmuştur.

Hadis ve hadis ilimleri yanında tarih, edebiyat, şiir gibi alanlarda da iyi yetişmiş bir âlim ve örnek gösterilen bir kâtip olan İbn Ebü’l-Hısâl, Murâbıtlar Devleti yöneticileriyle yakın ilişki içinde bulundu ve önemli mevkilere getirildi. Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn döneminde (1106-1143) Dîvânü’r-resâil’in başına kâtip tayin edildi ve bu göreviyle birlikte diğer bir vezirliği de yürütmüş olmalıdır ki “zü’l-vizâreteyn” lakabını aldı. Uzunca bir süre devam eden bu görevi dolayısıyla Fas, Gırnata (Granada), Sebte (Ceuta), Saragusta (Saragossa), Belensiye (Valencia) gibi pek çok şehri dolaştı, gittiği bazı yerlerde uzun müddet kaldı.

İbn Ebü'l-Hısâl, Kurtuba'ya giren Berberî Masmûde kabilesinin askerleri tarafından 12 Zilhicce 540'ta (26 Mayıs 1146) kız kardeşinin oğlu ve damadı Abdullah b. Abdülazîz b. Mes'ûd ile birlikte evinde şehid edildi ve ertesi günü İbn Abbas Kabristanı'na defnedildi. Edebiyat, tarih ve kitâbet sanatındaki başarıları sebebiyle Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin sona ermesine kadar İbn Ebü'l-Hısâl'i gölgede bırakacak derecede güçlü bir başka isme rastlanmadığının söylenmesi (Makkarî, III, 193) onun ilmî seviyesini göstermesi bakımından önemlidir.

Eserleri. 1. Ẓıllü(s-seḥâbi)'l-ġamâme ve ṭavḳu'l-ḥamâme fî menâḳıbi men ḫaṣṣahû Resûlullāh ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem min ṣaḥâbetihî bi'l-kerâme ve eḥallehüm bi-şehâdetihi'ṣ-ṣâdıḳa dâre'l-muḳāme. Adı çeşitli kaynaklarda bu şekilde veya birbirinden farklı kısaltmalarla geçen ve Hz. Peygamber ile zevcelerinin ve bazı yakınlarının biyografilerine dair olan eseri İbn Hayr el-İşbîlî müellife Kurtuba'daki evinde birkaç kere okumuş (Fehrese, s. 386), Abbas b. İbrâhim de bu nüshaya dayanarak Abdülkādir es-Sûfî'nin (ö. 1091/1680) istinsah ettiği bir yazmayı gördüğünü kaydetmiştir (el-İʿlâm, IV, 90; eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 454). 2. Menâḳıbü'l-ʿaşere ve ʿammey Resûlillâh. Eserde cennetle müjdelenen on sahâbî ile Hz. Peygamber'in amcaları Abbas ve Hamza'nın biyografilerine yer verilmiştir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 454-455; Suppl., I, 629-630). 3. Resâʾil. İbn Ebü'l-Hısâl'in edebî bakımdan önemli sayılan pek çok risâle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Resmî görevi dolayısıyla yöneticiler adına yazdıklarının yanında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi devrin önde gelen âlimlerine, akrabalarına, hoca ve talebelerine yazdığı bu risâlelerden birkaçını talebelerinden İbn Hayr el-İşbîlî bizzat İbn Ebü'l-Hısâl'e okuyarak istinsah etmiştir. İbn Hayr tarafından bir araya getirilmediği anlaşılan ve daha sonra da kimin tarafından derlendiği bilinmeyen bu risâleleri Muhammed Rıdvân ed-Dâye tahkik ederek Resâʾilü İbn Ebi'l-Ḫıṣâl adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1408/1987). İbn Ebü'l-Hısâl'in risâlelerinden birini daha önce Abdullah Kennûn inceleyerek neşretmiştir ("Risâletü İbn Ebi'l-Ḫıṣâl el-letî nâle fîhâ min kerâmeti'l-Murâbıṭîn", MMİADm., XXXV [1960], sy. 4, s. 11). 4. Sirâcü'l-edeb. Ebû Ali el-Kālî'nin en-Nevâdir'i ile Ebû İshak İbrâhim b. Ali el-Husrî'nin Zehrü'l-âdâb adlı eserleri tarzında kaleme alındığı söylenen bu çalışma (Makkarî, III, 184) kitâbet sanatıyla ilgili mensur bir kitaptır. 5. Lemḥatü (Ḫaṭfü)'l-bâriḳ ve ḳaẕfü'l-mâriḳ. Ebû Âmir İbn Garsiyye'nin Acemler'in

Araplar’dan üstün olduğu yolundaki iddiasını reddetmek amacıyla kaleme alınmış uzunca bir risâledir.

Döneminde yaygın olan nazım ve nesir türlerinde örnekler veren İbn Ebü’l-Hısâl’in, Harîrî’nin el-Maḳāmât’ı tarzında ve onu eleştirmek amacıyla yazdığı makāmeleriyle Ebü’l-Alâ el-Maarrî ve İbn Nübâte el-Hatîb’in risâleleri tarzında onları tenkit için kaleme aldığı hitâbe ve şiirleri önemli görülmektedir. Hz. Peygamber’in soyunu ve sahâbeyi öven Miʿrâcü’l-menâḳıb ve minhâcü’l-ḥasebi’s̱-s̱âḳıb’ı uzunca bir kasidedir. Hacminden ötürü müstakil nüshalar halinde de yazılan kaside (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 455) Resâʾil’in Rıdvân ed-Dâye neşrinde eserin sonuna eklenmiştir (s. 627-637). Yine Resâʾil arasında yer alan (s. 370-390) Muʿâraża li-Mulḳa’s-sebîl de İbn Ebü’l-Hısâl’in, Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin Mulḳa’s-sebîl fi’l-vaʿẓ ve’z-zühd’ü tarzında ve ona nazîre olarak kaleme alınmış olup (DMBİ, II, 646) müstakil nüshaları da vardır (Brockelmann, GAL, I, 455). Onun bunlardan başka el-Menhec fî muʿârażati’l-mübhec adlı bir eserinden de söz edilmiştir (İbn Hayr, s. 386).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü’l-Hısâl, Resâʾilü İbn Ebi’l-Ḫıṣâl (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1408/1987, neşredenin girişi; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân (nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş), Zerkā 1409/1989, s. 518-537; İbn Hayr, Fehrese, s. 386, 418-419, 420-421; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, s. 170-171; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 187-189; İbnü’l-Ebbâr, el-Muʿcem fî aṣḥâbi’l-Ḳāḍî eṣ-Ṣadefî, Madrid 1885, s. 144-149; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 66-67; İbnü’l-Kādî, Cez̠vetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, s. 257-258; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, III, 184, 193; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed Aʿrâb v.dğr.), Rabat 1978, V, 156-160; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 716; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 89; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 217; Brockelmann, GAL, I, 454-455; Suppl., I, 629-630; GAL (Ar.), VI, 265-266; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IV, 86-90; Haydar Büzürc, “İbn Ebi’l-Ḫıṣâl”, DMBİ, II, 645-646; Sahbân

Halîfât, “Ebü’l-Alâ el-Maarrî”, DİA, X, 289; Mehmet Özdemir, “Endülüs”, a.e., XI, 218, 220.

Ebubekir Sifil

İBN EBÜ’l-İSBA‘

(ابن أبي الإصبع)

Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısrî (ö. 654/1256)

Bedî‘ ilmine dair eserleriyle tanınan edip ve şair.

Kaynakların çoğuna göre 585 (1189) veya 589’da (1193) Mısır’da doğdu. İbnü’s-Sâbûnî ise onun Muharrem 595’te (Kasım 1198) Mısır’da dünyaya geldiğini bizzat kendisinden duyduğunu kaydetmektedir (Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl, s. 13-14). Ancak 23 Şevval 654’te (13 Kasım 1256) Mısır’da vefat ettiği (a.g.e., s. 13-14) kesin olduğuna ve bu sırada altmış beş yaşında bulunduğuna göre (Makrîzî, I, 401) 589’da (1193) doğmuş olmalıdır. Mısrî, Bağdâdî, Kayrevânî ve Advânî nisbeleriyle de anılır. Kendisine Advânî nisbesi verilmesi, muhtemelen Câhiliye şairi Zülisba‘ el-Advânî ile isim benzerliği sebebiyle yapılmış bir karıştırmadan kaynaklanmıştır. Zira bu şairin neslinden gelmesi veya şairlikte ona benzetilerek bu nisbenin verilmiş olması ya da soyunun Advân kabilesine dayanması uzak ihtimaller olarak görülmektedir.

İbn Ebü’l-İsba‘ hadis âlimi Muhammed Zekiyyüddin el-Münzirî, Şâfiî kadısı ve şair İbn Senâülmülk ile Sirâc el-Verrâk, Afîfüddin et-Tilimsânî ve Ebü’l-Hüseyin el-Cezzâr gibi edip ve âlimlerden tefsir, hadis ve fıkhın yanı sıra dil ve edebiyatla ilgili dersler aldı.

Hayatının önemli bir kısmını Eyyûbî Devleti zamanında geçiren İbn Ebü’l-İsba‘, Şam’a ve Irak’a yaptığı birçok seyahat sırasında dönemin halife, emîr ve valileriyle, özellikle Eyyûbî hânedanına mensup devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurdu. Bunların birçoğuna kasideler yazdı. Bununla beraber hiçbir resmî görev kabul etmediği gibi yazdığı kasideler için kimseden herhangi bir karşılık da beklemedi. Hac farîzasını yerine getirdikten sonra Mısır’a dönerek hayatının sonuna kadar dil, edebiyat ve Kur’an ilimleriyle meşgul oldu.

Bahâ Züheyr, İbn Matrûh, Ebü'l-Hüseyin el-Cezzâr gibi Mısır'ın ünlü şairleriyle çağdaş olan İbn Ebü'l-İsba' "Mısır şairi" unvanıyla tanınmıştır. Taḥrîrü't-Taḥbîr ve Bedîʿu'l-Ḳurʾân adlı eserleriyle Abbâsî'nin Meʿâhidü't-tenṣîṣ'i, İbn Şâkir el-Kütübî'nin Fevâtü'l-Vefeyât'ı, İbn Tağrîberdî'nin el-Menhelü'ṣ-ṣâfî'si ve Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ı başta olmak üzere edebiyat ve tabakat kitaplarında birçok şiiri yer almaktadır. Taḥrîrü't-Taḥbîr'inde muhtelif edebî sanatlara dair kendi şiirlerinden verdiği örneklerden şiirlerinin edebî sanatlarla örülü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim el-Melikü'l-Eşref Mûsâ için yazdığı bir kasidenin daha ilk beytinde on altı edebî sanat kullandığını kendisi belirtmektedir (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 614). Ona göre şiir, titizlikle seçilmiş ince lafızlarla örülü olmalı, ifade edilmek istenen mânayı şeffaf bir cam fanus gibi yansıtmalıdır (a.g.e., s. 408).

İbn Ebü'l-İsba'ın kasidelerini iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunların bir kısmı, Eyyûbî hânedanı başta olmak üzere devlet büyükleri için yazdığı klasik tarzdaki kasidelerdir. Diğer grubu Hz. Peygamber, Ehl-i beyt ve Hulefâ-yi Râşidîn hakkındaki şiirler oluşturur. Şair bu tür şiirleri Ṣıḥâḥu'l-medâʾiḥ adlı divanında toplamıştır. Onun, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾında Resûl-i Ekrem'in nübüvvet delilleri ve sıfatlarına dair verdiği bilgileri nazma çektiği 315 beyitten meydana gelen kasidesinin bu tür şiirleri arasında müstesna bir yeri vardır. Uzunluğu sebebiyle Ṣıḥâḥu'l-medâʾiḥ'ine almayıp müstakil olarak istinsah ettiği (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 290-291) bu kasidede Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzına, fesahat ve belâgatına dair beyitler de yer alır (a.g.e., s. 291; Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 422).

Aynı zamanda Şâfiî fakihi olarak tanınmasına (Makrîzî, I, 401), zühd ve takvâ sahibi olmasına rağmen İbn Ebü'l-İsba' geleneğe uyarak şiirlerinde şarap ve kadeh gibi din dışı sembolizme de yer vermiştir. Tabiat tasvirleriyle ördüğü gazellerinde müstehcen parçalara da rastlanır. Taḥrîrü't-Taḥbîr'inde, teşâbühü'l-etrâf sanatına örnek olarak gösterdiği beyitler güzel bir gazel parçası olduğu kadar edebî açıdan da dikkat çekicidir. Aynı şekilde ağır ve fâhiş sayılabilecek hiciv parçaları da nazmeden İbn Ebü'l-İsba'ın hikmet, mev'iza ve zühde dair şiirleri de vardır. Bu tür şiirleri arasında Hz. Ali'nin bir hutbesinden esinlenerek kaleme aldığı, onun erdemlerini dile getirdiği manzumesi özel bir önem taşır. Zamanın edip ve şairleriyle yaptığı

atışmaları ve nazîreleriyle mersiyeleri dışında dostluk, vefasızlık ve zamanın kötülüğü gibi temalara yer verdiği şiirleri de bulunmaktadır (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 447, 515).

Eserleri. İbn Ebü'l-İsba'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Taḥrîrü't-Taḥbîr (fî ṣınâʿati'ş-şiʿr ve'n-nes̱r ve beyâni iʿcâzi'l-Ḳurʾân). Müellif, et-Taḥbîr (fî ʿilmi'l-bedîʿ) adlı daha hacimli eserinden ihtisar ettiği bu kitabında ele aldığı bedî' sanatlarının tanımlarını yapmış, türlerini anlatmış, bunları şiir ve nesirden, Kur'an ve hadisten verdiği örneklerle açıklamıştır. Üç bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünde aslî sanatlar olarak nitelenen ve on yedisini İbnü'l-Mu'tezz'in, on üçünü Kudâme b. Ca'fer'in tanımladığı toplam otuz edebî sanat incelenmiştir. İkinci bölümde, bu iki âlimin zamanından

müellifin zamanına kadar oluşan ve fer'î sanatlar adını verdiği altmış beş edebî sanat ele alınmıştır. Bu bölümde müellifin bazı sanatlara verilen adları beğenmeyip değiştirdiği görülür. Meselâ "tesbîğ"e "teşâbühü'l-etrâf" (a.g.e., s. 520), "teşrî'"e "tev'em" (a.g.e., s. 522) adını vermiştir. Müellif, eserin üçüncü bölümünde kendi buluşu olan otuz sanattan söz etmektedir. Eser Hifnî Muhammed Şeref tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1383). 2. Bedîʿu'l-Ḳurʾân. Eserin adı bazı kaynaklarda Bedâʾiʿu'l-Ḳurʾân olarak kaydedilmekteyse de doğrusu Bedîʿu'l-Ḳurʾân'dır. Müellif, Taḥrîrü't-Taḥbîr'in Kur'an'la ilgili edebî sanatlar kısmını yeniden ele alarak meydana getirdiği bu eserinde 109 edebî sanatı incelemiş ve bu sanatlara Kur'an'dan örnekler vermiştir. Muhtemelen Kur'an'dan örneklerini bulamadığı için Taḥrîrü't-Taḥbîr'de geçen yirmi iki sanattan söz etmemiştir. Ancak daha sonraki bazı müellifler bunların bir kısmına Kur'an'dan örnekler bulmuşlardır. Öte yandan Taḥrîrü't-Taḥbîr'de bulunmayan altı sanattan daha (tafsîl, ilcâ', tanzîr, remz ve îmâ', tefrîk ve cem', lafza güzellik veren ziyâde) söz etmiştir. Farsça'ya da tercüme edilen (Meşhed 1368) Bedîʿu'l-Ḳurʾân Hifnî Muhammed Şeref tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1377/1957, 1972). Taḥrîrü't-Taḥbîr ve Bedîʿu'l-Ḳurʾân'ın mukaddimelerinde yararlandığı 100'e yakın kaynağı müellifleriyle birlikte zikretmesi ve bunlardan bazılarını tenkit etmesi eserlerin değerini arttırmaktadır. 3. Kitâbü'l-Ḫavâṭıri's-sevâniḥ fî ẕikri serâʾiri'l-fevâtiḥ. Sûre başlarının te'vil ve tefsiriyle ilgili olan bu eserin adı bazı kaynaklarda el-Cevâhirü's-sevâʾiḥ fî serâʾiri'l-ḳarâʾiḥ şeklinde

geçmekteyse de müellif Bedîʿu'l-Ḳurʾân'da (s. 254) eseri bu adla zikretmektedir. Bu eser de Hifnî Muhammed Şeref tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1960). 4. Kitâbü'l-Emsâl (Dürerü'l-emsâl). Müellif bu eserinde önce Kur'an'da, ardından Kütüb-i Sitte'de geçen meselleri alfabetik olarak açıkladığını, daha sonra muallakalar, hamâse, lâmiyyetü'l-Arab, lâmiyyetü'l-Acem, Süveyd b. Ebû Kâhil'in kasidesi, Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin mersiyesi, Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Buhtürî, İbnü'r-Rûmî ve Mütenebbî gibi eski ve yeni Arap şairlerinin şiirlerinde geçen mesel haline gelmiş parçalara, en sonunda da atasözlerine yer verdiğini söyler (Taḥrîrü't-Taḥbîr, s. 219). 5. Ṣıḥâḥu'l-medâʾiḥ. İbn Ebü'l-İsba'ın Hz. Peygamber'i, Ehl-i beyt'i, Hulefâ-yi Râşidîn'i öven, Kur'ân-ı Kerîm'in edebiyat ve belâgata ilişkin güzelliklerinden, i'câzından ve üslûp hususiyetlerinden söz eden şiirlerini ihtiva eden eserin (Bedîʿu'l-Ḳurʾân, s. 290-291) Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de mikrofilmi bulunmaktadır (Edeb, nr. 4931). 6. Ḳaṣîdetü İbn Ebi'l-İṣbaʿ (yazma nüshası ve şerhi için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2771, 2772; Ayasofya, nr. 3928).

İbn Ebü'l-İsba'ın diğer eserleri de şunlardır: (Beyânü)'l-burhân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, el-Kâfile bi-teʾvîli "tilke ʿaşeretün kâmile", eş-Şâfiye fî ʿilmi'l-ḳāfiye, el-Mîzân fi't-tercîḥ beyne kelâmi Ḳudâme ve ḫuṣûmih (başta İbn Reşîḳ olmak üzere Hasan b. Bişr el-Âmidî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr gibi ediplerin Kudâme b. Ca'fer'in Naḳdü'ş-şiʿr ve Naḳdü'n-nes̱r adlı eserlerine yöneltmiş oldukları eleştirilere cevap mahiyetindedir), Vaṣiyyetü İbn Ebi'l-İṣbaʿ ile'l-küttâb ve'ş-şuʿarâʿ (Ebû Temmâm'ın Buhtürî'ye yaptığı vasiyetin İbn Ebü'l-İsba' tarafından edebî tenkit konusu ilâve edilerek yazılmış şeklidir; önceki eserin bir bölümü olup öneminden dolayı ayrı bir eser olarak söz edilmektedir).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-Taḥbîr (nşr. Hifnî Muhammed Şeref), Kahire 1383/1963, neşredenin girişi, s. 1-73; ayrıca tür.yer.; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî Muhammed Şeref), Kahire 1377/1957, neşredenin girişi, s. 1-96; İbnü's-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd),

Bağdad 1377/1957, s. 13-14; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 230-231; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 363-366; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 227, 356, 433; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 401; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 37-38; Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1947-1948, IV, 180-182; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 271; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 230, 355, 727; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 265; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 585; Brockelmann, GAL, I, 373; GAL Suppl., I, 539; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), III, 64; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 574-578; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 290; Muhammed Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Eyyûbî, İskenderiye 1970, s. 541-545; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 30; Münîr Sultan, Menâhic fî taḥlîli'n-naẓmi'l-Ḳurʾânî, İskenderiye 1990, s. 159-237; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 76; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1963, 1964 et 1965", MIDEO, VIII (1964-66), s. 275-277; S. A. Bonebakker, "Ibn Abi'l-Işba's text of the Kitab ed-Badi' of Ibn al-Mutazz", IOS, II (1972), s. 83-91; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 592; Bustânî, DM, I, 345-347; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Ebi'l-İṣbaʿ", DMBİ, II, 625-627.

İsmail Durmuş

İBN EBÜ'l-İZ

(ابن أبي العزّ)

Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkī (ö. 792/1390)

Hanefî fakihi.

22 Zilhicce 731 (26 Eylül 1331) tarihinde muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. Birçok âlim yetiştiren bir aileye mensup olup ataları Dımaşk'ın 70 mil güneyindeki Ezriât'tan (Dereâ) gelerek o sırada Dımaşk'ın kenar semtlerinden olan Sâlihiyye'ye yerleştiklerinden Ezraî ve Sâlihî nisbesiyle de anılmaktadır. İbn Ebü'l-İz lakabını büyük dedelerinden Ebü'l-İzz'e nisbetle almıştır.

Dedesi kādılkudât, babası kadı olan İbn Ebü'l-İz, bilhassa Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin fikirlerinin tartışılmaya devam edildiği Dımaşk gibi bir ilim ve kültür muhitinde yetişti. Hocaları hakkında tabakat kitaplarında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte tahsilini muhtemelen babasından ve yakın çevresindeki âlimlerden yaptı. İlim tahsili için herhangi bir yolculuğa çıkmaması, içinde yaşadığı bölgenin bu yönden tatminkâr bir seviyeye sahip olmasıyla ilgilidir. 748 (1347) yılında Kaymâziyye Medresesi'nde ders vermesi, erken sayılabilecek bir yaşta İslâmî ilimlerde yetkin bir seviyeye ulaştığını göstermektedir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin öğrencileri İbn Kayyim el-Cevziyye ile Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'den önemli ölçüde faydalanmış olmalıdır. Zira onun Selefî görüşleri benimsemesinde, taklit ve taassuba karşı çıkmasında bu âlimlerin büyük tesiri görülmektedir. Meşhur eseri Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye'de, muhtemelen o dönemdeki tartışma ortamı uygun olmadığı için İbn Teymiyye'nin adını açıkça zikretmemesine karşılık İbn Kayyim'i iki (I, 272; II, 603), İbn Kesîr'i de üç yerde (I, 277; II, 480, 603) "şeyhimiz" diye anmıştır. Tabakat kitaplarında öğrencileriyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber Sehâvî, hocalarından İbnü'd-Deyrî'nin İbn Ebü'l-İzz'in talebelerinden olduğunu söylemektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 249).

Kaymâziyye’deki öğretim görevinin ardından Rükniyye, İzziyyetü’l-Berrâniyye ve Cevheriyye medreselerinde ders veren İbn Ebü’l-İz, 776 (1375) yılının sonlarında amcasının oğlu Necmeddin’in Mısır kadılığına tayin edilmesi üzerine ona vekâleten

Dımaşk’ta Hanefî kadısı oldu. Necmeddin’in 100 gün sonra görevinden ayrılıp Dımaşk’a dönmesinin ardından Mısır Hanefî kadılığına tayin edildiyse de bu görevde iki ay kaldı ve sonra istifa ederek Dımaşk’taki müderrislik vazifesine geri döndü.

İbn Ebü’l-İz, Hanefî mezhebine bağlı bir muhitte yetişmesine ve aile içinden birçok Hanefî âlimi yetişmiş olmasına rağmen diğer mezhepler hakkındaki geniş bilgisi, ayrıca taklide ve mezhep taassubuna karşı olması dolayısıyla gerektiğinde mezhebinin yerleşik ictihadlarına aykırı görüşleri de tercih etmiştir. İtikadî, ilmî, siyasî vb. sebepler yüzünden baskılara mâruz kalan birçok ilim adamı gibi İbn Ebü’l-İz de bazı sıkıntılarla karşılaştı. Edip ve şair İbn Eybek ed-Dımaşkī’nin Hz. Peygamber için yazdığı kasidede yer alan bazı hususları tenkit etmesi üzerine İbn Eybek bunları bazı âlimlere göndererek görüşlerini sordu. Onların İbn Ebü’l-İzz’in tenkitlerine katılmamaları ve haberin Dımaşk’ta yayılması, hatta Mısır’da duyulması üzerine sultan bir ferman göndererek İbn Ebü’l-İzz’in yargılanmasını istedi. Hemen bütün klasik akaid ve kelâm kitaplarında bulunan, Resûl-i Ekrem’in Allah katında yarlıganma için vesile kılınması, ismet sıfatı, sâlih insanların meleklerden üstün olup olmadığı, Allah’tan başkası adına yemin edilip edilemeyeceği vb. konulardaki kanaatlerinden dolayı yargılanan (784/1382) İbn Ebü’l-İz dört ay hapis yattı (bu olay için bk. İbn Kādî Şühbe, s. 89-91, 359; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, II, 95-98). Sıkıntı ve ihtiyaç içinde geçen uzun yıllardan sonra Rebîülevvel 791’de (Mart 1389) eski görevlerine tekrar dönen, ayrıca ilk hatipliğini dedesinin yaptığı Sâlihiyye’deki Câmiu’l-Efrem’e hatip tayin edilen İbn Ebü’l-İz bir yıl sonra zilkade ayında (Ekim 1390) vefat etti.

Eserleri. 1. Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭahâviyye. Hanefî fakihlerinden Ebû Caʻfer et-Tahâvî’nin akaide dair risâlesinin şerhidir. Selefiyye’nin görüşlerini Kur’an ve Sünnet’ten deliller getirerek ayrıntılı biçimde savunan eser, Tahâvî’nin risâlesinin en güzel şerhlerinden biri olup Abdullah b. Hasan

Âlü’ş-şeyh başkanlığında bir heyet (Mekke 1349), Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1373/1953; Riyad 1400/1980, 1413), Nâsırüddin el-Elbânî ile bir grup ilim adamı (Dımaşk 1381/1961), Şuayb el-Arnaût (Şam 1401/1980), Abdurrahman Umeyre (Kahire 1402/1981; Riyad 1407/1986) ve Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut 1405/1984) tarafından yayımlanmıştır. Son olarak Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnaût, dört nüshasını karşılaştırarak geniş bir mukaddime ve ayrıntılı indekslerle eserin iki cilt halinde tenkitli neşrini yapmışlardır (Beyrut 1408/1987, 1413/1993, 1417/1996 [9. bs.]). 2. el-İttibâʿ. Ekmeleddin el-Bâbertî’nin Hanefî mezhebini tercih edip diğer mezhepleri eleştirdiği en-Nüketü’ẓ-ẓarîfe fî tercîḥi meẕhebi Ebî Ḥanîfe adlı risâlesine (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3613; Lâleli, nr. 706; Şehid Ali Paşa, nr. 2732; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 852-853) cevap olarak yazılmıştır. İbn Ebü’l-İzz’in, başta kendi imamları olmak üzere çeşitli müctehidleri değerlendirirken ortaya koyduğu objektif tavrı yansıtan bu eseri (örnek olarak bk. s. 24-31) önce Muhammed Atâullah Hanîf neşretmiş (Lahor 1379/1959), daha sonra Âsım Abdullah el-Karyûtî, bu nâşirin not ve açıklamalarını da dikkate alarak eseri Atâullah Hanîf ve kendi adına tekrar yayımlamıştır (Lahor 1401/1980; Amman 1405/1985; Beyrut, ts.). 3. Kitâbü’t-Tenbîh ʿalâ müşkilâti’l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye’sindeki anlaşılması güç bazı ibareleri açıklayan eserin üç nüshası Süleymaniye (Mahmud Paşa, nr. 218; Süleymaniye, nr. 588) ve Nuruosmaniye (nr. 1079) kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Bunlardan, özellikle müellifin kendi nüshasından Rebîülevvel 893’te (Şubat 1488) istinsah edilen Süleymaniye bölümündeki yazma tam olup büyük boy 195 varaktır. 4. Kitâbü’t-Tehẕîb li-ẕihni’l-mürîb. İbn Ebü’l-İzz’in kendisine sorulan çeşitli sorulara verdiği cevaplardan meydana gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 187; Ayasofya, nr. 1079). 5. Kitâbü’d-Dürer fi’l-fıḳh (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 533). Temizlik ve namaz konularıyla ilgili çeşitli soru ve cevaplardan oluşmaktadır. 6. el-Manẓûmetü’l-lâmiyye fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1417). Yedi varaklık bu manzumede İbn Ebü’l-İz kendi zamanına kadar geçen halifeleri isim, künye veya lakapları ile sayarak bunların hilâfet sürelerini ve hilâfetlerinin sona eriş tarihini zikreder. Brockelmann’ın Minḥatü’l-luṭafâʾ fî tevârîḫi’l-ḫulefâʾ adıyla kaydettiği eser de (GAL Suppl., II, 928) bu olmalıdır. 7. Risâle (Risâle fî iḳtidâʾi’l-Ḥanefî bi’ş-Şâfiʿî fi’ṣ-ṣalât). Muhalif mezhepte olan bir imama uymanın ve

cuma namazından sonra kılınan dört rek‘atın hükmü gibi konuları ihtiva eden risâlenin Tıtvân Kütüphanesi’nde bulunan nüshasının bir mikrofilminin Medine’de Şeyh Hammâd el-Ensârî Kütüphanesi’nde (nr. 280) mevcut olduğu belirtilmektedir (Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭahâviyye, neşredenlerin girişi, I, 82). Kaynaklarda müellifin en-Nûrü’l-lâmiʿ fî mâ yuʿmelü bihî fi’l-câmiʿ adlı bir eseri daha zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭahâviyye (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, I, 272, 277; II, 480, 603; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 63-119; a.mlf., el-İttibâʿ (nşr. M. Atâullah Hanîf - Âsım Abdullah el-Karyûtî), Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), neşredenlerin girişi, s. 5-17, 24-31; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 237, 623; III, 5-6, 164, 636; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 37-38; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, s. 21, 82, 89-91, 105, 139, 186, 271, 358-359; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 87; a.mlf., İnbâʾü’l-ġumr, II, 95-98; III, 50; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 326; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, III, 249; V, 194-195; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 852-853; II, 1143; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 719, 726; Brockelmann, GAL Suppl., II, 928; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 129; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 156; Sezgin, GAS, I, 439-441.

Ferhat Koca

İBN EBÜ'l-MEKÂRİM

(bk. BEKRÎ, Ebü's-Sürûr).

İBN EBÜ’r-REBÎ‘

(ابن أبي الربيع)

Ebü’l-Hüseyn Ubeydullāh b. Ahmed b. Ebi’r-Rebî‘ el-İşbîlî (ö. 688/1289)

Endülüslü nahiv ve tefsir âlimi.

599 Ramazanında (Mayıs 1203) İşbîliye’de (Sevilla) doğdu. Aslen Kurtubalıdır (Cordoba), Endülüs Emevî Devleti’nin son zamanlarında Kurtuba’da çıkan karışıklık üzerine oradan ayrılarak Leble’ye (Leible) göç eden ataları burada bir süre ikamet ettikten sonra İşbîliye’ye gidip yerleşmişlerdi (İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, III, 72). Daha çok İbn Ebü’r-Rebî‘ künyesiyle tanınmakla birlikte Kureyş’in Ümeyye kabilesinden Hz. Osman’ın soyundan geldiği için Kureşî, Ümevî ve Osmânî nisbeleriyle de anılır.

İlk öğrenimini Endülüs’ün önemli ilim merkezlerinden İşbiliye’de yapan İbn Ebü’r-Rebî‘ zamanın ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Bernâmec adlı eserinde dil ve edebiyatta Ebû Ali eş-Şelevbîn ile Ebü’l-Hasan Ali ed-Debbâc, kıraatte Ebû Ömer Muhammed b. Ebû Hârûn, hadiste Ebü’l-Kāsım Ahmed b. Bakī ile İbn Halfûn, fıkıhta Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Azefî başta olmak üzere on iki hocasından söz eden İbn Ebü’r-Rebî‘, bunlardan İslâmî ilimlerin yanında bazı tabii ilimleri de okuduğunu ve hepsinden icâzet aldığını söyler (Abdülazîz el-Ehvânî, I/2 [1374], s. 255-271).

Hocası Ebû Ali eş-Şelevbîn’in bazı talebelerini kendisine göndermesiyle 624’te (1227) yirmi beş yaşında ders vermeye başlayan İbn Ebü’r-Rebî‘, İşbîliye’nin hıristiyanlar tarafından işgal edildiği 646 (1248) yılına kadar bu görevini sürdürdü. İşbîliye’nin işgalinin ardından hocası ile birlikte Şerîş’e (Jerez) gitti, bir süre sonra da Cebelitârık’ı geçerek Sebte’ye (Ceuta) yerleşti.

Sebte Emîri Ebü’l-Kāsım Muhammed el-Azefî, İbn Ebü’r-Rebî‘in

hocalarından Ahmed el-Azefî'nin oğluydu. Aynı zamanda bir fıkıh âlimi olan Ebü'l-Kāsım seçimle iş başına gelmişti. İbn Ebü'r-Rebî', ilim adamlarına gösterdiği yakın ilgiden dola-yı el-Basîṭ ve el-Kâfî adlı şerhlerinin mukaddimelerinde ondan övgüyle söz etmiştir. Endülüs kültürünün Afrika'ya ve oradan da doğuya intikalinde köprü vazifesi gören Sebte'ye, bu dönemde Mağrib'in dört bir yanından öğrenciler gelmekteydi. Burada yetişen âlimlerin birçoğu İbn Ebü'r-Rebî'in öğrencisi oldu.

Hayatının sonuna kadar Sebte'de ikamet eden İbn Ebü'r-Rebî' 16 Safer 688 (11 Mart 1289) tarihinde vefat etti ve şehrin doğusunda bulunan Mina dağı yamacındaki büyük kabristana defnedildi. Vefat tarihi ve yeri konusunda öğrencisi İbn Abdülmelik el-Merrâküşî ile (ez̠-Z̠eyl ve't-tekmile, II, 537) yine öğrencilerinden İbnü'ş-Şât'ın oğlu Muhammed b. Kāsım el-Ensârî (İḫtiṣârü'l-aḫbâr, s. 16, 69) tarafından verilen bu bilgiler karşısında Brockelmann'ın kaydettiği İşbîliye'ye dönüp orada öldüğü şeklindeki rivayetin (GAL, I, 313; Suppl., I, 547) doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Derslerinde başta kendi eserleri olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis ve siyer gibi ilim dallarında çok sayıda eser okutan İbn Ebü'r-Rebî', dil alanında Sîbeveyh'in el-Kitâb'ı ile Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sı ve Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ına özel ilgi göstermiş, bu kitaplara dair değişik hacimlerde birçok şerh kaleme almıştır. Mağrib'de o zamana kadar kimsenin okutamadığı Kitâbü Sîbeveyhi, Merînîler döneminde Fas'a çağrılan İbn Ebü'r-Rebî' ile Ebû Ali eş-Şelevbîn'in öğrencileri tarafından okutulmaya ve yayılmaya başlamıştır (Makkarî, el-Ezhârü'r-riyâż, III, 26-27). Kāsım et-Tücîbî, hocası İbn Ebü'r-Rebî'in Kitâbü Sîbeveyhi'yi bilerek okutabilenlerin sonuncusu olduğunu söyler (Bernâmec, s. 277).

Makkarî onun dil alanında ve özellikle nahiv sahasında yetiştirdiği öğrencileri karşısında diğer âlimlerin zor duruma düştüklerini, Sebte'ye nahiv okutmak için gelen İbn Hamîs et-Tilimsânî'nin İbn Ebü'r-Rebî'in sıradan bir öğrencisinin sorduğu sorular karşısında âciz kalınca Sebte'yi terkederek Mâleka'ya ve oradan da Gırnata'ya (Granada) gitmek zorunda kaldığını (Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 356-359), Tunus'ta fıkıh ve nahiv âlimi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî ile öğrencileri, içinden çıkamadıkları birçok nahiv konusunu İbn Ebü'r-Rebî'in oraya gelmiş olan bir öğrencisinden öğrendiklerini söyler (a.g.e., II, 210).

Milʾü'l-ʿaybe adlı meşhur seyahatnâmenin sahibi İbn Rüşeyd, Arap dili ve Türk diline dair birçok eser yazmış olan müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile müellifi İbn Abdülmelik el-Merrâküşî, Bernâmec müellifi Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî, kendisinin Bernâmec'ini derleyen İbnü'ş-Şâṭ es-Sebtî, Şerḥu'l-Îżâḥ'ını (el-Kâfî) ihtisar eden ve Mısır'a götürüp tanıtan Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kûsî es-Sebtî,

yirmi yedi yıl Sebte emirliği yapan, hadis ve fıkıh âlimi Ebû Tâlib Abdullah b. Muhammed el-Azefî, nahiv ve kıraat âlimi Ebû İshak İbrâhim el-Gāfikī, İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî ve Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Cüzâmî el-Erküşî gibi âlimler yetiştirdiği öğrenciler arasında sayılabilir.

Nahivde kendine has görüşleri bulunmakla birlikte Endülüs-Mağrib dil mektebinin genel temayülüne uyarak ihtilâflı meselelerde Basra mektebinin görüşlerini tercih eden İbn Ebü'r-Rebî' başta dil ve kıraat ilmi olmak üzere fıkıh, hadis, siyer ve tefsir alanlarında birçok eser vermiş, özellikle nahve dair eserleri gerek yaşadığı dönemde gerekse sonraki asırlarda büyük ilgi görmüş, uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur (İbn Rüşeyd, III, 108-109).

Eserleri. 1. el-Mülaḫḫaṣ fî żabṭı ḳavânîni'l-ʿArabiyye. Mağrib'de asırlarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Bazı kaynaklarda ve eserin yazma nüshalarında el-Mülaḫḫaṣ (fi'n-naḥv), bazılarında ise el-Ḳavānînü'n-naḥviyye şeklinde geçmesi sebebiyle Süyûtî (Buġyetü'l-vuʿât, II, 125-126) ve Brockelmann (GAL, I, 313; Suppl., I, 547) onun iki ayrı eser olduğunu sanmışlardır. Eser, Ali Sultan el-Hakemî tarafından İspan'ya (Escurial Library, nr. 110, 185) ve Fas'ta (Karaviyyîn Ktp., ez-Zâviyetü'l-Hamzaviyye, nr. 1188) bulunan yazma nüshalarına dayanmak suretiyle doktora çalışması olarak (Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye) tahkik edilmiştir (İbn Ebü'r-Rebî', Mahmûd Muhammed et-Tanâhî'nin takrizi, s. 12). 2. el-Basîṭ fî şerḥi Cümeli'z-Zeccâcî. Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ adlı eseri üzerine yazdığı birkaç şerhin en hacimlisi olup Sebte emîri ve müellifin öğrencisi Muhammed b. Ahmed el-Azefî'ye takdim edilmiştir. İbn Ebü'r-Rebî'in ilk eserlerinden olan el-Basîṭ'te uzun şerhler ve tahliller, nahiv âlimlerinin ihtilâfları ve tartışmaları ile şahit olarak getirdikleri örnekler, el-Cümel'e yapılan itirazlar ve bunlara İbn Ebü'r-Rebî' tarafından verilen

cevaplar yer almaktadır. Görüşlerine yer verdiği veya tartıştığı âlimlerin başında Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Müberred, Ebû Ali el-Fârisî ve Batalyevsî ile üstadı Ebû Ali eş-Şelevbîn gelmektedir. Şahit olarak kaydedilen örneklerin çoğu Kur'an'dan alınmıştır. Bu konuda kıraatlere, hatta şâz kıraatlere de yer veren müellif kıraatlerin tevcih ve te'villerini yapmıştır. Hadislerden ise pek örnek vermemiştir. Şiir örnekleri de Kur'an'dan gösterilen örneklere göre azdır. Ancak bunlar nahiv kitaplarında az geçen veya hiç geçmeyen orijinal örneklerdir. Daha sonra yazılan el-Cümel şerhleriyle bazı nahiv kitaplarının kaynakları arasında yer alan eserin tamamı on cüz olup birinci cüzü Ayyâd b. Îd es-Sübeytî tarafından Rabat el-Hizânetü'l-âmme'deki nüshadan (Evkaf, nr. 206) hareketle doktora çalışması olarak tahkik edilmiş ve iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1986). 3. eş-Şerḥu'l-Evsaṭ ʿalâ Kitâbi'l-Cümel li'z-Zeccâcî. Müellifin yaptığı bir başka el-Cümel şerhidir. Öğrencilerinden Kāsım et-Tücîbî bu eseri hocasından okuyup icâzet aldığını söyler (Bernâmec, s. 280). Merakeş Yûsufiyye (İbn Yûsuf) Camii Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 100) birinci cüze ait seksen beş varaklık el-Cümel şerhinin bu esere ait olabileceği ifade edilmektedir (el-Basîṭ, neşredenin girişi, s. 71). 4. el-İfṣâḥ ʿan mesâʾili (nüketi) Kitâbi'l-Îżâḥ. İbn Ebü'r-Rebî', Ebû Ali el-Fârisî'nin Kitâbü'l-Îżâḥ'ına birkaç şerh yazmıştır. Bu eser onlardan biri olup el-İfṣâḥ fî şerḥi'l-Îżâḥ (li'l-Fârisî) veya sadece el-İfṣâḥ adlarıyla da anılır. Kāsım et-Tücîbî'nin şârihinden okuyup icâzet aldığını söylediği eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr li'l-Îżâḥ da bu eser olmalıdır (Bernâmec, s. 40). Eserin Rabat el-Hizânetü'l-âmme ile (Kettânî, nr. 379) Mektebetü'l-Karaviyyîn'de (nr. 1189) bazı kısımları bulunmaktadır. 5. el-Kâfî fi'l-İfṣâḥ ʿan nüketi (mesâʾili) Kitâbi'l-Îżâḥ. Önceki şerhin genişletilmiş şekli olduğu anlaşılan eserin muhtelif cüzleri Fas kütüphanelerinde bulunmaktadır. Müellifin öğrencilerinden Ebü't-Tayyib Muhammed b. İbrâhim es-Sebtî el-Kûsî eseri istinsah ederek Mısır'a götürmüş ve orada tanınmasını sağlamış olduğu gibi onu el-Mülaḫḫaṣ adıyla da ihtisar etmiştir. Bu ihtisarın bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de bulunmaktadır (ez-Zâviyetü'l-Hamzaviyye, nr. 15). 6. et-Taḳyîd ʿalâ (Kitâbi) Sîbeveyhi. Eseri Süyûtî Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi, Zehebî et-Taʿlîḳ ʿalâ Sîbeveyhi adlarıyla da (el-Buġyetü'l-vuʿât, II, 125) anmışlarsa da doğrusu İbnü'l-Hatîb (el-İḥâṭa, III, 146) ve İbnü'l-Kādî (Ceẕvetü'l-iḳtibâs, s. 289-290) tarafından zikredilen yukarıdaki şekil olmalıdır. 7. Kâne mâẕâ. İbnü'l-Murahhal künyesiyle tanınan Sebteli şair Ebü'l-Hakem Mâlik b. Abdurrahman'ın bir şiirinde geçen "Kâne mâẕâ"

ifadesinin yanlış olduğunu, doğrusunun “mâẕâ kâne” olması gerektiğini açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu yüzden İbn Ebü’r-Rebî‘ ile Ebü’l-Hakem arasında tartışmalar ve şiirle hicivleşmeler cereyan etmiştir (Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 145). 8. Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm. Müellifin yazdığı son eser olup 150 varak hacmindeki birinci cüzü Rabat el-Hizânetü’l-âmme’de bulunmaktadır (nr. 315). 9. el-Bernâmec. Hocaları ile onlardan okuduğu kitaplar hakkında bilgi veren eser iki bölüm olup birinci bölümde hocalarının biyografileri, ikinci bölümde onlardan okuyup icâzet aldığı eserlerin adları yer almaktadır. Eser yüksek tahsil döneminde sarf, nahiv, lugat, edebiyat, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh ve usulü, siyer, tarih, ferâiz ve matematik gibi alanlarda okutulan kırk eserle bunların okutulduğu yerler, camiler ve ders halkaları hakkında güvenilir bir kaynaktır. Öğrencisi Ebü’l-Kāsım İbnü’ş-Şât’ın derlediği eser Abdülazîz el-Ehvânî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü’r-Rebî‘, el-Baṣîṭ fî şerḥi Cümeli’z-Zeccâcî (nşr. Ayyâd b. Îd es-Sübeytî), Beyrut 1407/1986, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-145; ayrıca bk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî’nin takrizi, s. 9-13; Merrâküşî, eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Fas 1984, II, 537-538; neşredenin girişi, s. 29; İbn Rüşeyd, Milʾü’l-ʿaybe bi-mâ cümiʿa bi-ṭûli’l-ġaybe fi’l-vicheti’l-vecîhe (nşr. Muhammed Habîb İbnü’l-Hoca), Tunus 1402/1981, I, 259; III, 108-110; Muhammed b. Kāsım el-Ensârî, İḫtiṣârü’l-aḫbâr (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1389/1969, s. 16, 69; Tücîbî, Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1981, tür.yer.; Ebû Hayyân el-Endelüsî, İrtişâfü’ḍ-ḍarab min lisâni’l-ʿArab (nşr. Mustafa Ahmed en-Nemmâs), Kahire 1417/1997, tür.yer.; Ca‘fer b. Sa‘leb el-Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu’s-saʿîdi’l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi’s-Saʿîd (nşr. Sa‘d M. Hasan), Kahire 1966, s. 477-479; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 62, 99, 121, 125, 129, 133, 156; a.e. (nşr. Muhammed Habîb Hîle), Mekke 1981, tür.yer.; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 289; III, 77, 81, 93, 136, 146, 247, 250; Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Tâcü’l-mefriḳ (nşr. Hasan es-Sâlih), Muhammediyye, ts. (İhyâü’t-türâsi’l-İslâmî),

II, 96; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 484-485; Mücârî, Bernâmec (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1982, s. 98, 100, 102, 116; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 125-126; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I-III, tür.yer.; a.mlf., Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, s. 289-290, 433; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râb v.dğr.), Rabat 1400/1980, III, 26-27; V, 44; Brockelmann, GAL, I, 313; Suppl., I, 547; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1976, s. 319; Sezgin, GAS, IX, 62, 93, 106, 244; Muhammed Haccî, "el-Medresetü'n - naḥviyyetü'l - Endelüsiyyetü'l - Maġribiyye ve devru Sebte fîhâ", Sebte ve devrühâ fî isrâʾi'l-fikri'l-İslâmî, Tıtvân 1984, s. 94-97; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 316-317, 336-337, 382, 399, 409, 445; Abdülazîz el-Ehvânî, "Kütübü Berâmici'l-ʿulemâʾ fi'l-Endelüs", MMMA (Kahire), I/1 (1374/1955), s. 110-120; I/2 (1374/1955), s. 255-271; Pedro Chalmeta, "Le Barnāmağ D'Ibn Abī'l-Rabī'", Arabica, XV, Leiden 1968, s. 183-208.

İsmail Durmuş

İBN EBÜ’r-RIZÂ

(ابن أبي الرضا)

Ebü’l-Abbâs (Ebü’l-Hayr) Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi’r-Rızâ el-Hamevî el-Halebî (ö. 791/1389)

Kıraat âlimi ve Şâfiî kadısı.

750 (1349) yılı civarında Hama’da doğdu. Burada İbn Hatîbülkal‘a diye tanınan kıraat ve fıkıh âlimi Şerefeddin Ya‘kūb b. Abdurrahman ile Dımaşk’ta Tâceddin es-Sübkî’den fıkıh dersleri aldı ve bu alanda temayüz etti. Hadisle de ilgilenen İbn Ebü’r-Rızâ, Nevevî’nin Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhi el-Minhâc ile Hattâbî’nin Ebû Dâvûd’a ait es-Sünen’in şerhi olan Meʿâlimü’s-sünen adlı eserini hemen hemen ezberledi. İbn Hatîbülkal‘a’dan ve Hama ile Dımaşk’ın diğer kurrâsından kıraat tahsil ederek bu alanda eser verecek seviyeye ulaştı. Dımaşk’tan Kahire’ye geçen İbn Ebü’r-Rızâ, burada bir müddet kaldıktan sonra 770’li (1368-69) yıllarda Halep’e döndü; önce askerî kadılık ve dârüladl müftülüğü görevlerine getirildi, ardından Halep kadısı (kādılkudât) oldu.

İbn Ebü’r-Rızâ, Memlük Sultanı Berkuk’a karşı ayaklananlarla birlikte hareket ederek onun saltanatını tanımadığını açıkladı. Berkuk kendisini yakalatmak istediyse de bir müddet gizlenerek kurtulmayı başardı; bu arada hacca gidip geldi. Berkuk’un tahttan indirilip el-Melikü’l-Eşref’in oğlu Haccî’nin ikinci defa sultanlığa getirilmesi üzerine ülkede güçlü hale gelen Emîr Yelboğa en-Nâsırî, İbn Ebü’r-Rızâ’yı yeniden Halep kadılığına getirdi. Böylece siyasî olayların ve saltanat kavgalarının içine iyice girdiği anlaşılan İbn Ebü’-Rızâ, Halep Nâibi Gümüşboğa ile Sultan Berkuk’a karşı olan Malatya Nâibi Mintaş arasındaki mücadelede Mintaş’a destek verip Gümüşboğa’ya karşı isyan etti, Benkūsa halkını toplayarak onları Gümüşboğa ile savaşmaya çağırdı, Berkuk’un öldürülmesine fetva verdi. Gümüşboğa Halep halkının desteğini sağlayıp isyanı bastırdı; Benkūsalılar’dan pek çoğunu öldürdü. Bu olaydan sonra yakalanan İbn Ebü’r-Rızâ Kahire’ye götürülmek üzere yola çıkarıldı ve 1 Zilkade 791’de

(22 Ekim 1389) Maarre-Kefertâb arasındaki Hânüşeyhûn'da öldürüldü.

Bedreddin el-Aynî, İbn Ebü'r-Rızâ hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmuş, Berkuk'un kendisini kazâ makamına getirmesine karşılık onun aleyhine fetva vermesini ve muhalifleriyle iş birliği yapmasını kınamıştır. Sıbt İbnü'l-Acemî ise İbn Ebü'r-Rızâ'yı överek pek çok ilim dalında yetkili olduğunu belirtmiştir. Onun aleyhinde söylenenler üzerinde de duran Sıbt İbnü'l-Acemî, bunların kendisini çekemeyenlerce uydurulmuş asılsız iddialardan ibaret olduğunu belirtmiştir (İbnü'l-İmâd, VI, 315). İbn Hatîb en-Nâsıriyye de İbn Ebü'r-Rızâ'nın şer'î hükümleri yerine getirmek ve haramlardan sakınmak hususunda duyarlı, hamiyetli ve gayretli bir âlim olduğunu söylemiştir. İbn Ebü'r-Rızâ'nın lehinde ve aleyhindeki sözleri telif etmeye çalışan İbn Tağrîberdî, onun iyi yetişmiş bir âlim olmakla birlikte ilmî kişiliğiyle bağdaşmayacak şekilde çirkin sözler sarfedip yanlış işlere tevessül eden bir kişiliğe sahip bulunduğunu kaydetmiştir.

Eserleri. İbn Ebü'r-Rızâ'nın günümüze ulaşan el-Ḳavâʿid ve'l-işârât fî uṣûli'l-ḳırâʾât adlı eseri Abdülkerîm b. Muhammed Hasan Bekkâr'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Dımaşk 1406/1986). Kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Kitâb fî fünûni'l-Ḳurʾân, ʿİḳdü'l-bikr fî naẓmi ġarîbi'ẕ-ẕikr, Şerḥu'l-ʿAḍud, Kitâb leyse fîhi ḥarfün muʿcem.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebü'r-Rızâ, el-Ḳavâʿid ve'l-işârât fî uṣûli'l-ḳırâʾât (nşr. Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr), Dımaşk 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-17; Makrîzî, es-Sülûk, II/3, s. 684; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 227-230; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, II, 358-361; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 382; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970, I, 275; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 314-316; Îżâḥu'l-meknûn, II, 104; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 180; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 34; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk

Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 70; a.mlf., “Berkuk”, DİA, V, 511-512.

Tayyar Altıkulaç

İBN EBÜ’r-RİCÂL, Ali

(bk. ALİ b. EBÜ’r-RİCÂL).

İBN EBÜ’r-RİCÂL, Safiyyüddin

(صفيّ الدين ابن أبي الرجال)

Safiyyüddîn Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Alî b. Ebi’r-Ricâl (ö. 1092/1681)

Zeydiyye mezhebine mensup fakih, tarihçi, edip ve şair.

1029 Şâbanında (Temmuz 1620) San‘a’nın batısındaki Ehnûm’un (Ühnûm) Şebat beldesinde doğdu. Nesebinin Hz. Ömer’e ulaştığı söylenir (Şevkânî, I, 59). İlk öğreniminden sonra San‘a, Şehâre, Sa‘de, Taiz, Ebb ve Harce’de İmam Müeyyed-Billâh Muhammed b. Kāsım, İbrâhim b. Muhammed el-Müeyyedî, İzzeddin İbn Düreyb, Muhammed b. Hasan b. Kāsım, Kādî Ahmed b. Sa‘deddin el-Mestûrî ve Kādî İbrâhim b. Yahyâ es-Sühûlî gibi Zeydî, Mâlikî ve Şâfiî âlimlerinden hadis ve fıkıh tahsil etti. Kısa zamanda şöhreti Yemen’de yayıldı ve İmam Mütevekkil-Alellah İsmâil b. Kāsım tarafından San‘a hatipliğiyle kadılık ve resmî yazışmaları yürütmekle görevlendirildi. Bu vazifesi imamın ölümüne kadar (1677) devam etti. Öğretim faaliyetleri ve yetiştirdiği öğrenciler hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan, asıl ihtisas alanı hadis ve fıkıh olmakla birlikte daha çok tarih, tabakat ve dil konularındaki çalışmalarıyla ün kazanan İbn Ebü’r-Ricâl 5 veya 6 Rebîülevvel 1092 (25 yahut 26 Mart 1681) tarihinde San‘a’da vefat etti ve Ravza denilen yerde defnedildi (Kehhâle, V, 11, müellif burada İbn Ebü’r-Ricâl Ahmed ile babası Sâlih’i birbirine karıştırmıştır). İbn Ebü’l-Ricâl, edip ve âlim bir şahsiyet olan torunu Ahmed b. Ali’den (ö. 1191/1777) ayrılması için Âl-i Ebü’r-Ricâl arasında “el-Kebîr” diye de anılmıştır.

Eserleri. İbn Ebü’r-Ricâl çeşitli konularda yirmiye yakın eser kaleme almışsa da bunların çok azı zamanımıza ulaşmıştır. 1. Maṭlaʿu’l-büdûr ve mecmaʿu’l-buḥûr. Zeyd b. Ali ve evlâdından itibaren müellifin zamanına kadar gelen 1300’den fazla Iraklı ve Yemenli imam ve âlimin alfabetik sıraya göre biyografilerini ihtiva eden, aynı zamanda Yemen coğrafyası arkeolojisiyle ilgili önemli bilgiler veren geniş bir çalışmadır. Müellif

eserini kaleme alırken özellikle Ahmed b. Abdullah İbnü’l-Vezîr’in Târîḫu’l-vezîr, İbnü’l-Ehdel’in Tuḥfetü’z-zemen fî târîḫi sâdâti’l-Yemen, İbn Fend diye bilinen Muhammed b. Ali Yûnus’un el-Levâḥiḳu’n-nediyye li’l-Ḥadâʾiḳi’l-verdiyye, Hâkim el-Cüşemî’nin Şerḥu ʿUyûni’l-mesâʾil ve Yahyâ b. Mehdî el-Hasenî’nin Ṣılatü’l-iḫvân gibi eserlerinden faydalanmıştır. Sadece nakille yetinmeyen müellif kaynaklarda verilen bilgileri zaman zaman eleştirmiştir. XX. yüzyılın başlarına kadar kaybolduğu sanılan, fakat daha sonra çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser henüz neşredilmemiştir. 2. Teysîrü (Tebşîrü)’l-iʿlâm bi-terâcimi terâcimeti’t-tefsîri’l-aʿlâm. Zeydî müfessirlerin biyografileriyle ilgili bir çalışmadır. 3. Taʿlîḳ ʿale’l-Müşeccer. Salâh b. Celâleddin Muhammed’in Zeydiyye imamlarına dair yazdığı el-Müşeccer adlı çalışmanın şerhidir. 4. İʿlâmü’l-müvâlî bi-kelâmi sâdâtihi’l-aʿlâmi’l-mevâlî.

İlâhiyat konusunda yazılmış bir eserdir. 5. Teysîr (Tefsîr) eş-Şerîʿa. Bir önceki eserle aynı konuda bir çalışmadır. 6. er-Riyâżü’n-nediyye fî enne’l-fırḳate’n-nâciye ḥümü’z-Zeydiyye. 7. el-Mevâzînü’r-racîḥa li’l-berâhîni’ṣ-ṣaḥîḥa. İmam Mütevekkil-Alellah İsmâil’in el-ʿAḳīdetü’ṣ-ṣaḥîḥa adlı eserinin şerhidir. 8. Mecâzü men erâde’l-ḥaḳīḳa min murâdi ḥumâti’l-ḥaḳīḳa (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Rieu, s. 158; Griffini, IV [1911-12], s. 1046-1048; Brockelmann, GAL Suppl., II, 561). 9. en-Nuṣûṣu’ẓ-ẓâhire fî iclâʾi’l-yehûdi’l-fâcire. Risâlede Arap yarımadasında ve diğer İslâm ülkelerinde yaşayan yahudilere karşı nasıl bir tavır takınılacağı hususu ele alınmaktadır. Yazma nüshası, Libya’da Tobruk şehrinin Cağbûb vadisindeki Senûsî Zâviyesi’nin kütüphanesinde bulunan bu küçük risâle Abdülhâdî et-Tâzî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Dirâsât Yemeniyye, sy. 4 [San‘a 1980]; aynı metnin bir başka neşri için bk. el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 32 [Rabat 1401/1981] s. 15-35).

İbn Ebü’r-Ricâl’in bunların dışında müellifin ailesinin şeceresini ihtiva eden İnbâʾü’l-ebnâʾ bi-ṭarîḳati selefihimü’l-ḥüsnâ ile el-Vechü’l-evceh fî ḥükmi’z-zevc elleẕî ḍayyaʿa’z-zevce, Teẕkiretü’l-ḳulûb elletî fi’ṣ-ṣudûr fî ḥayâti’l-ecsâm elletî fi’l-ḳubûr, Mecâlisü’t-tefhîm, Ḥayâtü’r-rûḥ fi’l-istidlâl bi-şehâdeti’n-nebî adlı kitap ve risâleleri (Brockelmann, GAL Suppl., II, 561; Ahmed Abdürrezzâk v.dğr., II, 604, 727; IV, 1810-1811), ayrıca şiirleri bulunmaktadır (şiirine örnek olarak bk. Muhibbî, I, 220-221).

BİBLİYOGRAFYA

el-Müeyyed-Billâh Muhammed b. İsmâil, Müẕekkirât (nşr. Abdullah Habeşî), Beyrut 1411/1991, s. 52; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 220-221; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 59-61; C. Rieu, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London 1894, s. 158; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1936, XXI, 153; Brockelmann, GAL, III, 535; Suppl., II, 561; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 163; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 135; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 253; V, 11; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 243; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 41; Ahmed Abdürrezzâk v.dğr., Fihristü maḫṭûṭâti mektebeti'l-câmiʿi'l-kebîr, Yemen 1984, II, 604, 727; IV, 1810-1811; Habeşî, el-Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 491; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, "Aḥmed b. Ṣâliḥ b. Ebi'r-Ricâl", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1412/1992, I, 54; E. Griffini, "Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano", RSO, IV (1911-12), s. 1046-1048; a.mlf., "İbn Ebirricâl", İA, V/2, s. 729-730; R. Traini, "Ibn Abi'l-Rid̲j̲āl", EI² (İng.), III, 688-689; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ebi'r-Ricâl", DMBİ, II, 653-654.

Mustafa Öz

İBN EBÜ’s-SÂC

(bk. MUHAMMED b. EBÜ’s-SÂC).

İBN EBÜ’s-SALT

(bk. EBÜ’s-SALT ed-DÂNÎ).

İBN EBÜ’s-SEMH

(bk. MÂLİK b. EBÜ’s-SEMH).

İBN EBÜ’s-SÜRÛR

(bk. BEKRÎ, İbn Ebü’s-Sürûr).

İBN EBÜ’ş-ŞEVÂRİB

(ابن أبي الشوارب)

III-V. (IX-XI.) yüzyıllarda başta Bağdat ve Sâmerrâ olmak üzere çeşitli şehirlerde görev yapan bir kadı ailesi.

Aile Ebü’l-Îs b. Ümeyye b. Abdüşems’e dayanmaktadır. Hz. Peygamber’in Mekke valisi olarak tayin ettiği Attâb b. Esîd de bu ailedendir. Ebü’ş-Şevârib künyesiyle tanınan ilk şahıs Attâb’ın kardeşi Hâlid b. Esîd’dir. Hanefî mezhebine mensup olan İbn Ebü’ş-Şevârib ailesi Halife Mütevekkil-Alellah devrinden (847-861) itibaren yaptığı görevlerle şöhret kazanmıştır. Aileden kadı ve kādılkudât olanların sayısı yirmi dörde ulaşmaktadır. Bunlardan sekizi kādılkudât olmuş, diğerleri çeşitli yerlerde kadılık yapmıştır.

1. Muhammed b. Abdülmelik b. Ebü’ş-Şevârib el-Kureşî el-Basrî (ö. 244/858). 150 (767) yılından sonra doğdu. Abdülazîz b. Muhtâr, Ebû Avâne Abdülvâhid b. Ziyâd, Kesîr b. Süleym ed-Dabbî, Abdullah el-Übüllî gibi hocalardan hadis dinledi. Ebû Îsâ et-Tirmizî, Bâgandî, İbn Ebü’d-Dünyâ, İbn Cerîr et-Taberî, Hasan b. Ali el-Ömerî kendisinden hadis rivayet ettiler. Ebû Ali el-Ceyyânî onun ismini Ebû Dâvûd’un şeyhleri arasında zikrederken (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 316) Zehebî, Müslim ve Nesâî gibi hadisçilerin râviler silsilesi içinde ona yer verdiklerini söyler (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 104). Halife Mütevekkil-Alellah’ın, Kur’an’ın hâdis veya kadîm olduğu konusundaki tartışmaları yasakladığı 234 (848) yılına kadar Basra’da yaşayan Muhammed b. Abdülmelik, bazı fakih ve muhaddisle birlikte hadis öğretmek için halife tarafından Sâmerrâ’ya gönderildi. Ehl-i sünnet’e bağlı olup Mu‘tezile ve Şîa’ya karşı çıkması sebebiyle Halife Mütevekkil’i öven Muhammed b. Abdülmelik devlet işleriyle uğraşmayı hoş görmüyordu. Bundan dolayı halifenin Basra kadılığını ısrarla teklif etmesine rağmen bu görevi kabul etmemişse de daha sonra bu düşüncesinden dolayı pişmanlık duyduğu nakledilmektedir. Muhammed b. Abdülmelik sika bir muhaddis olarak bilinir.

2. Hasan b. Muhammed b. Abdülmelik (ö. 261/875). 207'de (822) doğdu. Aileden ilk kādılkudât olan kişidir. 240 (854) yılında Kādılkudât Ca'fer b. Abdülvâhid tarafından Sâmerrâ kadılığına tayin edilmiş (Hatîb, VII, 410; Zehebî, XII, 518), diğer bir rivayete göre ise (Taberî, IX, 202-203) Ca'fer b. Abdülvâhid'i temsilen 241'de (855) müslüman esirlerin fidye karşılığı Rumlar'dan kurtarılmasını sağlamak üzere Bizans İmparatorluğu'na gönderilmiş, dönüşünde Sâmerrâ kadılığına getirilmiştir. 250 (864) yılında Halife Müstaîn-Billâh, Ca'fer b. Abdülvâhid'i azledip Basra'ya sürdüğünde Hasan b. Muhammed de diğer Benî Ümeyye mensuplarıyla birlikte makamını kaybettiyse de Mu'tez-Billâh devrinde kādılkudâtlığa getirildi (252/866). Bu dönemde yeni halifenin teveccühünü kazanarak onun en vefalı adamlarından biri oldu. 255'te (869) Mu'tez-Billâh'ın halifelikten alınması konusunda kendisinden bir hal'nâme istendiğinde bunu yazmayı reddetmesine rağmen (Taberî, IX, 390) daha sonra Mu'tez-Billâh'ın hal'ine şahitlik edenler arasında zikredilmiştir (Kütübî, III, 319). Fazilet ve cömertliğiyle tanınan Hasan b. Muhammed'in ölümüne kadar kādılkudâtlık görevini sürdürdüğü bilinmekle birlikte vefat yeri konusunda farklı rivayetler vardır. Taberî onun, Halife Mu'temid-Alellah'ın oğlu Ca'fer ve ondan sonra kardeşi Ahmed'in veliaht tayin edilmesiyle ilgili menşurunu Kâbe duvarına asmak üzere gönderildiğinde haccını ifa ettikten sonra Mekke'de öldüğünü belirtirken (Târîḫ, IX, 510) Hatîb el-Bağdâdî Bağdat'ta vefat ettiğini kaydetmektedir (Târîḫu Baġdâd, VII, 411).

3. Ali b. Muhammed b. Abdülmelik (ö. 283/896). Devrinin tanınmış muhaddis ve fakihlerindendir. Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî, Sehl b. Bekkâr ve İbrâhim b. Beşşâr'dan hadis dinlemiş; Yahyâ b. Muhammed b. Sâid, Mûsâ b. Muhammed ez-Zerkī, Ahmed b. Osman el-Âdemî ve İshak b. Ahmed el-Kâzî gibi kimseler de kendisinden

rivayette bulunmuşlardır. Kardeşi Hasan b. Muhammed'in kādılkudât olduğu dönemde Sâmerrâ kadılığına tayin edildi; onun ölümünün ardından Halife Mu'temid-Alellah kendisini kādılkudâtlığa getirmek istedi. Başlangıçta kabul etmediyse de daha sonra râzı olarak 262 (876) yılında bu makama geçti. 282'de (896) Bağdat Kadısı İsmâil b. İshak el-Cehdamî'nin ölümü üzerine Bağdat kadılığına tayin edilen Ali b. Muhammed, 7 yahut 11 Şevval 283 (17 yahut 21 Kasım 896) tarihinde Bağdat'ta vefat etti, cenazesi Sâmerrâ'ya götürülerek orada defnedildi. Ali b. Muhammed'in güzel

ahlâklı ve kazâî konuları iyi bilen bir kişi olduğu rivayet edilmektedir (Sem‘ânî, VII, 403).

4. Abdullah b. Ali b. Muhammed (ö. 301/914 [?]). Halife Muktefî-Billâh tarafından 292 (905) veya 293 (906) yılında Bağdat kadılığına tayin edildi. Onun kadılık makamına gelmesiyle bu ailenin Abbâsî Devleti'ndeki siyasî nüfuzu artmış ve devletin üst kademelerinde tayin ve azil işlerinde önemli rol oynamıştır. Abdullah b. Ali 296 yılı Cemâziyelâhirine (Mart 909) kadar Bağdat kadılığı görevini sürdürdü. Muktedir-Billâh halife olunca onu Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf'un yerine Bağdat'ın doğu tarafına kadı tayin etti (296/909); böylece görevi oldukça geniş bir alana yayılmış oldu. Kendisine bağlı olan yerleri bazı tâli bölgelere ayıran Abdullah bunlardan birinin kadılığına oğlu Muhammed'i getirdi. Abdullah b. Ali'nin 298 (910-11) veya 301 yılının Receb ayında (Şubat 914) Bağdat'ta öldüğü ve orada defnedildiği belirtilmektedir (Hatîb, X, 10).

5. Muhammed b. Abdullah b. Ali (ö. 301/914). Babasının 298 (911) yılında hastalanması üzerine Halife Muktedir-Billâh'ın emriyle onun yerine getirildi. Ancak kadılık makamına yakışmayan davranışlarda bulunarak bundan dolayı hicvedilince (el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ, IV, 153-154) görevinden alınıp yerine Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf tayin edildi.

6. Hasan (Hüseyin) b. Abdullah b. Ali (ö. 325/936). Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Üşnânî'nin 316'da (928) istifasıyla boşalan Bağdat kadılığına tayin edildi ve 320 Ramazanında (Eylül 932) Halife Muktedir-Billâh tarafından azledilinceye kadar bu makamda kaldı. Daha sonraki görevi hakkında açık bilgi bulunmamakla beraber Muktedir-Billâh'ın hal‘edilip öldürülmesi esnasında ondan kadı olarak söz edilmesi (Arîb b. Sa‘d, XI, 152) o sırada kadılık görevini yürüttüğünü göstermektedir. Görevine bağlı, dürüst ve hükümlerinde isabetli bir kadı olduğu belirtilen Hasan b. Abdullah 10 Muharrem 325 (28 Kasım 936) tarihinde vefat etti.

7. Muhammed b. Hasan (Hüseyin) b. Abdullah (ö. 347/958). 292'de (905) doğdu. İbn Hacer, onun 321-322 (933-934) yıllarında Mısır kadılarını tayin ve azil yetkisine sahip olduğunu belirttiğine göre (Refʿu'l-iṣr, s. 545-546) bu yıllarda kādılkudâtlık makamında bulunmuş olmalıdır. 327'de (939) kādılkudâtlıktan azledilerek yerine Yûsuf b. Ömer el-Ezdî getirildi. Her

ikisinin babalarının daha önceki yıllarda kazâ teşkilâtının başına geçme konusunda rekabet içinde oldukları bilinmektedir. Müstekfî-Billâh'ın hilâfete geçişi sırasında ona biat edenler içinde Kadı Muhammed b. Hasan b. Ebü'ş-Şevârib'in de bulunduğu şeklindeki rivayetten (Mes'ûdî, IV, 356) kendisinin o sırada kadılık görevini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Müstekfî-Billâh zamanında 333'te (944) Bağdat'ın doğu tarafına kadı tayin edildikten sonra ertesi yıl azledilip tutuklanarak Sâmerrâ'ya sürgüne gönderildi. Aynı yıl içinde Mutî'-Billâh'ın halifeliğe geçmesiyle tekrar görev alan Muhammed b. Hasan Bağdat'ın doğu yakasını, Haremeyn, Yemen, Mısır ve Sâmerrâ'yı içine alan geniş bir bölgenin kadılığına tayin edildi; ancak 335'te (946) bu görevinden azledildi. Yaptığı görevlerde iyi bir isim bırakmayan, hükümlerini aldığı rüşvete göre verdiği söylenen ve hakkında bir hayli hiciv yazılan (İbn Hacer, Refˁu'l-iṣr, s. 546) Muhammed b. Hasan 347 yılı Ramazanında (Kasım-Aralık 958) öldü.

8. Abdullah b. Hasan (ö. 385/995 [?]). 350 (961) yılında Kadı Ebü's-Sâib Utbe b. Ubeydullah'ın ölümü ve mallarının müsâderesinden sonra Arslan Câmedâr'ın çabalarıyla, Büveyhî Emîri Muizzüddevle'ye yıllık 200.000 dirhem ödeme karşılığında kādılkudâtlığa tayin edildi. Abdullah b. Hasan bu şekilde kadılık görevine tayin edilen ilk kimsedir (İbn Miskeveyh, II, 189; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 536). Bu yüzden Halife Mutî'-Billâh yeni kādılkudâtı görevine başlatmadığı gibi teşrifatta kendisine yer verilmesine de müsaade etmedi. Bu hadise örnek alınarak Bağdat'ta hisbe ve şurta riyâsetine para karşılığı tayinler yapılmaya başlanınca kısa bir süre sonra Abdullah b. Hasan hisbe ve şahnelik makamlarını aynı yolla ele geçirmeye muvaffak oldu (İbn Miskeveyh, II, 189; İbn Hallikân, I, 406). 352'de (963) işgal ettiği bütün makamlardan azledilen ve verdiği hükümler geçersiz sayılan (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 549) Abdullah b. Hasan'ın daha sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. İbn Miskeveyh onu kötü işler yapan çirkin yüzlü bir kimse olarak nitelendirmektedir (Tecâribü'l-ümem, II, 189).

9. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah (ö. 417/1026). İbn Ebü'ş-Şevârib ailesinin en son kādılkudâtıdır. Bu göreve Kadı Ebû Muhammed İbnü'l-Ekfânî'nin yerine tayin edildi (405/1014). Ebû Ömer ez-Zâhid ve Abdülbâkī b. Kāni'den hadis öğrendi. İffetli ve nezih bir kimse olduğu nakledilen Ahmed b. Muhammed hayatının sonuna kadar bu görevi

sürdürdü (Hatîb, V, 46-47).

BİBLİYOGRAFYA

Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, III, 50, 90, 284-285, 293-294, 303, 324; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 202-203, 276, 371, 389-390, 420, 437, 510, 514-515, 526; X, 49; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 5; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 356; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl] içinde), XI, 38, 152; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 188-189; İbn Hazm, Cemhere, s. 113-114; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 200-201, 344-345; V, 46-48; VII, 340, 410-411; X, 10; XII, 59-60; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 401-403; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 27, 164-165; VI, 125, 127; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 213; a.mlf., el-Kâmil, VII, 77, 134, 196, 217, 289, 304, 482, 484; VIII, 536, 549; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 406; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 103-104; XII, 518; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 290; III, 319; Safedî, el-Vâfî, XXII, 69; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 120; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 316; a.mlf., Refʿu’l-iṣr (Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât [Guest] içinde), s. 545-546; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 33-34, 35; el-ʿUyûn ve’l-ḥadâʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Şam 1972, IV, 9, 74, 153-156, 439, 442, 446; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 142-143, 185; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside, Damas 1960, II, 389, 654; J. C. Vadet, “Ibn Abi’l-S̲h̲awārib”, EI² (İng.), III, 691-692; Sâdık Seccâdî, “İbn Ebi’ş-Şevârib”, DMBİ, II, 667-669.

Nadir Özkuyumcu

İBN EBÜ’ş-ŞÜKR

(ابن أبي الشكر)

Ebü’l-Feth Muhyiddîn Yahyâ b. Muhammed b. Ebi’ş-Şükr el-Mağribî el-Kurtubî (ö. 682/1283)

Endülüslü matematikçi ve astronom.

Hakîm el-Mağribî diye de anılır. Kurtuba’da (Cordoba) doğdu ve burada öğrenim gördü. Matematik ve astronominin yanı sıra özellikle Mâlikî fıkhında belli bir düzeye ulaştıktan sonra Dımaşk’a, arkasından da Bağdat’a giderek bir süre

Hârûn b. Şemseddin el-Cüveynî’nin himayesinde çalıştı. Daha sonra tekrar Dımaşk’a dönüp Eyyûbî hânedanından el-Melîkü’n-Nâsır Yûsuf’un hizmetine girdi. Merâga’da kendisiyle birkaç defa görüşen Ebü’l-Ferec İbnü’l-İbrî, o yıllarda onun başından geçen ve astronomideki başarılarına yol açan dramatik bir olayı nakletmektedir. Buna göre Moğol istilâsı sırasında (658/1260) Hülâgû’nun adamları, “Han sizleri ziyafete çağırıyor” diyerek el-Melikü’n-Nâsır ile birlikte İbn Ebü’ş-Şükr’ün de aralarında bulunduğu devlet erkânını Hülâgû’nun karargâhına doğru yola çıkarırlar; fakat bir süre sonra hepsini kılıçtan geçirmeye başlarlar. Bu sırada İbn Ebü’ş-Şükr’ün, “Ben müneccimim, yıldızların hareketinin ne anlama geldiğini bilirim; benim hana söyleyecek sözüm var” diye bağırması üzerine onu öldürmekten vazgeçerler ve kendisini huzura çıkarırlar, Hülâgû da kendisini Merâga’ya Nasîrüddîn-i Tûsî’nin yanına gönderir (Târîḫu Muḫtaṣari’d-düvel, s. 280-281). Böylece İbn Ebü’ş-Şükr Tûsî ölünceye kadar onunla birlikte, Tûsî’nin ölümünden (673/1274) sonra da hayatı boyunca Merâga Rasathânesi’nde ilmî çalışma yapma ve öğretim faaliyetinde bulunma fırsatını elde etmiş olur. İbn Ebü’ş-Şükr’ün ölümüyle ilgili olarak Bağdatlı İsmâil Paşa 272 (886) tarihini gösterirse de (Îżâḥu’l-meknûn, I, 354) bu yanlıştır. Bu hata, Kâtib Çelebi’nin İbn Ebü’ş-Şükr ve Ebû Ma‘şer el-Belhî’nin aynı adı taşıyan eserlerinden söz ederken Belhî’nin ölümüyle ilgili olarak verdiği tarihin yanlış aktarılmasından kaynaklanmış

olmalıdır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I,18).

Başarılı bir astronom olan İbn Ebü’ş-Şükr, Batlamyus’un 1 derecelik kirişin hesabında kullandığı denkleme yaklaşık bir çözüm sağlamış, daha sonra da Kâşî üçüncü derece denkleminden hareket ederek kesin çözüme ulaşmıştır. Öte yandan Bûzcânî, bir yayın üçte birinin sinüsünü araştırırken 1 derecenin sinüsünü bulmuş, İbn Ebü’ş-Şükr de farklı bir metotla bu değere çok yakın başka bir değer elde etmiştir. Ayrıca daire çevresinin çapa oranı demek olan y sayısını da bulmuş ve bu değeri Archimedes’in bulduğu değerle karşılaştırmıştır.

Eserleri. İbn Ebü’ş-Şükr’ün astronomi, astroloji ve trigonometri alanında kaleme aldığı eserlerin çoğu günümüze kadar gelmiştir. 1. eş-Şeklü’l-ḳaṭṭâʿ. Koni kesitleriyle ilgilidir. Müellifin en dikkate değer çalışmalarından sayılan eser genelde Nasîrüddîn-i Tûsî’nin aynı adı taşıyan kitabına dayanmakla birlikte bazı orijinal yorumlar da ihtiva eder. Meselâ küresel dik üçgenlerin sinüs teoremi için verilen iki ispattan biri Tûsî’ninkinden farklıdır. 2. Taḥrîrü’l-Maḥrûṭât. Pergeli Apollonios’un Konika’sından faydalanılarak telif edilen ve Şerḥu Kitâbi Abulûniyûs fi’l-maẖrûṭât olarak da anılan (Sezgin, V, 141) kitap günümüze kadar gelmiş ve Latince çevirisinin bir bölümü 1710 yılında basılmıştır. 3. Taḥrîrü’l-üker. Eserin aslı Teodosios’a ait olup Kustâ b. Lûkā tarafından Arapça’ya çevrilmiş ve Sâbit b. Kurre tarafından da ıslah edilmiştir; ancak İbn Ebü’ş-Şükr, eseri yeniden kaleme alarak daha mükemmel hale getirdiği için onun adıyla anılır. İbn Ebü’ş-Şükr’ün bu çalışmasının asıl adı Tehẕîbü maḳālâtı Teudusiyus fi’l-üker’dir. 4. Iṣlâḥu Kitâbi Menelaus fi’l-eşkâli’l-küriyye. Menelaus’un küresel şekiller hakkındaki eserini düzeltmek üzere yapılmış bir çalışmadır. 5. Aḥkâmü tehâvîli sini’l-ʿâlem. Bazı kütüphane kataloglarında adı Keyfiyyetü’l-aḥkâm ʿalâ taḥvîli sini’l-ʿâlem ve ed-Dürrü’ṡ-ṡemîn fi’l-ḥükm ʿalâ taḥvîli’s-sinîn olarak da geçmektedir. Kâtib Çelebi bunun bir mukaddime, yirmi üç bab ve bir hâtimeden meydana geldiğini söylüyorsa da (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 18) mevcut nüshalarda iç düzenlemenin fasıl başlığı altında yapıldığı görülür. 6. Edvârü’l-envâr. 675’te (1276) kaleme alınan eser beş makaleden oluşan bir zîcdir. Müellif eserin mukaddimesinde, faydalandığı kaynaklardan doğru ölçüm araçlarıyla Merâga’da gerçekleştirilen ve Zîc-i İlẖânî diye bilinen astronomi tablolarını bizzat görüp inceleyerek, diğer zîcleri ise duyuma dayalı olarak kullandığını

anlatır. 7. el-Medḫalü'l-müfîd ve ġunyetü'l-müstefîd fi'l-ḥükm ʿale'l-mevâlîd. Erbaʿu maḳālât fi'n-nücûm adıyla da anılan eser dört makaleden ve her makale çeşitli fasıllarından oluşmaktadır; günümüze birkaç nüshası intikal etmiştir. 8. el-Aḥkâm ʿalâ ḳırânâti'l-kevâkib fi'l-burûci'l-is̱nâ ʿaşer. Burçlar astronomisiyle ilgili olan eser el-Medḫal'den önce yazılmıştır. 9. Taḥrîrü'l-Mecisṭî. Batlamyus'un ünlü eserinin özeti mahiyetinde olduğu için Mülaḫḫaṣü'l-Mecisṭî veya Ḫulâṣatü'l-Mecisṭî adlarıyla da anılır. Müellif eserine en son ölçümleri içeren bir bölüm eklemiştir. Bu ekte yer alan ekliptiğin eğimi 1264'te Merâga'da yapılan ölçüme göre 23° 30'dır. Günümüzde kabul edilen değer ise 23° 30' 19"dir. 10. Tasṭîḥu'l-Usṭurlâb. İki mukaddime ve on üç fasıldan oluşmaktadır (Encyclopedia of the History of Arabic Science, II, 481-482). 11. Taḥrîru Uṣûli Öklîdis. Öklid'in İslâm klasik kaynaklarında genel olarak Uṣûlü'l-hendese adıyla anılan ünlü Elemanlar adlı eserinin bir revizyonudur. On beş makaleden meydana gelen eser, bu muhtevasına göre orijinal Elemanlar'ın on üç makalesiyle bunlara antikitenin geç döneminde ilâve edilen on dördüncü ve on beşinci makaleleri konu edinmektedir. Taḥrîr, orijinal bir eser olmayıp henüz kayıp bulunan ve günümüze yalnızca İbrânîce tercümesi ulaşmış olan bir Arapça kaynaktan uyarlamadır. Eserin günümüze çeşitli nüshaları ulaşmış olup (Sezgin, V, 114) on beşinci makalesinin Arapça neşri İngilizce tercümesiyle birlikte Jan P. Hogendijk tarafından 1993 yılında yapılmıştır (bk. bibl.).

İbn Ebü'ş-Şükr'ün diğer eserleri de şunlardır: ʿUmdetü'l-ḥâsib ve ġunyetü'ṭ-ṭâlib, Tâcü'l-ezyâc ve ġunyetü'l-muḥtâc, ed-Delâlât ʿale'l-ittiṣâlât ve ḳırânâtü'l-kevâkib fi'l-burûci'l-is̱nâ ʿaşer, Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Kitâbü'n-Nücûm, Risâle fî keyfiyyeti istiḫrâci'l-cüyûbi'l-vâḳıʿa fi'd-dâʾire, Risâletü'l-Ḫıṭâ ve'l-Uyġūr, Maḳāle fi'stiḫrâcî taʿdîli'n-nehâr ve sâʿatü'l-meşriḳ ve'd-dâʾire mine'l-felek (eserlerin yazma nüshaları için bk. Suter, s. 155-156; Brockelmann, GAL, I, 626; Suppl., I, 868-869; Ullmann, s. 342-343; DMBİ, II, 665).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec, Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 280-281; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 18; Suter, Die Mathematiker, s. 155-156; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1913, s. 106-120; Îżâḥu'l-meknûn, I, 354; Brockelmann, GAL, I, 626; Suppl., I, 868-869; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 224; Zebîhullah Safâ, Târîẖ-i ʿUlûm-i ʿAḳlî der Temeddün-i İslâmî, Tahran 1336 hş., I, 351; Sarton, Introduction, II, 1015-1017; Sezgin, GAS, V, 114, 141; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 342-343; Sevim Tekeli, "Muhyi'l-Dīn al-Maghribī", DSB, IX, 555-557; a.mlf., "Taqi al-Din's Work on Extracting the Cord 2° and Sin 1°", Araştırma Dergisi, III, Ankara 1965, s. 123-131; Jan P. Hogendijk, "....Book XV of the Revision of the Elements By Muḥyī al-Dīn al-Maghribī", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, VIII, Frankfurt 1993, s. 133-233; "İbn Ebü'ş-Şükr", DMBİ, II, 665; Boris A. Rosenfeld - Adolf P. Youschkevitch, "Geometry", Encyclopedia of the History of Arabic Sciences (nşr. Roshdi Rashed), London 1996, II, 481-482.

Ferruh Müftüoğlu

İBN EBÜ'l-VEFÂ

(bk. KUREŞÎ).

İBN EBÜ’l-VERD

(ابن أبي الورد)

Ebü’l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Îsâ b. Abdirrahmân (ö. 263/876)

İlk zâhid ve sûfîlerden.

Bağdat’ta doğdu. Esmer olduğu için Habeşî lakabıyla tanınır. Gençlik yıllarında özellikle hadis ilmiyle meşgul oldu. Daha sonra tasavvufî hayata yönelen İbn Ebü’l-Verd o yıllarda Bağdat’ta yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî, Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî gibi büyük sûfîlerin sohbetlerinden istifade etmekle birlikte daha çok Bişr el-Hâfî’nin tasavvuf anlayışını benimsedi. Tasavvufu, “Allah’a uzaklığın verdiği bulanıklıktan kurtulup O’na yakınlığın duruluğuna erişmektir” diye tarif eden İbn Ebü’l-Verd, diğer ilk dönem zâhidleri gibi ahlâkî konulara ve özellikle alçak gönüllülüğe ağırlık vermiştir. Ona göre gönüllerini dünya sevgisiyle dolduranları eleştirmemek, ayıplamamak, Allah’ın onları dünyaya düşkünlükten kurtarması için dua etmek gerekir. Tasavvuf yolunda maksada ancak dostun kapısını ısrarla çalmak, yasaklara riayet etmek, hizmete dört elle sarılmak, musibetlere sabretmek ve kerâmetleri gizlemekle ulaşılabilir. “Usule uymayan kişi vüsûlü gerçekleştiremez” (Ebû Nuaym, X, 316). İbn Ebü’l-Verd’in üzerinde önemle durduğu bir konu da tasavvufî hayatın edep ve usulleridir. O velîyi Allah’ın dostunu dost, düşmanını düşman bilen kişi olarak tarif etmiş, velî olan bir zatın Allah katındaki derecesi yükseldikçe tevazuunun, malı çoğaldıkça cömertliğinin, ömrü uzadıkça ibadet etme çabasının artacağını söylemiştir. İbn Ebü’l-Verd, müridi “amellerindeki gelişmeyi ve eksikliği gören kişi” olarak tanımlar. Murad ise kendisinde sadece Allah’ın tasarruf ettiğini müşahede etmektir.

Zühdü, dindarlığı ve faziletiyle meşhur bir zâhid olan ağabeyi Muhammed b. Muhammed de İbn Ebü’l-Verd diye tanındığından tabakat kitaplarında ikisine ait sözler birbirine karıştırılmıştır. Ebû Abdullah es-Sâcî’nin sohbetine devam eden ve onun takdirini kazanan Muhammed, farzları ihmal edip nâfile ibadetlere yönelmenin ve kalp huzuru ile şuurlu bir biçimde ifa

edilmeyen ibadetlerin kişinin mahvına sebep olacağını söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 249-253; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 315-316; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 60-61; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 328; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 394, 396; a.mlf., el-Muntaẓam, V, 42-43; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 70; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 372-373; Câmî, Nefeḥât, s. 128; Şaʿrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 98-99; Münâvî, el-Kevâkib, I, 196.

Erhan Yetik

İBN EMÂCÛR

(ابن اماجور)

Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Emâcûr et-Türkî (ö. IV/X. yüzyılın ilk yarısı)

Astronomi âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Literatürde İbn Emâcûr künyesi, aslen Türkistan'ın Fergana bölgesinden olan Ebü'l-Kāsım Abdullah ile oğlu Ebü'l-Hasan Ali'yi ve onun âzatlı kölesi Müflih b. Yûsuf'u ifade eder. 272-321 (885-933) yılları arasında çok geniş gözlemler yapan ve birçok astronomi tablosu hazırlayan İbn Emâcûrlar çalışmalarının az bir kısmını Şîraz'da, çoğunu ise Bağdat'ta gerçekleştirmiştir. Bazı müelliflerin Ebü'l-Kāsım'ı Herevî nisbesiyle anmasına bakılırsa (İbnü'l-Kıftî, s. 149) onun bir süre Herat'ta bulunduğu söylenebilir.

Kaynaklarda İbn Emâcûrlar'ın çalıştığı herhangi bir rasathâneden bahsedilmemektedir; ancak yaklaşık elli yıl süren ve birçok astronomi cetvelinin hazırlanmasına esas teşkil eden bu gözlem ve ölçümlerin, rasathâne denilebilecek tam teşekküllü mekânlarda yapılmış olması gerekir. Kendi ifadelerinden çalıştıkları yerde "târuma" veya "târum" denilen gözlem yapmaya elverişli, yüksek bir platform üzerinde bir yapının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu iş için belirli yönlere bakan dar ve uzun pencerelerin bulunduğu da ifade edilmektedir. Ne gibi aletler kullandıkları konusunda da hemen hemen hiçbir bilgi yoktur. Yalnız Abdullah b. Emâcûr, 28 Cemâziyelâhir 316 (18 Ağustos 928) tarihindeki güneş tutulmasını tasvir ederken kullandıkları aletler hakkında bazı ipuçları vermektedir. İbn Yûnus'un naklettiğine göre kendisi bu gözlemlerini şöyle anlatmaktadır: "Ben bu tutulmayı oğlum Ebü'l-Hasan ve Müflih ile birlikte gözledim. Güneş, yüzeyinin dörtte birinden çok az bir kısmı tutulmuş vaziyette yükseldi ve tutulma, diskin dörtte biri kararıncaya kadar farkedilir şekilde artış gösterdi. Güneşi suda çok açık ve belirgin şekilde gözledik. Nihayet tutulmanın sona ermesi ve güneş diskinin tam olarak suda görünmesi üzerine doğuda yükseltisinin 12 dereceden 1/9 derece kadar az olduğunu

ölçtük”. Bu cümlelerde yapılan gözlemin modern literatürdeki gibi tasvir edildiği görülmektedir (Sayılı, s. 102).

Ebü’l-Kāsım, ayın enlemini hesaplamak üzere yaptığı ölçümlerde bunun Hipparchos’un (m.ö. II. yüzyıl) bulduğu sonuçtan daha büyük olduğunu tesbit etmiş, sonra kendi ölçümlerinin değişik çıkmasından hareketle ay feleğinde değişkenlik bulunduğu görüşüne ulaşmıştı. Bu durum onun ölçümlerindeki hassasiyeti göstermektedir.

Eserleri. Cevâmiʿu aḥkâmi’l-küsûfeyn ve ḳırânü’l-kevkebeyn, Zîcü’ṭ-ṭaylesân, ez-Zîcü’l-maʿrûf bi’l-ḫâliṣ, ez-Zîcü’l-maʿrûf bi’l-müzenner, Zîcü’l-memerrât, Zîcü’s-Sindhind, Zâdü’l-müsâfir, Kitâbü’l-Ḳann, ez-Zîcü’l-maʿrûf bi’l-bedîʿ, Zîcü’l-mirrîḫ ʿale’t-târîḫi’l-Fârisî (ilk iki eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, VI, 177-178; DMBİ, III, 36).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 390; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 149, 155; A. Sédillot, Prolegomènes des tables astronomiques d’Oloug Beg, Paris 1847, I, XXXV-XL; Suter, Die Mathematiker, s. 49-50; a.mlf., “Nachträge und Berichtigungen”, Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, XIV, Leipzig 1902, s. 165; Sarton, Introduction, s. 630; Brockelmann, GAL Suppl., I, 397; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 101-103; Sezgin, GAS, VI, 177-178; J. Vernet, “Ibn Amā̱dj̱ūr”, EI² (İng.), III, 702-703; Mehdî Selmâsî, “İbn Emâcûr”, DMBİ, III, 36; Ahmed Saîdân, “İbn Emâcûr ve ẕevûhü”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 147.

Ferruh Müftüoğlu

İBN EMÎRU HÂC

(ابن أمير حاج)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474)

Hanefî fakihi, müfessir.

825'te (1422) Halep'te doğdu. Dedesi namaz vakitlerini tesbitle görevli olduğu için kendisine İbnü'l-Muvakkit de denilmiştir. İlk öğrenimini Halep'te gördü. Burada İbrâhim el-Kefernâvî, İbn Hatîb en-Nâsıriyye, Alâ el-Malatî ve Şehâbeddin İbnü'r-Ressâm gibi âlimlerden Kur'ân-ı Kerîm, hadis, fıkıh ve Arap edebiyatı dersleri aldı. Daha sonra Hama'da Ali b. Eşkar,

Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî'den hadis dinledi ve Zeynüddin el-Irâkī'nin hadis terimlerine dair Şerḥu'l-Elfiyye adlı eserini okudu. İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh derslerine devam etti, ayrıca diğer bazı hocalardan icâzet aldı. Birçok defa hacca gitti. 877 (1473) yılında hac görevini ifa ettikten sonra bir müddet Mekke'de kalarak ders okuttu. Buradan Kudüs'e uğrayıp Halep'e döndü. 29 Receb 879 (9 Aralık 1474) tarihinde Halep'te vefat etti.

Eserleri. 1. et-Taḳrîr ve't-taḥbîr. Hocası Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh usulüne dair et-Taḥrîr adlı kitabının şerhidir. Eserde yalnızca kapalı cümleleri açıklamakla yetinmeyen İbn Emîru Hâc gerektiği yerlerde usul, kelâm ve mantık tartışmalarına da girmiştir. Bu bakımdan Emîr Pâdişah'ın aynı eser üzerine yaptığı Teysîrü't-Taḥrîr adlı şerhe de örnek olan et-Taḳrîr, İsnevî'nin Nihâyetü's-sûl adlı Minhâcü'l-vüṣûl şerhiyle beraber üç cilt halinde basılmıştır (Bulak 1316; Beyrut 1983). 2. Ḥalbetü'l-mücellî ve buġyetü'l-mühtedî fî şerḥi Münyeti'l-muṣallî. Sedîdüddin el-Kâşgarî'nin Münyetü'l-muṣallî ve ġunyetü'l-mübtedî adlı eserinin şerhi olup birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 606-607; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1288, Fâtih, nr. 1833, Cârullah Efendi, nr. 754, Kılıç Ali Paşa, nr. 415, Lâleli, nr. 1052-1053,

Şehid Ali Paşa, nr. 855, Esad Efendi, nr. 661-662; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 225-226). 3. Eḥâsinü'l-meḥâmil fî şerḥi'l-ʿAvâmil. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin el-ʿAvâmilü'l-miʾe adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Berlin Königlichen Bibliothek'te (nr. 6477) bulunmaktadır. 4. Dâʿî menâri'l-beyân li-câmiʿi'n-nüskeyn bi'l-Ḳurʾân. Hac menâsikiyle ilgili olup bir nüshası Irak Kâzımiyye'de Şeyh Abdülhasan el-Esedî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Hüseyin Ali Mahfûz, IV/2 [1958], s. 250). 5. Taʿrîfü'l-müsterşid ḥükme'l-ġaras fi'l-mescid. Musul'da Mektebetü'l-evkāfi'l-âmme'de (nr. 126/18) kayıtlı mecmuada Fetvâ adlı bir risâlesiyle birlikte bulunmaktadır (Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, VIII, 187). 6. Cevâbü İbn Emîr ʿan âyeti'l-vuḍûʾ hel Medeniyye em Mekkiyye. Abdest âyetinin (el-Mâide 5/6) Mekkî veya Medenî olduğu meselesi üzerinde durmakta ve buna bağlı hükümleri tartışmaktadır (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa [Eyüp], nr. 142, vr. 20a-21b). Ayrıca kaynaklarda Ẕaḫîretü'l-ḳaṣr fî tefsîri sûreti ve'l-ʿAṣr, Şerḥu'l-Muḫtâr fi'l-fürûʿi'l-Ḥanefiyye ve Münyetü'n-nâsik fî ḫulâṣati'l-menâsik adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr, I, 3; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 210-211; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 161; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 358, 729, 824; II, 1623, 1829, 1887; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 328; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 254; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, I, 222; W. Ahlwardt, Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1894, VI, 18-19; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 208; Îżâḥu'l-meknûn, II, 597; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, V, 285-287; Serkîs, Muʿcem, I, 41; Brockelmann, GAL, II, 92; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 274-275; Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, Fihrisü maḫṭûṭâti mektebeti'l-Evḳāfi'l-ʿâmme fi'l-Mevṣıl, Musul 1397/1977, V, 334; VIII, 187; Hüseyin Ali Mahfûz, "el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye fi'l-Iraḳ", MMMA (Kahire), IV/2 (1958), s. 250; Muhammed Hâdî Müezzin Câmî, "İbn Emîri Hâc", DMBİ, III, 40-42; Ferhat Koca, "Emîr Pâdişah", DİA, XI, 143.

Saffet Köse

İBN EŞTE

(ابن أشتة)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Eşte el-İsfahânî (ö. 360/971)

Arap dilcisi, kıraat âlimi.

Aslen İsfahanlı olup Süyûtî ve Dâvûdî tarafından Levzerî (Lûzerî) nisbesiyle anılmıştır. Zehebî'nin belirttiğine göre İsfahan'da Muhammed b. Ahmed b. Hasan el-Kisâî'den kıraat dersleri aldı. Kitâbü's-Sebʿa müellifi Ebû Bekir İbn Mücâhid'e talebelik yaptığına göre tahsil için bir müddet Bağdat'ta bulunmuş olmalıdır. Muhammed b. Ya'kūb el-Muaddel ve Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkāş gibi âlimler de onun kıraat hocalarındandır. Mısır'a yerleşen İbn Eşte'nin talebeleri arasında Halef b. İbrâhim, Ebü't-Tayyib İbn Galbûn, Ebü'l-Kāsım İbnü'd-Debbâğ ve Muhammed b. Abdullah el-Müeddib sayılabilir. Ebû Amr ed-Dânî, İbn Eşte'nin sağlam, güvenilir, Arapça'ya vâkıf, mânaya nüfuzu olan, değerli eserler vermiş bir âlim olduğunu söylemiş (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 617), İbnü'l-Cezerî de onun hakkında “büyük bir üstat, güvenilir bir araştırmacı” ifadesini kullanmıştır. İbn Eşte 27 Şâban 360'ta (25 Haziran 971) Mısır'da vefat etti.

Eserleri. İbn Eşte'nin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Muḥabber. İbnü'l-Cezerî, kıraatle ilgili bu eserin müellifinin geniş ilmini gösteren bir kitap olduğunu belirtir. 2. Kitâbü'l-Müfîd fi'ş-şâẕ. 3. Kitâbü'l-Meṣâḥif. Süyûtî el-İtḳān'ını yazarken bu eserden nakillerde bulunduğunu zikretmektedir (meselâ bk. el-İtḳān, I, 149). 4. Riyâżatü'l-elsine. Kur'ân-ı Kerîm'in i'rabı hakkındadır. 5. el-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 91 (dipnot 6); Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 617; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 351-380, s. 220; Safedî, el-Vâfî, III, 347; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 184; İbn Nâsırüddin, Tavżîhü’l-müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, I, 238; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 142; a.mlf., el-İtḳān, I, 149; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Ömer), II, 157; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1459.

Tayyar Altıkulaç

İBN FADLÂN

(ابن فضلان)

Ahmed b. Fadlân b. Abbâs b. Râşid b. Hammâd (ö. 310/922’den sonra)

İdil Bulgar Hanlığı’na gönderilen Abbâsî elçilik heyetinin kâtibi ve bu seferi anlatan seyahatnâmenin yazarı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bizzat kendisi, Abbâsîler’in Mısır’ı Tolunoğulları’ndan geri alan ünlü kumandanı Kâtibülceyş Muhammed b. Süleyman’ın mevlâsı (âzatlı köle) olduğunu belirtir. Müslümanlığı kabul eden ve Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh’tan halkına İslâm’ı öğretecek din adamları ile cami ve kale yapacak mimarlar isteyen İdil (Etil) Bulgar Hükümdarı Almış Han’a gönderilen heyette bulunmuş ve heyet başkanı olmadığı halde halifenin mektubu ile 4000 dinarlık maddî yardım ve hediyelerini hükümdara bizzat verip gerekli açıklamaları yapmakla görevlendirilmiştir. Buradan heyetteki en bilgili ve yetenekli kişinin İbn Fadlân olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yine kendi ifadesinden, diğer heyet üyelerinin dinî konuları ona danıştıkları ve ayrıca halifenin kendisine verdiği görevler arasında bu heyetin ardından Bulgar diyarına gönderilecek fakih ve muallimleri denetlemenin de bulunduğu öğrenilmektedir. Eserinden yüksek bir dinî ve edebî kültüre ve güzel bir üslûba sahip ahlâklı, dindar, dürüst, iffetli ve İslâmiyet’i yayma arzusuyla dolu bir insan olduğu anlaşılmaktadır.

Sevsen (Sûsen) er-Ressî adlı elçinin başkanlığında 11 Safer 309 (21 Haziran 921) tarihinde Bağdat’tan yola çıkan heyet Rey, Nîşâbur, Merv, Buhara ve Hârizm üzerinden 12 Muharrem 310’da (12 Mayıs 922) Bulgar hanının İdil (Volga) boyundaki karargâhına ulaşmış ve tahmin edildiğine

göre yaz mevsimini orada geçirerek kıştan önce geri dönmüştür. Heyet uğradığı şehirlerde büyük itibar görmüş, özellikle Buhara’da Sâmânîler’in ünlü coğrafyacı veziri Ceyhânî tarafından ağırlanarak genç hükümdar Nasr b. Ahmed’in huzuruna çıkarılmıştır. Ancak İbn Fadlân’ın ne zaman geri

döndüğü hakkında bilgi yoktur.

İbn Fadlân'ın dönüşünden sonra kaleme aldığı eser, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî (XII. yüzyıl) ve Yâkūt el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) yaptıkları geniş alıntılar sebebiyle biliniyor, fakat ihtiva ettiği anlaşılan ayrıntılı bilgilerden dolayı şüpheyle karşılanarak sahte bir seyahatnâme olabileceği ileri sürülüyordu. 1923 yılında Zeki Velidi Togan'ın Meşhed'de bir mecmua içinde bulduğu orijinal yazma nüshanın incelenmesi sonucu İbn Fadlân'ın büyük bir âlim, çok dikkatli bir seyyah ve başarılı bir diplomat, kitabının da o dönemde henüz tanınmayan çeşitli Türk, Slav ve İskandinav halkları hakkında değerli bilgiler ihtiva eden bir eser olduğu görüldü. Ancak Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî ve Yâkūt'un faydalandığı nüshalarda bulunduğu anlaşılan Bağdat'a dönüş kısmı bu nüshada yoktur ve metin Hazarlar'a ait bilgileri verirken kesilmektedir. Bununla birlikte yapılan alıntıların yalnız gidiş ve Bulgar ülkesinde kalış günlerine ait olmasından dönüşün aynı güzergâh üzerinden gerçekleştirildiği ve eserde bu yolculukla ilgili ayrıntılı bilgilerin yer almadığı sonucuna varılabilir (İA, V/2, s. 731).

Gördüğü ülkeler ve temasta bulunduğu halk veya kabileler hakkında İbn Fadlân'ın verdiği bilgilerin çoğu kendi şahsî müşahedelerine ve şifahî rivayetlere dayanır. Bulgarlar, Oğuzlar, Peçenekler, Başkırtlar, Hazarlar, Ruslar ve diğer bazı milletlerin siyasî düzenleri, dinî inançları, ahlâk kuralları, ölü gömme merasimleri, giyecekleri, evlenme gelenekleri, dilleri, ekonomik durumları, vergi ve ticaret sistemleri ve tabii özelliklerine dair yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Ayrıca Oğuzlar'ın komşuları Peçenekler'e kıyasla çok zengin olduklarına da işaret etmiş ve, "Oğuzlar'dan on bin biniti ve yüz bin koyunu olanları gördüm" demek suretiyle XI. yüzyıl başlarında büyük boyutlar kazanan Oğuz göç ve fetihlerine hem demografik hem de ekonomik âmiller açısından ışık tutmuştur. Eserde bazı efsanevî nakillere ve abartmalara rastlanırken bazı çelişkili bilgilerin verildiği de görülür. Meselâ müellif göçebe Oğuzlar'ı dinsizlik, pislik ve kabalıkla suçlayıp haklarında "Allah'a itaat etmiyorlar"; "Hiçbir şeye ibadet etmezler" derken daha sonra Türkler'in arasında tek tanrı inancının yaygın olduğundan ve ahlâkî temizliklerinden bahseder. Bulgar Türkleri'ne ait kısımda da zina eden erkek ve kadınların öldürüldüğünü kaydeder ve hırsızların da zina edenler gibi

cezalandırıldığını haber verir.

İbn Fadlân'ın eseri, XV. yüzyılda tarih sahnesinden çekilen ve bugünkü Çuvaşlar'ın dedeleri olan Bulgar Türkleri hakkında önemli bir kaynak teşkil eder. İlk defa XII. yüzyılda son Irak Selçuklu sultanı II. Tuğrul için ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt adlı coğrafya kitabını yazan Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî'nin yaptığı alıntılarla varlığı ortaya konulan eser, birkaç farklı nüshasını gördüğü anlaşılan Yâkūt el-Hamevî tarafından Muʿcemü'l-büldân'da iktibas edilmiş, daha sonra da İranlı Emîn-i Ahmed-i Râzî (ö. 1002/1594'ten sonra) tarafından yazarının adı verilmeden kaynak olarak kullanılmıştır. Çağdaş ilim âleminde esere ilk defa dikkat çeken Danimarkalı J. K. Rasmussen'dir. Onun, Ortaçağ'da müslümanların Rusya ve İskandinavya ile olan ilişkilerine dair 1814'te yayımladığı makalede Yâkūt'un İbn Fadlân'dan iktibas ettiği "Rus" maddesinin tercümesi de yer almış ve çalışmanın ilim adamları arasında büyük ilgi uyandıran bu kısmı birkaç yıl içerisinde İngilizce, İsveççe ve Latince'ye çevrilmiştir. Daha sonra Alman asıllı Rus şarkiyatçısı Christian Martin Fraehn, Yâkūt'un İbn Fadlân'dan iktibas ettiği kısımların tamamını iki ayrı yayın halinde Arapça metinleriyle birlikte neşretmişti (Ibn-Foszlan's und anderer Araber Berichte über die Russen alterer Zeit, St. Petersburg 1823 [→ Hamburg 1976; Frankfurt Main 1994]; "Die ältesten arabischen Nachrichten über die Wolga-Bulgaren, aus İbn-Foszlan's Reiseberichten", Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersburg, 6e série, I [1832], s. 527-577). İbn Fadlân'ın aslında Hazar ve Bulgar ülkelerine kadar gitmediği, yazdıklarının çoğunun uydurma ve abartmalardan ibaret olduğu ileri sürülmüşse de Tizengauzen (Tiesenhausen) ve Rozen tarafından yapılan araştırmalar sonucunda onun seyahatnâmesinin tarihî bakımdan çok önemli ve nâdir bilgiler ihtiva ettiği anlaşılmıştır (bk. bibl.).

1923 baharında Zeki Velidi Togan, Meşhed İmam Rızâ Kütüphanesi'nde o güne kadar bilinmeyen bir coğrafya mecmuası buldu; İbnü'l-Fakīh ve Ebû Dülef el-Hazrecî'nin eserlerini de içine alan bu mecmuanın son kısmını (vr. 196b-212b) İbn Fadlân'ın o güne kadar hiçbir yerde rastlanmayan rihlesi oluşturuyordu. Togan

keşfini takip eden yıllarda birkaç makale yazdıktan sonra 1935'te Viyana Üniversitesi'nde eser üzerine doktora yaptı ve Ibn Fadlan's Reisebericht

adlı bu çalışmasını 1939'da Leipzig'de yayımladı. Bazı eserlerde, Togan'ın bulduğu bu mecmuanın daha önce Ivanow tarafından bulunup tanıtıldığı iddia edilirse de (DMBİ, IV, 404) bu çalışma (JRAS [1920], s. 535-563) incelendiğinde bunun doğru olmadığı görülecektir. 1938 yılında Sibirya'ya çalışma kampına gönderilen şarkiyatçı A. P. Kovalevski'nin faksimile Arapça metin ve Rusça tercümesiyle yayıma hazırladığı "İbn Fadlân'ın Volga'ya Seyahati" başlıklı bir kitap, Arap edebiyatı uzmanı Ignaty Krachkovsky tarafından Kovalevski'nin adı zikredilmeden yayımlandı (Puteşestvii Ibn-Fadlana na Volgu, Moskva-Leningrad 1939). II. Dünya Savaşı'ndan sonra serbest bırakılan Kovalevski araştırmalarına tekrar başladı ve daha önce ismini taşımadan çıkan bu kitabı genişleterek ve tashih ederek yeniden bastırdı (Kniga Axmeda Ibn-Fadlana o ego puteşestvii na Volgu v 921-922 gg., Kharkov 1956); bu yayımda Kovalevski'nin Togan'ın eserinden büyük ölçüde faydalandığı görülür. Eser daha sonra Sâmî ed-Dehhân tarafından yayımlandı (Risâletü İbn Fadlân, Dımaşk 1379/1959).

İbn Fadlân'ın risâlesi, özellikle Zeki Velidi Togan'ın Arapça metinle birlikte verdiği ayrıntılı bilgi ve özgün yorumlarla Doğu Avrupa'nın tarih, kültür ve coğrafyasının araştırılmasında çok önemli bir yere sahiptir. Bugüne kadar çeşitli açılardan ele alınarak hakkında pek çok yayın yapılmış, ihtiva ettiği bilgiler sayesinde daha önce çözülmesi mümkün olmayan birçok mesele aydınlığa kavuşturulmuş ve bu arada Türk kavimlerinin ölü gömme âdetlerine dair verdiği bilgilerin yardımıyla da Volga ve Tuna nehirleri arasındaki sahada bulunan ve X-XI. yüzyıllara tarihlenen mezarların Peçenek ve Oğuz Türkleri'ne ait olduğu kanıtlanmıştır (Federov-Davidov, s. 60-62). Ebü'l-Fazl Mîr Seyyid Alinakī Tabâtabâî tarafından Sefernâme-i İbn Fadlân adıyla Farsça'ya tercüme edilen eser (Tahran 1345 hş.) Türkçe'ye de çevrilmiştir (Lûtfi Doğan, "İbni Fadlan Seyahatnamesi", AÜİFD, III/1-2 [1954], s. 59-80; Ramazan Şeşen, İbn Fadlan Seyahatnamesi, İstanbul 1975, 1995).

Richard Frye ve Robert P. Blake tarafından İngilizce'ye ("Notes on the Risāla of Ibn Faḍlān", Byzantina Metabyzantina, I [New York 1949], s. 7-37), K. Czeglédy tarafından Macarca'ya ("Zur Meschheder Handschrift von Ibn Faḍlān's Reisebericht", AOH, I [Budapeşte 1950-1951], s. 217-243) ve Marius Canard tarafından Fransızca'ya ("La relation du voyage d'Ibn Faḍlān chez les Bulgares de La Volga", Annales de l'Institut d'Etudes

Orientales, XVI [Algiers 1958], s. 41-146) tercüme edilen eser ayrıca Japonca’ya ve diğer bazı dillere de çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fadlân, Risâletü İbn Faḍlân fî vaṣfi’r-riḥle (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Beyrut 1987, s. 7-59; a.mlf., Seyahatname (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, tercüme edenin önsözü, s. 11-16; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (nşr. Wüstenfeld), Tahran 1965, I, 112-113, 468-469, 723-727; II, 436-440, 484-485, 834-840; IV, 944; A. Zeki Velidi Togan, “Der Islam und die geographische Wissenschaft”, Hetner’s Geographische Zeitschrift, Heidelberg 1934, s. 361-372; a.mlf., Ibn Fadlān’s Reisebericht, Leipzig 1939 → (Islamic Geography içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, CLXVIII; a.mlf., “İbn Fadlân”, İA, V/2, s. 730-732; A. P. Kovalevski, Puteşestvii Ibn-Fadlana na Volgu, Moskva-Leningrad 1939; a.mlf., Kniga Axmeda Ibn-Fadlan o ego puteşestvii na Volgu v 921-922 gg., Kharkov 1956; A. P. Smirnov, Voljskiye Bulgarı, Moskva 1951; G. A. Federov-Davidov, Kurganı, idolı, meneti, Moskova 1968, s. 60-62; Zekî Muhammed Hasan, er-Raḥḥâletü’l-müslimûn fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Beyrut 1401/1981, s. 26-31; Abdullah Abdülganî Gānim, er-Ruvvâdü’l-müslimûn, İskenderiye 1410/1990, s. 222-257; Studies on the Travel Accounts of Ibn Faḍlān and Abū Dulaf (Islamic Geography içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, CLXIX; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü’l-coġrâfiyyîne’l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 243-254; V. G. Tizengauzen (Tiesenhausen), “V zashchitu Ibn Fadlana”, Zapiski VOIRAO, XIII (1900), s. 24-32; V. Rozen, “Prolegomena k novomu izdanio Ibn-Fadlana”, a.e., XV (1904), s. 39-73; W. Ivanow, “A Notice on the Library Attached to the Shrine of Imām Rızā at Mashhad”, JRAS (1920), s. 535-563; a.e. (1921), s. 248-250, 480; H. Ritter, “Zum Text von Ibn Faḍlān’s Reisebericht”, ZDMG, XCVI (1942), s. 98-126; R. P. Blake - R. N. Frye, “Notes on the Risala of Ibn Faḍlān”, Byzantina Metabyzantina, I/2, New York 1949, s. 7-37; D. M. Dunlop, “Zeki Validi’s-Ibn Faḍlān”, WO, sy. 8 (1949), s. 307-312; K. Czeglédy, “Zur Meschheder Handschrift von Ibn Faḍlān’s Reisebericht”, AOH, I/2-3 (1950-51), s. 217-260; A. Zajackowski,

“Deux nouveaux travaux russes sur Ibn Fadlan”, Prz.Or. (1957), s. 203-227; M. Canard, “La relation du voyage d’Ibn Faḍlān chez les Bulgares de la Volga”, Annales de l’Institut d’Etudes Orientales, XVI, Algiers 1958, s. 41-146; a.mlf., “Ibn Faḍlān”, EI^{2} (İng.), III, 759; Maria Kowalska, “Ibn Faḍlān’s Account of His Journey to the State of the Bulġārs”, FO, XIV (1972-73), s. 219-230; Hâlid Ziyâde, “Riḥletü İbn Faḍlān”, el-Fikrü’l-ʿArabî, IX/51, Beyrut 1988, s. 107-118; Teresa Nagrodzka-Majchrzyk, “Les Oghouz dans la relation d’Aḥmad Ibn Faḍlān”, RO, XLIX (1994), s. 165-169; C. E. Bosworth, “Aḥmad b. Fażlān”, EIr., I, 640; İnâyetullah Rızâ, “İbn Faḍlân”, DMBİ, IV, 399-405.

Aliyev Salih Muhammedoğlu

İBN FÂRİS

(ابن فارس)

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004)

Kûfe dil mektebine mensup dil ve edebiyat âlimi.

306 (918-19) veya 308 yılında Kazvin'e bağlı Zehrâ bölgesindeki Kürsüf köyünde (bugünkü Keresf) doğdu. İlk tahsilini Şâfiî fakihi ve dil âlimi olan babası Fâris b. Zekeriyyâ'nın yanında yaptı. Eserlerinde babasına atıflarda bulunduğu gibi İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ adlı kitabını da ondan rivayet etmiştir.

332'de (943) Kazvin'de öğrenimini sürdürdüğü bilinen İbn Fâris (Yâkūt, XII, 221), burada Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kattân'dan Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ını okudu. Ayrıca fakih Ebü'l-Hasan İbrâhim b. Ali, Ali b. Muhammed b. Mehreveyh ve Ahmed b. Allân'ın derslerine devam etti. Daha sonra tahsil için birçok bölgeyi dolaştı. Zencan'da meşhur dil âlimi ve Sa'leb'in râvisi Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Hatîb, İsfahan'da Ebü'l-Kāsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, Hemedan'da Abdurrahman b. Hamdân el-Hemedânî, Bağdat'ta Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah el-Vâsıfî ve Muhammed b. Abdullah ed-Dûrî, Miyânic'de hadis âlimi Ebû Abdullah Ahmed b. Tâhir el-Miyânecî ve daha birçok âlimden dil, edebiyat, Kur'an ilimleri ve hadis başta olmak üzere değişik alanlarda öğrenim gördü. Hemedan'daki yaygın şöhretinden dolayı Rey Valisi Fahrüddevle Ali ed-Deylemî tarafından oğlu Mecdüddevle Ebû Tâlib'in eğitimini üstlenmesi için Rey'e davet edildi. İbn Fâris hayatının son dönemini burada maddi sıkıntılar içinde geçirdi.

Öğrenim yılları dışında hayatını genellikle Kazvin, Hemedan ve Rey şehirlerinde geçiren İbn Fâris birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunların arasında Maḳāmât sahibi Bedîüzzaman el-Hemedânî, Büveyhîler'in veziri edip ve ilim adamı İbn Abbâd gibi önemli simalar da bulunmaktadır. İbn

Abbâd, her ne kadar hocasının Amîd ailesine karşı gösterdiği aşırı sevgiden memnun değilse de ilim ve faziletini takdir etmiş, eserlerinin dil ve üslûp açısından mükemmel olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Evcezü's-siyer adlı risâlesinin râvileri Ali b. Kāsım b. İbrâhim ve Ebü'l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî de onun öğrencileridir. Özel eşyasını fakirlere verecek derecede cömert olduğu,

cuma gecesi istinsah ettiği bir kitabı cuma namazından önce satarak parasını fakirlere dağıttığı kaydedilen (a.g.e., IV, 83-84). İbn Fâris'in vefat tarihiyle ilgili değişik rivayetler varsa da kaynakların çoğunda Safer 395'te (Kasım 1004) Rey'de öldüğü belirtilmektedir.

İbn Fâris önceleri Şâfiî iken ömrünün sonlarına doğru Mâlikî olmuştur. Bunun sebebi sorulduğunda, bütün görüş ve mezheplerin temsil edildiği Rey'de Mâlikî mezhebinin temsil edilmemesini hoş karşılamadığını, bölgede bu mezhebi ihya etmek için Mâlikî olduğunu söylemiştir (a.g.e., IV, 83-84). Şiî olduğuna dair rivayetler doğru değildir. Zira kaynakların büyük bir kısmında onun Şâfiî hatta Şâfiî fakihi olduğu, daha sonra Mâlikî mezhebini tercih ettiği kaydedilmektedir.

Lugat ilmine çok önem veren ve dilin mantığını kavrayamayanların daha kolay yanılabileceğini söyleyen İbn Fâris Kûfe dil mektebine mensuptu ve Arap dili sahasında büyük bir otoriteydi. Bu mektebin önemli temsilcilerinden olan hocası Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Hatîb'in onun üzerinde büyük tesiri olmalıdır. İbn Fâris'in Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa, Mücmelü'l-luġa ve eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa gibi eserleri bu alanın önemli kaynaklarıdır. "Fıḳhü'l-luġa" terimini eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa adlı eserinde ilk defa kendisi kullanmıştır. Lugata dair ilk didaktik manzum eserin müellifi olan İbn Fâris mizahî şiirler de kaleme almıştır (a.g.e, IV, 90-92, 94-98). Dönemindeki edebî faaliyetleri yakından takip etmiş, her türlü başarı ve beceriyi eskilerde görenleri eleştirerek yeniler arasında eskilere denk, hatta onlardan üstün olanların bulunduğunu örneklerle ortaya koymuştur.

Eserleri. İbn Fâris'in, çoğu lugata dair olmak üzere doksan kadar eser yazdığı kaydedilmekle birlikte bunların çok azı zamanımıza kadar ulaşabilmiştir. A) Lugat. 1. Muʿcemü meḳāyîsi'l-lu³a*. Alfabetik olarak

düüzenlenmiş bir lugat olup İbn Fâris'in en önemli eserlerindendir. Kitap Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından yayımlanmıştır (I-VI, Kahire 1366-1371/1946-1951, 1389/1969). 2. Mücmelü'l-lu³a* (el-Mücmel fi'l-luġa). Cevherî'nin eṣ-Ṣıḥâḥ'ı gibi sadece sahih kelimelere yer veren alfabetik bir sözlüktür. I. cildi ilk defa Kahire'de basılmış (1331), daha sonra Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1947), Züheyr Abdülmuhsin Sultân (I-IV, Beyrut 1404/1984) ve Şehâbeddin Ebû Amr (Beyrut 1414/1994) tarafından neşirleri yapılmıştır. 3. eṣ-Øâḥibî* fî fıḳhi'l-luġa. Arap dilinin lugatla ilgili inceliklerine ve ifade farklarına dair "fıkhü'l-luga" (lengüistik) türünde yazılan ilk eserlerdendir. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire 1328), Mustafa eş-Şüveymî (Beyrut 1963), Ömer Fâruk et-Tabbâ' (Beyrut 1993) ve Ahmed Sakr (Kahire, ts.) tarafından yayımlanmıştır. 4. Ḥilyetü'l-fuḳahâʾ. Müzenî'nin, hocası İmam Şâfiî'nin kullandığı terimleri topladığı el-Muḫtaṣar adlı kitabının şerhi olan eser fıkıh terimlerinin lugavî ve etimolojik açıklamalarını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı bazı kaynaklarda Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî adıyla da geçen eseri Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî neşretmiştir (Beyrut 1403/1983). 5. Esmâʾü Resûlillâh ve meʿânîhâ (Esmâʾü resûlillâh, Tefsîru esmâʾi'n-nebî, el-Münbî fî tefsîri esmâʾi'n-nebî). Mâcid ez-Zehebî tarafından yayımlanmıştır (Küveyt 1409/1989). 6. el-Müẕekker ve'l-müʾenneṡ. Bir mukaddime ile on bir bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimede müenneslik işaretleri, diğer bölümlerde çeşitli kelimelerin müenneslik ve müzekkerlikleri ele alınmıştır. Eseri Ramazan Abdüttevvâb neşretmiştir (Kahire 1969). 7. Fütyâ faḳīhi'l-ʿArab. Bilmece (elgāz) türünde az bilinen (garîb) kelimelerin anlamlarının açıklandığı eser Hüseyin Ali Mahfûz tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1958). 8. Ḫalḳu'l-insân (Maḳāle fî esmâʾi aʿżâʾi'l-insân). İnsana ait organların adları ve sıfatlarıyla bunlara ilişkin tabirlere dair bir sözlük olan eseri Dâvûd Çelebi (Bağdad 1931) ve Faysal Abdülmecîd Yûnus Debdûb neşretmiştir (Dımaşk 1967). 9. Kitâbü İstiʿâreti aʿżâʾi'l-insân. İnsana ait organların anlamlarına dair olup Ahmed Han tarafından yayımlanmıştır (el-Mevrid, XII/2 [Bağdad 1983], s. 81-108). 10. el-İtbâʿ ve'l-müzâvece. Arapça'daki pekiştirme kelimelerini derleyen alfabetik bir lugattır. Eser R. E. Brünnow (Orientalische Studien Theodor Nöldeke Zum Siebzigsten Geburtstag, Gieszen 1906, s. 225-248), Kemal Mustafa (Kahire 1947) ve Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemrân (Dımaşk 1995) tarafından neşredilmiştir. Süyûtî, eksiklerini tamamlayarak eseri özetlemek suretiyle el-İlmâʿ fi'l-İtbâʿ adlı bir sözlük yazmıştır. 11.

Maḳāletü “kellâ” ve mâ câʾe minhâ fî Kitâbillâh. Arapça “kellâ” edatının yapısı ve anlamlarıyla Kur’an’da kullanıldığı yerlere dair bir risâle olup Abdülazîz el-Meymenî er-Râcekûtî tarafından yayımlanmıştır (S̱elâs̱ü resâʾil içinde, Kahire 1344/1925). 12. el-Lâmât. Arapça’da kullanılan lâm çeşitlerine dair olan eseri Gotthelf Bergstrasser (Islamica, I/1 [Leipzig 1924], s. 77-99) ve Şâkir el-Fehhâm (MMLADm., XLVIII [1973], s. 757-801) neşretmiştir. 13. Müteḫayyerü’l-elfâẓ (Muḫtârü’l-elfâẓ). Arapça’daki yeni kelimelere (müvelledât) dair bir lugat olup Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1390/1970). Ebü’l-Abbas el-Cürcânî eserin adını Muḫtârü’l-elfâẓ olarak zikretmektedir (el-Münteḫab min kinâyâti’l-üdebâʾ, s. 186). 14. en-Neyrûz (en-Nevrûz). Neyrûz kelimesinin yapısı, iştikakı, anlam ve i‘rabını, Arapça ve Farsça’da “fey‘ûl” veznindeki bayram adları ile diğer kelimeleri ele alan bu risâleyi Abdüsselâm Muhammed Hârûn yayımlamıştır (Nevâdirü’l-maḫṭûṭât içinde, Kahire 1373/1954, II, 4-25). 15. es̱-S̱elâs̱e (el-Müs̱elles̱e) fi’l-luġa. Bir harfinin değişik üç harekesine göre farklı ya da benzer anlamlara gelen kelimelere dair bir çeşit lugat olup Ramazan Abdüttevvâb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1970). 16. Tamâmü Faṣîḥi’l-kelâm. Sa‘leb’in (ö. 291/904), yaygın dil hatalarının fasih kullanımlarını topladığı el-Faṣîḥ adlı eserinin zeylidir. Yûsuf Meskûnî tarafından neşre hazırlanan (1903), ancak bastırılamayan eserin ilk neşrini Arthur J. Arberry yapmış (London 1951), daha sonra eseri Mustafa Cevâd ve Yûsuf Meskûnî yayımlamıştır (Bağdad 1969). 17. Kitâbü’l-Farḳ. İnsan, hayvan ve kuşların benzer organlarının farklı isim ve sıfatlarının ele alındığı eser Ramazan Abdüttevvâb

tarafından neşredilmiştir (Kahire 1402/1982). 18. el-Envâʾ ʿalâ meẕhebi’l-ʿArab. Araplar’ın astronomi ve meteoroloji bilgisiyle (envâ’*) ilgili bir sözlük olup M. Forcada tarafından Muḫtaṣar mine’l-envâʾ adıyla yayımlanmıştır (Anuari de Filologia, XIX/B-2, Barcelona 1996, s. 769-780).

B) Edebiyat. 1. Ebyâtü’l-istişhâd. Çeşitli konularda örnek (şâhid) olarak kullanılan beyitleri ihtiva eden risâleyi Abdüsselâm Muhammed Hârûn neşretmiştir (Kahire 1951, 1972, Nevâdirü’l-maḫṭûṭât içinde, Kahire 1972, I, 137-161). 2. Şerḥu’l-Ḥamâse li-Ebî Temmâm. Abdülmecîd Muhammed Abdülmecîd el-İsdâvî’nin ilmî neşrini hazırlamakta olduğu bildirilen eser (Aḫbârü’t-türâs̱i’l-ʿArabî, V/55-59 [Kahire 1991-1992], s. 23) Hâdî Hasan

Hammâdî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1415/1995). 3. Ẕemmü’l-ḫaṭaʾ fi’ş-şiʿr. Şairlerin vezin ve kafiyeye uyma gerekçesiyle yaptıkları yanlışların eleştirildiği eser Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından Sâhib b. Abbâd’ın el-Keşf ʿan mesâviʾi Şiʿri’l-Mütenebbî’siyle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1349/1930). Eseri Ramazan Abdüttevvâb da yayımlamıştır (Mecelletü Maʿhedi’l-maḫṭûṭât içinde, Kahire 1399/1979). Kaynaklarda el-Ḫuḍâre, Naḳdü’ş-şiʿr, Naʿtü’ş-şiʿr adlarıyla geçen eserler Ẕemmü’l-ḫaṭaʾ fi’ş-şiʿr’in farklı isimleri olmalıdır. 4. Kitâbü’l-Leyl ve’n-nehâr (Ḳıṣaṣü’n-nehâr ve s̱emerü’l-leyl). Müfâhare tarzında bir eser olup geceyle gündüzün karşılaştırılması bir atışma şeklinde anlatılmakta ve bu atışmalar âyet, hadis, şiir, emsal vb. sözlerle ele alınmaktadır. Eser Hâmid el-Haffâf tarafından neşredilmiştir (Türâs̱ünâ, IV/1 [Kum 1409], s. 173-199). 5. Kitâbü’l-Maʿârîḍ. Şairlerle ilim adamları tarafından herhangi bir tavır, söz veya soruya kinaye ve ta‘rizle (maâriz) verilen karşılıklar konusunda bir risâle olup Ahmed Han tarafından yayımlanmıştır (el-Mevrid, XIII/3 [Bağdad 1984], s. 173-186). 6. Risâle ilâ Ebî ʿAmr Muḥammed b. Saʿîd el-Kâtib. Edebî tenkide dair bir risâledir (Seâlibî, III, 397 vd.). 7. el-Ḥûrü’l-ʿîn (nşr. Mustafa Kemal, Kahire 1947).

C) Diğer Eserleri. Evcezü’s-siyer li-ḫayri’l-beşer. Yazma nüshaları Muḫtaṣaru siyeri Resûlillâh, Muḫtaṣaru sîreti Resûlillâh, Muḫtaṣar fî nesebi’n-nebiyyi ve mevlidihî ve menşeʾihî ve mebʿas̱ih, Aḫṣaru sîreti seyyidi’l-beşer gibi farklı adlarla kaydedilen eser ilk olarak Cezayir’de basılmış (1301/1883), aynı baskı Hindistan (Bombay 1311/1893) ve Mısır’da (1947) tekrarlanmıştır. Daha sonra İzzet Husriyye (Dımaşk, ts.), Hilâl Nâcî (Mecelletü’l-Mevridi’l-ʿIrâḳıyye, II/4 [1972], s. 143-154), M. Kemâleddin İzzeddin (Beyrut 1408/1988) ve Muhammed Mahmûd Hamdân tarafından neşredilmiştir (Kahire 1413/1993). Müellifin Risâle (Muḳaddime) fi’l-ferâʾiż, Fevâʾidü el-fâẓi’l-Ḳurʾân (Sezgin, VIII, 213, 214), el-Yeşküriyyât (Brockelmann, GAL Suppl., I, 198) adlı eserleri henüz yayımlanmamıştır. Çeşitli âlimlerden yaptığı rivayetlerin kaynaklarını zikrettiği Risâle ile’l-Ḳāḍî Ebî Bekir Muḥammed b. İsmâʿîl adlı eserinin ise Züheyr Abdülmuhsin Sultan tarafından neşredileceği kaydedilmektedir (Mücmelü’l-luġa, neşredenin önsözü, I, 26).

İbn Fâris’in kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri de şunlardır: Uṣûlü’l-fıḳh, el-Emâlî, el-İntiṣâr li-S̱aʿleb, et-Tâc, Câmiʿu’t-teʾvil fî tefsîri’l-

Ḳurʾân, el-Ḥamâsetü’l-muḥdes̱e, Dârâtü’l-ʿArab, Ẕemmü’l-ġıybe, Şerḥu Risâleti’z-Zührî ilâ ʿAbdilmelik b. Mervân, es̱-S̱iyâb (eş-Şiyât) ve’l-ḥulî, Ġarîbü iʿrâbi’l-Ḳurʾân, Fażlü’ṣ-ṣalâti ʿale’n-nebiyyi ʿaleyhi’ṣ-ṣalâtü ve’s-selâm, Kifâyetü’l-müteʿallimîn fi’ḫtilâfi’n-naḥviyyîn, Meʾâḫıẕü’l-ʿilm, Mâ câʾe fî aḫlâḳı’l-müʾminîn, el-Medḫal ilâ ʿilmi’n-naḥv (naḥt), el-Muḥaṣṣal fi’n-naḥv, Muḳaddime fi’n-naḥv, Miḥnetü’l-erîb, el-Maʿâş ve’l-kesb, el-Eżdâd, el-Vücûh ve’n-neẓâʾir (el-Efrâd), İştiḳāḳu esmâʾi’l-büldân, el-Müvâzene, Yevâḳītü’l-ḥikem, ʿİlelü’l-Ġarîbi’l-muṣannef, Şerḥu Risâleti Ebî Hilâl el-ʿAskerî (eserlerinin tam bir listesi için bk. İbn Fâris, Mücmelü’l-luġa [nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultan], neşredenin girişi, I, 22-29; Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa, neşredenin girişi, I, 25-37).

İbn Fâris’in hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında yapılmış müstakil çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Hilâl Nâcî, Aḥmed b. Fâris: ḥayâtühû şiʿrühû âs̱ârühu (Bağdad 1970); Ferîd M. Bedevî en-Niklâvî, el-Mesâʾilü’l-belâġıyye fî kitâbi’ṣ-Ṣâḥibî li’bn Fâris (Kahire 1986); Hâdî Hasan Hammûd, Aḥmed b. Fâris veriyâdetühû fi’l-baḥs̱i’l-luġavî ve’t-tefsîri’l-Ḳurʾânî ve’l-meydâni’l-edebî (Beyrut 1407/1987); Gāzî Muhtâr Tuleymât, Naẓarât fî ʿilmi delâleti’l-elfâẓ ʿinde İbn Fâris el-Luġavî (Dımaşk 1410/1990); Abdülvehhâb et-Tâzî Suûd, Aḥmed b. Fâris: ḥayâtühû ve ârâʾühû fi’l-luġa ve’n-naḥv (Rabat 1412/1992).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1389/1969, neşredenin girişi I, 3-48; a.mlf., Mücmelü’l-luġa (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, neşredenin girişi, I, 7-62; a.e. (nşr. Şehâbeddin Ebû Amr), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, s. 3-14; a.mlf., Esmâʾü Resûlillâh ve meʿânîhâ (nşr. Mâcid ez-Zehebî), Küveyt 1409/1989, neşredenin girişi, s. 5-24; a.mlf., Evcezü’s-siyer (nşr. M. Mahmûd Hamdân), Kahire 1413/1993, neşredenin girişi, s. 7-39; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 125; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, Beyrut 1979, III, 397-404; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 320-322; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 80-98; XII, 221;

İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 127-130; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 118-120; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taʿyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 43; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 103-106; Safedî, el-Vâfî, VII, 278-280; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, s. 35; Delcî, el-Felâke ve’l-meflûkûn, Kahire 1904, s. 141-142; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (Popper), IV, 212-213; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 352, 353; a.mlf., el-Müzhir, I, 414; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 109-110; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IV, 480-482; R. Brünnow, “Das Kitābu’l-İtbā‘i wa’l-Muzāwağati des Abū’l-Ḥusain Aḥmed Ibn Fāris Ibn Zakariyā”, Orientalische Studien Theodor Nöldeke Zum Siebzigsten Geburtstag, Gieszen 1906, I, 225-248; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 68-69; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 40-41; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 98-102; Sezgin, GAS, VII, 360-361; VIII, 209-214; IX, 194; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabî neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, s. 435-477; Usâme Nâsır en-Nakşibendî, el-Maḫṭûṭâtü’l-luġaviyye fî mektebeti’l-metḥafi’l-ʿIrâḳī, Bağdad 1969, s. 86; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Meʿâcimü’l-luġaviyyetü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 85-90; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 592-595; Brockelmann, GAL Suppl., I, 198; GAL (Ar.), II, 265-268; C. Zeydân, Âdâb, I, 619-620; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 54; Ebü’l-Abbas el-Cürcânî, el-Münteḫâb min kinâyâti’l-üdebâʾ, Beyrut 1405/1984, s. 186; Hâdî Hasan Hammûdî, Aḥmed b. Fâris, Beyrut 1407/1987; Gāzî Muhtâr Tuleymât, Naẓarât fî ʿilmi delâleti’l-elfâẓ ʿinde Aḥmed b. Fâris el-Luġavî, Dımaşk 1410/1990, tür.yer.; M. Reşâd Hamzavî, “İbn Fâris ve naẓariyyetü’n - naḥti’l - ʿArabiyyeti’l - maġbûne”, el-Muʿcemü’l-ʿArabî, Kartaca 1991, s. 247-264; G. Bergstrasser, “Das Kitāb al-Lāmāt des Aḥmad Ibn Fāris”, Islamica, I/1, Leipzig 1924, s. 77-99; Hüseyin Ali Mahfûz, “Kitâbü Fütyâ faḳīhi’l-ʿArab”, MMİADm., XXXIII/3 (1377/1958), s. 443; Muhtâreddin Ahmed, “Mücmelü’l-luġa li’bn Fâris”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, II/ 2, Aligarh 1961, s. 121-122; a.mlf., “Nüsḫa târîḫiyye li-Mücmeli’l-luġa li’bn Fâris”, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-Hindî, I/1, Aligarh 1976, s. 148-155; Hâdî Hasan Hammûdî, “Aḥmed İbn Fâris Şeyḫu’l-ḳarni’r-râbiʿ”, es̱-S̱eḳāfe, sy. 34, Cezayir 1976, s. 117-123; a.mlf., “Kitâbü’l-Meʿârîḍ”, a.e., XIII/3 (1984), s. 173-186; Kâzım Fethî er-Râvî - Nevvâl Kerîm Zerzûr, “Aḥmed İbn Fâris ve ʿilmü’d-delâle”, Mecelletü âdâbi’l-müstanṣıriyye, XII, Musul 1985, s. 121-130; A. Roman, “L’origine et l’organisation de la langue arabe d’après Le Ṣāḥıbī d’Ibn Fâris”, Arabica, XXXV/1, Leiden 1988, s. 1-17; M.

Cevâd en-Nûrî - Ali Halîl Hamed, “Meḳāyîsü’l-luġa li’bn Fâris: tenbîhât ve taṣḥîḥât”, MMLAÜr., XIX/48 (1415/1995), s. 95-166; Moh Ben Cheneb, “İbn Fâris”, İA, V/2, s. 732-733; H. Fleisch, “Ibn Fāris”, EI² (İng.), III, 764-765; “İbn Fâris”, DMF, I, 21.

Hüseyin Tural

İBN FÂTİK

(ابن فاتك)

Ebü'l-Vefâ Mahmûdü'd-devle el-Emîr Mübeşşir b. Fâtik el-Âmirî (V./XI. yüzyıl)

İlkçağ filozoflarına dair Muḫtârü'l-ḥikem adlı eseriyle tanınan âlim ve devlet adamı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen Şamlı bir ailenin çocuğu olarak V. (XI.) yüzyılın başlarında Mısır'da doğdu. İbn Ebû Usaybia, Fâtımî hükümdarlarından ez-Zâhir ile (1021-1036) Müstansır-Billâh (1036-1094) dönemlerinde yaşadığını ve devlet hizmetinde yüksek mevkilerde bulunduğu için kendisine "Mahmûdüddevle" ve "Emîr" unvanlarının verildiğini yazmaktadır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 560). Ancak Âmirî nisbesinin neye dayandığı tesbit edilememiştir. İlk gençlik dönemi ve eğitimi hakkında bilgi yoksa da belli bir olgunluk seviyesine ulaşınca devrinin önde gelen düşünür ve bilginleriyle toplantılar düzenleyerek yaptıkları ilmî tartışmalardan yararlandığı ve onların bir kısmından ders aldığı bilinmektedir. Bu arada İbnü'l-Heysem'den (ö. 430/1039) matematik ve astronomi, Ebü'l-Hüseyin İbnü'l-Âmidî'den mantık ve felsefî ilimler, Ali b. Rıdvân'dan tıp okudu (a.g.e., s. 560). Hocası İbnü'l-Heysem'in vefat tarihi ve Muḫtârü'l-ḥikem adlı eserini 445 (1053) yılında yazması göz önüne alındığında V. (XI.) yüzyılın ilk çeyreğinde doğduğu, Müstaʻlî-Billâh dönemine (1094-1101) yetişememesinden hareketle de 1094 yılından önceki bir tarihte vefat ettiği söylenebilir. Bu durumda ölüm tarihinin V. yüzyılın sonuna (XII. yüzyılın başları) rastladığını söyleyen İbnü'l-Kıftî'nin görüşüne katılmak mümkün değildir (Muḫtârü'l-ḥikem, neşredenin girişi, s. 6-7).

İbnü'l-Kıftî, İbn Fâtik'in devlet işlerinden fırsat buldukça öğretim faaliyetlerine de vakit ayırdığını, o dönemde yaşayan birçok seçkin âlimi onun yetiştirdiğini bildirmekte (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 269), ancak bunların arasında sadece yahudi tabip Selâme b. Rahmûn'un adını vererek onun İbn

Fâtik’ten mantık okuduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 209-210). Ayrıca bir kızının bulunduğu ve babasının ölümünden sonra İskenderiye’de hadis ilmiyle meşgul olduğu kaydedilir (a.g.e., s. 269). İbn Ebû Usaybia, İbn Fâtik’in birçok kitap istinsah ettiğini ve kendisinin de onları gördüğünü, onun seferden döndükçe vaktinin çoğunu zengin kütüphanesinde geçirdiğini anlattıktan sonra vefatını müteakip hanımının kütüphaneye girerek kendisine yeterince zaman ayırmayan kocasından intikam almak için kitaplarını orada bulunan havuza attığını, bu yüzden kitapların bir kısmının ziyan olduğunu, kurtarılanların ise yapraklarında lekeler kaldığını söyler (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 560).

İbn Fâtik’in Muḫtârü’l-ḥikem dışında herhangi bir eseri günümüze gelmediği için onun düşünceleri hususunda fikir yürütmek mümkün değildir. Her ne kadar İbn Teymiyye, Fârâbî gibi İbn Fâtik’in de filozofları peygamberlerden üstün tuttuğunu söylüyorsa da bu konuda kaynak vermemektedir (Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, I, 10).

Eserleri. 1. Muḫtârü’l-ḥikem ve meḥâsinü’l-kelim. Eskiçağ filozof, hekim, şair ve devlet adamlarından yirmisinin hayat hikâyesiyle hikmetli sözlerine dairdir; ayrıca eserin sonunda haklarında yeterli bilgi bulunmayan düşünürlere ait olan veya kim tarafından söylendiği tesbit edilemeyen bazı özlü sözler de yer almaktadır. Muḫtârü’l-ḥikem’in kaynakları bilinmemektedir. İbn Fâtik’in Grekçe ve Latince kitaplara ulaşması ihtimalinin zayıflığı göz önünde tutulursa onun, Helenistik dönemin sonlarına doğru bu gibi parçalar içeren hikemî eserlerin günümüze ulaşmamış Arapça tercümelerinden faydalandığı düşünülebilir. Abdurrahman Bedevî, Kallistenes’e ait İskender’in Hayatı adlı kitabın onun kaynaklarından sayılabileceğini, ancak Doğu ve Batı dillerine çevrilen eserin biri apokrif kabul edilen iki ayrı versiyonunun bulunduğunu ve bunlardan sadece apokrif olanın benzerlik gösterdiğini belirtir (Muḫtârü’l-ḥikem, neşredenin girişi, s. 14-16). Öte yandan Diogenes Leartius’un Arapça’ya çevrilip çevrilmediği bilinmeyen meşhur filozofların hayatları, öğretileri ve sözleriyle ilgili eserinde, Huneyn b. İshak’ın Nevâdirü’l-felâsife’sinde yer alan bilgilerin de bir şekilde Muḫtârü’l-ḥikem’e yansıdığı düşünülmektedir. Muḫtârü’l-ḥikem hikemiyat türünün başarılı örneklerinden biri olup sonraki müellifler için önemli bir kaynak teşkil etmiştir. İbn Ebû Usaybia ve Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî Eskiçağ

âlim, filozof ve hekimleri hakkında verdikleri bilgilerde en çok bu eseri kaynak göstermişlerdir; özellikle Şehrezûrî'nin Ravżatü'l-efrâḥ ve nüzhetü'l-ervâḥ adlı eseri Muḫtârü'l-ḥikem'in farklı bir versiyonu gibidir. Eser Batı'da da ilgi görmüş ve İspanyolca, Latince, Fransızca, İngilizce, kısmen de Provence'ye tercüme edilmiştir. İlk defa Kastilya-Leon Kralı X. Alphonso zamanında (1254-1284) Los bocados de ovo adıyla İspanyolca'ya yapılan çevirinin iki ayrı versiyonu bulunmaktadır. Bunların ilki, XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın başlarında otuz yıl içinde beş defa basılmıştır (Sevilla 1495; Salamanca 1499; Toledo 1510; Valencia 1522; Valladolid 1527). Fakat mütercim, eserin baş tarafına kendi hayal ürünü olan uzunca bir giriş koyarak burada Kelîle ve Dimne'nin önsözünü andıran bir

hikâyeye yer vermiş, ayrıca metne sadakat göstermediği gibi birtakım yeni bilgiler de eklemiştir. Mütercim ikinci versiyonda metne daha sadık kalmış, ancak tercümesine yine aslında bulunmayan bazı bölümler ilâve etmiştir (Muḫtârü'l-ḥikem, neşredenin girişi, s. 22-23). Bu çeviri Herman Knust (Tübingen 1879), XIV. yüzyılda yaşayan Salernolu hekim Joannes Procide'nin Latince çevirisi de Salvatore de Renzi (Napoli 1854) tarafından yayımlanmıştır. Eseri Guillaume de Thignonville (ö. 1414) Latince tercümesinden Fransızca'ya aktarmış ve XV. yüzyılın sonlarından itibaren birçok defa basıldığı bilinen (Paris 1486, 1529, 1531, 1532, 1533; Bruges ts., Paris'te tarihsiz baskıları da yapılmıştır) bu Fransızca çeviriden de 1450'de Stephen Scrope, 1473'te Antoine Wydville tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. William Caxton'ın 1477 yılında Oxford'da yayımladığı The Dictes and Sayings of the Philosophorum başlığını taşıyan bu çeviri, üzerinde baskı tarihi bulunan ilk İngilizce kitap olma özelliğine de sahiptir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 22-67; tercümeler için ayrıca bk. Rosenthal, XIII-XV [1961], s. 149-155). Abdurrahman Bedevî, Muḫtârü'l-ḥikem'i kaynakları ve tercümeleri hakkında yaptığı araştırmayla birlikte yayımlamıştır (Madrid 1958). Mahmut Kaya da "Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim'de Aristoteles'e İsnat Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları" adlı makalesinde bu sözlerin filozofla olan ilişkisini araştırmış ve bunları Türkçe'ye çevirmiştir (Felsefe Arkivi, sy. 26 [İstanbul 1987], s. 247-296). 2. Sîretü'l-Müstanṣır. Safedî, bu eserin Müstansır-Billâh döneminde kaleme alınmış üç ciltlik bir tarih kitabı olduğunu yazıyorsa da sonraki tarihçiler böyle bir kaynaktan söz etmemişlerdir. İbn Fâtik,

Muḫtârü'l-ḥikem'in iki yerinde Büyük İskender'in hayatını "büyük tarih kitabında" eksiksiz biçimde anlattığını söyler (s. 239, 241); ancak bu kitabın Sîretü'l-Müstanṣır olup olmadığı konusunda herhangi bir ipucu yoktur. 3. el-Vaṣâyâ ve'l-emṡâl ve'l-mûcez min muḥkemi'l-aḳvâl. Günümüze gelmeyen eserin (İbn Ebû Usaybia, s. 561) adı Muḫtârü'l-ḥikem'i andırmakta ve onun başka bir versiyonu olabileceğini düşündürmektedir. İbn Ebû Useybia, İbn Fâtik'in el-Bidâye fi'l-manṭıḳ ve Kitâb fi'ṭ-Ṭıb adlarında iki eserinin daha bulunduğunu belirtmektedir (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâtik, Muḫtârü'l-ḥikem ve meḥâsinü'l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Madrid 1958, s. 239, 241; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-67; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ (Cündî), VI, 241; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 209-210, 269; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 560-561; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1395, I, 10; Brockelmann, GAL, I, 459; Suppl., I, 829; H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964, s. 246-247; G. C. Anawati, "Muḫtāru'l-ḥikem ve meḥāsinü'l-kelim", MIDEO, VI (1959-61), s. 254-259; F. Rosenthal, "al-Mubas̲h̲s̲h̲ir Ibn Fātik Prolegomena to an Abortive Edition", Oriens, XIII-XV, Leiden 1961, s. 132-158; a.mlf., "al-Mubas̲h̲s̲h̲ir b. Fātik", EI² (İng.), VII, 282-283.

H. Bekir Karlığa

İBN FAZLULLAH el-ÖMERÎ

(ابن فضل الله العمريّ)

Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî (ö. 749/1349)

Memlükler dönemi devlet adamı, tarih ve coğrafya âlimi, edip.

3 Şevval 700'de (11 Haziran 1301) Dımaşk'ta doğdu. Muhtemelen Kirman kökenli Benî Fazlullah ailesinden gelmesi dolayısıyla İbn Fazlullah olarak bilinir; Ömerî nisbesi soy kütüğünün Halife Ömer b. Hattâb'a dayanması sebebiyledir. Benî Fazlullah mensupları, yaklaşık 100 yıl devletin yazışmalarının yürütüldüğü Dîvân-ı İnşâ'da sır kâtipliği görevinde bulundular; onun babası da sultanın özel kâtibiydi. İbn Fazlullah, ilk tahsilinden sonra gittiği Kahire'de birçok büyük âlimin yanında okuma fırsatı yakaladı. Kahire, İskenderiye ve Hicaz'da sürdürdüğü eğitimi sırasında Kemâleddin İbn Kādî Şühbe ile Kādılkudât Şemseddin el-Mizzî'den Arap dili ve edebiyatı, Kādılkudât Şehâbeddin İbnü'l-Mecd ile Burhâneddin el-Fezârî'den (İbnü'l-Firkâh) fıkıh, Takıyyüddin İbn Teymiyye'den fıkıh, kelâm, Şemseddin el-İsfahânî'den usûl-i fıkıh ve Kemâleddin İbnü'z-Zemelkânî ile Şemseddin İbnü's-Sâiğ'den arûz, meânî ve beyân dersleri aldı. Öğrenimini tamamlayınca Kahire'de kadılık görevine getirildi. Ona, Mısır'da Şâfiî mezhebini ilgilendiren meselelerde fetva yetkisi veren Allâme Şemseddin el-İsfahânî'dir (Safedî, VIII, 253-254). İbn Fazlullah'ın yazı yazma sanatında dönemin en önde gelen siması olduğu kabul edilmektedir (Kalkaşendî, I, 32).

Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatı sırasında (1309-1341) önemli görevlerde bulunan İbn Fazlullah iyi bir fıkıh âlimi ve edebiyatçı olmasının yanında iyi bir tarihçi idi. Özellikle hadiseleri tahlilde ve şahsiyetleri değerlendirmede başarılı olmuştur; ayrıca Cengiz Han döneminden yaşadığı zamana kadar Moğollar'ın tarihini iyi biliyordu. Onun, Memlük Devleti'nin dış siyaseti bakımından bölge için tehlike oluşturan bu gücü iyi tanıması ve Moğol devlet sisteminin Memlükler

üzerindeki etkilerini görmesi hem memuriyeti sırasında hem de daha sonra eserlerini kaleme alırken kendisine çok faydalı olmuştur. Kahire’de resmî yazışmaların yürütüldüğü Dîvân-ı İnşâ’nın başkanlığını yapan İbn Fazlullah’ın kazandığı başarılara rağmen sert mizacı dolayısıyla kısa sürede sultanla arası açıldı ve görevinden azledildi; ayrıca kâtiplerden birinin imza taklit ettiğini sultana bildirmesi üzerine hapse atıldı ve eli kesildi (İbn Hacer, I, 332-333). Daha sonra 740 (1340) yılında Dımaşk’taki divana tayin edildiyse de bu görevinde sadece iki yıl kalabildi. Şikâyetler dolayısıyla sultan onu yine azletti ve cezalandırmak için Kahire’ye getirilmesini istedi. Ancak kendisi gibi sır kâtibi olan kardeşi Alâeddin Ali’nin ricası üzerine Dımaşk’ta kalmasına izin verildi (Makrîzî, II/3, s. 464-466; İbn Hacer, I, 352-354; İbn İyâs, I/1, s. 487-488). Bu hadiseden sonra inzivâya çekildi ve İslâm coğrafyasıyla ilgili meşhur eseri Mesâlikü’l-ebṣâr ile diğer kitaplarını kaleme aldı. 1349 yılında hacca gitmek amacıyla yola çıktı; fakat Kudüs civarında eşinin vefat etmesi üzerine Dımaşk’a geri döndü ve arefe günü yakalandığı vebadan öldü (9 Zilhicce 749/28 Şubat 1349).

Eserleri. 1. Mesâlikü’l-ebṣâr* fî memâliki’l-emṣâr. Müellifin en önemli çalışması olup ağırlıklı olarak tarih ve coğrafyadan bahseden ansiklopedik bir eserdir. Daha sonra gelen müelliflere asırlar boyu kaynaklık etmiştir. İki ana kısma ayrılan yirmi yedi cüzlük eserin birinci bölümünde karalarla denizlere (fizikî coğrafya), ikinci bölümünde milletlere ve tarihlerine (beşerî coğrafya) yer verilmiştir. Diğer Memlük dönemi kaynaklarında rastlanmayan hal tercümeleri sebebiyle de büyük değer taşıyan eser, çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmalarından bir bütün oluşturularak Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir (Frankfurt 1988-89). 2. et-Taʿrîf bi’l-musṭalaḥi’ş-şerîf. Dîvân-ı İnşâ’da çalışan

münşîleri (kâtip) nazarî ve amelî konularda aydınlatmak için yazılmıştır. Diplomasi ilmine dair olan ve yedi kısımdan meydana gelen eser divanda yaşanan olayları, protokolü ve kurallarını ihtiva eder. Kitapta örnekleriyle yazışma çeşitleri, Şam ve Mısır coğrafyası, başlıca şehirlerle aralarındaki mesafeler ve posta teşkilâtıyla ilgili bilgiler verilmiş, ayrıca bir münşînin bilmesi gereken savaş, müzik ve oyun aletleri hakkında açıklamalar yapılmıştır. Eserde Mısır’daki âdet ve gelenekler hakkında da bilgi yer almaktadır. Müellifin “defnü’z-zünûb” geleneğine dair verdiği bilgilere diğer hiçbir kaynakta rastlamak mümkün değildir. Önce taşbasması olarak

yayımlanan eseri (Kahire 1312/1894) Abdurrahman Emîn Sâdık yüksek lisans tezinde incelemiş (1979, Ezher Üniversitesi), Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut 1988) ve Semir ed-Derûbî de (Kerek-Ürdün 1413/1992) tahkikli neşirlerini yapmışlardır. Daha sonra gelen müellifler tarafından örnek alınan et-Taʿrîf'i İbn Nâzırü'l-Ceyş, Kitâbü't-Teskîfü't-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf adlı eserinde (nşr. R. Vesely, Kahire 1987) kendi dönemi açısından güncelleştirmiş ve eksikliklerini gidermiştir. Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'da bu iki eserden de geniş ölçüde faydalanmıştır. 3. eş-Şiteviyyât. İbn Fazlullah'ın çağdaşı âlimlerle yaptığı yazışmaları içeren eserin yazmaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (AY, nr. 1144) ve Leiden'de (Or. 351) kayıtlıdır (Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 763; DMBİ, IV, 407-408; Mesâlikü'l-ebṣâr, neşredenin girişi, s. 35). 4. Muḫtaṣaru Ḳalâʾidi'l-ʿiḳyân. Feth b. Hâkān el-Kaysî'nin Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân adlı eserinin muhtasarıdır; bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Teymiyye, Tarih, nr. 636) bulunmaktadır (Şâkir Mustafa, IV, 71).

İbn Fazlullah'ın ayrıca en-Nebẕetü'l-kâfiye fî maʿrifeti'l-kitâbe ve'l-ḳāfiye (bk. Brockelmann, GAL, II, 176), Demʿatü'l-bâkî ve yaḳaẓatü'ş-şâkî (bir varağı D. S. Rice tarafından neşredilmiştir: "A Miniature in an Autograph of Shihāb al-Dīn b. Faḍlallāh al-ʿUmarī", BSOAS, XIII [1949-1950], s. 856-867) adlı eserleriyle Hz. Peygamber'i methettiği Ṣabâbetü'l-müştâḳ adlı divanı, ed-Daʿvetü'l-müstecâbe, Nefḥatü'r-ravż, Süfretü's-sefre, Ẕehebiyyetü'l-ʿaṣr ve nesebinin Hz. Ömer'e istinat ettiğini kanıtlamak amacıyla yazdığı Fevâḍılü's-semer fî feżâʾili âli ʿÖmer'i kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr: memâlikü Mısr ve'ş-Şâm ve'l-Ḥicâz ve'l-Yemen (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, neşredenin girişi, s. 3-45; Safedî, el-Vâfî, VIII, 252-270; Kütübî, Fevâtü'l-vefeyât, I, 157-161; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 32; Makrîzî, es-Sülûk, II/3, s. 464-466, 487, 787, 792; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 332-333, 352-354; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 234-235; İbn İyâs,

Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 487-488; Ahmed Zeki Bey, Mémoire sur les moyens propres à déterminer en Egypte une renaissance de lettres arabes, Le Caire 1910, s. 10; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 110; Brockelmann, GAL, II, 175-176; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 187-188; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 410-415; D. Little, An Introduction to Mamluk Historioghraphy, Wiesbaden 1970, s. 40; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 762-764; a.mlf., Târîḫu'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1976, s. 209-210; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-reḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts., s. 208-220; Ahmed el-İskenderî - Mustafa Anânî, el-Vasîṭ, Kahire, ts., s. 297-298; Sarton, Introduction, III/1, s. 802-804; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1978, s. 176-177; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: ʿaṣrü'l-Memlûkî, Beyrut-Dımaşk 1409/1989, s. 514-539; Muhammed Mutîʻ el-Hâfız, el-Câmiʿu'l-Ümevî bi-Dımaşḳ, Beyrut 1985, s. 45-46; D. Krawulsky, el-ʿArab ve'l-Îrân, Beyrut 1413/1993, s. 89-153; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 71; Richard Hartmann, "Politische Geographie des Memlukenreichs", ZDMG, LXX (1916), s. 1-40; David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz of the Memluk State", BSOAS, X (1940-42), s. 862-876; Muhammed Kürd Ali, "Künûzü'l-ecdâd", MMİADm., XXII/11-12 (1947), s. 487-492; K. S. Salibi, "Faḍl Allāh", EI² (İng.), II, 732-733; a.mlf., "Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī", a.e., III, 758-759; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Fażlullah ʿÖmerî", DMBİ, IV, 406-408.

Abdülazîz el-Alevî

İBN FEHD, Cemâleddin

(جمال الدين ابن فهد)

Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Fehd el-Esedî el-Hillî (ö. 841/1437)

Şiî fakihi.

757 (1356) yılında Hille'de doğdu. İlk öğreniminden sonra Ali b. Hâzin el-Hâirî, Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî, İbnü'l-Mütevvec el-Bahrânî, Cemâleddin İbn A'rec el-Amîdî gibi hocalardan ders okudu. Hayatının büyük bir kısmını Hille'deki Zeyniyye Medresesi'nde müderrislik yaparak geçirdi. Ardından Kerbelâ'ya yerleşti. Buraya hangi tarihte geldiği bilinmemekle birlikte onun gelişiyle Kerbelâ'nın Necef, Hille ve Bağdat gibi bir ilim merkezi olmaya başladığı nakledilmektedir. Daha sonra Cebeliâmil'deki Cezzîn'e giderek Şehîd-i Evvel'in oğlu Ebü'l-Hasan Ziyâeddin Ali b. Muhammed el-Âmilî'den hadis dinledi ve icâzet aldı (824/1421). Öğretim faaliyetlerini aralıksız sürdüren İbn Fehd'in Ali b. Hilâl el-Cezâirî, Abdüssemî' b. Feyyâz el-Esedî, Radıyyüddin İbn Râşid el-Katîfî, Zeynüddin Ali b. Muhammed el-Âmilî, Ali b. Fazl el-Hillî, Muhammed Nurbahş es-Sûfî ve Muhammed b. Felâh el-Huveyzî gibi âlimlerin yetişmesinde büyük katkısı olmuştur. Öğrencilerinin sonuncusu, Müşa'şaalar'ın Hûzistan'da mehdîliğini ilân ederek hâkimiyet kuran ilk hükümdarıdır. İbn Fehd, aynı zamanda damadı olan Muhammed b. Felâh'ın isyan niteliğinde gördüğü hareketinden dolayı görüşlerini reddederek öldürülmesi yönünde fetva vermiştir. Kerbelâ'da vefat eden İbn Fehd, Hz. Hüseyin'in türbesinin yakınında halkın daha sonra İbn Fehd Bahçesi adını verdiği yerde defnedildi. Bir ziyaretgâh olarak günümüze kadar gelen kabrinin büyük bir kısmı yıkılmıştır.

Usûlî düşüncenin Muhakkık el-Hillî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Şehîd-i Evvel'den sonraki en önemli temsilcilerinden olan İbn Fehd'in en belirgin vasıflarından biri sûfîmeşrep bir fakih olmasıdır. Eserlerinde Şehîd-i Evvel sonrası şerh döneminin izlerini bulmak mümkünse de onun ictihad ve

fakihin toplum içindeki rolüyle ilgili değerlendirmelerinde koyu bir Usûlî olduğu görülür. Ona göre gaybet döneminde Şiî fakihin imamın gerçek temsilcisi olduğunda hiç şüphe yoktur. Tasavvufa meyli ahlâk ve tasavvuf alanında kaleme aldığı eserlerde görüldüğü gibi hayatından bahseden kaynaklar da bu konuda hemfikirdir. Bununla birlikte vahdeti vücûdu esas almaktan ziyade çağındaki bazı mutasavvıflar gibi zühd ve ibadete dayalı ve felsefî tarafı ağır basan bir irfan anlayışını benimsediği ifade edilmektedir. Onun tasavvufa bakışı Nasîrüddîn-i Tûsî, Bahâeddin el-Âmilî ve Şehîd-i Sânî'nin tasavvuf ve irfan anlayışına benzemektedir.

Eserleri. İbn Fehd'in elli civarındaki eserinden bazıları şunlardır: 1. el-Mühez̠z̠ebü'l-bâriʿ fî şerḥi'l-Muḫtaṣari'n-nâfiʿ (Câmiʿu'd-deḳāʾiḳ). Muhakkık el-Hillî'nin İmâmiyye fıkhına dair eserinin şerhi olup Müctebâ el-Irâkī tarafından neşredilmiştir (I-II, Kum 1407-1411). 2. Muḳtaṣar min şerḥi'l-Muḫtaṣar (Meşhed 1410). 3. er-Resâʾilü'l-ʿaşr. Fıkıhla ilgili on risâle ihtiva eden bu eseri Mehdî Recâî yayımlamıştır (Kum 1409/1367 hş.). Bu risâleler sırasıyla şunlardır: Cevâbâtü'l-mesâʾili'l-Bahrâniyye, Cevâbâtü'l-mesâʾili'ş-Şâmiyyeti'l-ûlâ, Risâle vecîze fî vâcibâti'l-ḥâc, Ġāyetü'l-Îcâz li-ḫâʾifi'l-iʿvâz,

Kifâyetü'l-muḥtâc ilâ menâsiki'l-ḥâc, el-Lümʿatü'l-celiyye fî maʿrifeti'n-niyye, el-Muḥarrer fi'l-fetvâ, Miṣbâḥu'l-mübtedî ve hidâyetü'l-muḳtedî (bu risâle ayrıca Muhammed Abdürrezzâk tarafından da neşredilmiştir, bk. bibl.), el-Mûcizü'l-hâvî li-taḥrîri'l-fetâvâ, Nebẕetü'l-bâġī fîmâ lâ büdde minhü min Âdâbi'd-dâʿî (bu eser ʿUddetü'd-dâʿî'nin muhtasarıdır). 4. ʿUddetü'd-dâʿî ve necâḥu's-sâʿî. Dua âdâbıyla ilgili bir eserdir (Tahran 1274/1857). 5. el-Fuṣûl fî daʿavât aʿḳābe'l-ferâʾiż. Tabersî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ'ı ile birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1314). 6. et-Taḥsîn fî ṣıfâti'l-ʿârifîn. Ahlâk ve tasavvufa dair olan bu eserde daha çok uzletten bahsedilmektedir (Tahran 1314, Tabersî'nin Mekârimü'l-aḫlâḳ adlı eseriyle birlikte; Tahran 1316, Molla Sadra'nın el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd adlı eseriyle birlikte; Kum 1406, Müs̱îrü'l-aḥzân ile birlikte). 7. et-Taḥrîr (el-Muḥarrer fî fıḳhi'l-İmâmiyye). Fıkha dair bir çalışmadır. 8. el-Ḫalel fi'ṣ-ṣalât. Başta sehiv olmak üzere namazı ihlâl eden hususlarla ilgilidir. 9. Cevâbâtü'l-mesâʾili'ş-Şâmiyye es̱-S̱âniye. er-Resâʾilü'l-ʿaşr'da geçen Cevâbâtü'l-mesâʾili'ş-Şâmiyye'nin ikincisidir. 10. Târîḫu'l-eʾimme. On iki imamla ilgilidir (eserlerinin geniş bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Hüseyin

Müderrisî Tabâtabâî, s. 156-161; Muhammed Abdürrezzâk, IV/16 [1409], s. 654-659).

BİBLİYOGRAFYA

Hür el-Âmilî, Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 21; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Tahran 1376 hş., I, 32; Abdullah Efendî el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed Hüseynî), Kum 1980, I, 64-66; VI, 31; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 371-377; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 71-76; Brockelmann, GAL, II, 213; Suppl., II, 210; Abbas el-Kummî, el-Fevâʾidü'r-Rażaviyye, Tahran 1327 hş., s. 33-35; a.mlf., el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1983, I, 380-381; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VIII, 145-147; Abdullah Mâmekânî, Tenḳīḥu'l-maḳāl, Necef 1350, I, 92; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 147-148; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 99, 102, 115, 302, 313, 315; A. J. Newman, The Development and Political Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imāmi Shi'i History from the Third *Ninth to the Tenth* Sixteenth Century (doktora tezi, 1986), University of California, s. 697-701; A. A. Sachedina, The Just Ruler in Shi'ite Islam, Oxford 1988, s. 18; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddime-i ber Fıḳh-i Şîʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1989, s. 156-161; Muhammed Abdürrezzâk, "Miṣbâḥu'l-mübtedî ve hidâyetü'l-muḳtedî li'bn Fehd el-Ḥillî", Türâs̱ünâ, IV/16, Kum 1409, s. 645-661; Dihhudâ, Luġatnâme, II, 337; "İbn Fehd-i Ḥillî", DMF, I, 21; Hasan Ensârî, "İbn Fehd-i Ḥillî", DMBİ, IV, 431; Hüseyin Rûhânî, "İbn Fehd-i Ḥillî", DMT, I, 358; a.mlf., "et-Taḥsîn fî ṣıfâti'l-ʿârifîn", a.e., IV, 162; M. Salati, "Ebn Fahd Ḥellī", EIr., VIII, 23.

Mazlum Uyar

İBN FEHD, İzzeddin

(عزّ الدين ابن فهد)

Ebû Fâris (Ebü'l-Hayr) İzzüddîn Abdülazîz b. Ömer b. Muhammed (el-İzz b. en-Necm) b. Fehd el-Hâşimî el-Mekkî eş-Şâfiî (ö. 922/1516)

Tarihçi.

16 veya 26 Şevval 850 (4 veya 14 Ocak 1447) tarihinde Mekke'de doğdu; IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllarda birçok âlim yetiştiren İbn Fehd ailesinden tarih ve hadis âlimi Necmeddin İbn Fehd'in oğludur. Kendisine doğumunda Ebü'l-Hayr Ali adı verilmiş, ancak o sırada Kahire'de olan babası geri döndüğünde gördüğü bir rüya üzerine bunu Ebû Fâris Abdülazîz ile değiştirmiştir; bu sebeple bazan Ebü'l-Hayr künyesiyle de anılır. İlk öğrenimine babasından ve dedesi Takıyyüddin İbn Fehd'den ders alarak başladı. Kur'an'ı, Nevevî'nin Erbaʿîn'ini, İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin el-İrşâd'ını, İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sini, İbn Hacer'in Nuḫbetü'l-fiker'ini ezberledi ve hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, nahiv okudu. Ebü'l-Feth el-Merâgī, İbnü'z-Zahîre, Burhânü'z-Zemzemî ve Medine tarihçisi Semhûdî gibi çok sayıda âlimin öğrencisi oldu ve onlardan icâzet aldı (diğer hocaları için bk. Ġāyetü'l-merâm, neşredenin girişi, I, 11-12). 870'te (1466) ilmini arttırmak amacıyla Medine'ye ve oradan Kahire'ye gitti. Ertesi yıl Suriye'ye geçerek Kudüs, Halep, Dımaşk, Hama, Ba'lebek, el-Halîl ve Gazze şehirlerini dolaştı; 875 (1470-71), 876, 884 (1479) ve 886 yıllarında da tekrar Kahire'ye gitti. 909'da (1503-1504) oğlu Muhibbüddin ile birlikte gittiği Medine'de bir süre kaldı. Bu seyahatleri sırasında Bukāî, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî, Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî, Abdülhak es-Sinbâtî, Şemseddin Hattâb, Muhib el-Busrevî gibi âlimlerin ilim meclislerine devam ederek icâzet aldı. 917'de (1511) hâzinü'l-kütüb tayin edildi. Bu arada hadis, fıkıh ve Arapça dersleri de okutmuş, bu alanlarda üstat tanınarak birçok kişiye icâzet vermiştir. Ondan icâzet alanlar arasında Şam tarihçisi Muhammed b. Tolun da bulunmaktadır. 18 Cemâziyelâhir 922'de (19 Temmuz 1516) Mekke'de vefat etti ve Mi'lât Kabristanı'na babasıyla dedesinin yanına gömüldü. 920 (1514) veya 921

yıllarında öldüğü de rivayet edilir. İlmî otoritesi ve hattatlığının yanında güzel ahlâkı, tevazuu, derin anlayışı ve zekâsı ile de tanınmıştır. İlmî mirasını oğullarından Muhibbüddin Cârullah devralmıştır.

Eserleri. 1. Ġāyetü'l-merâm bi-aḫbâri salṭanati'l-Beledi'l-ḥarâm. Mekke tarihiyle ilgili önemli kaynaklardan sayılan eser, fetihten itibaren 921 Recebine (Ağustos 1515) kadar burada görev yapan vali ve emîrlerin hayat hikâyesini anlatmaktadır. İbn Fehd bu eserini Şerîf Berekât b. Muhammed'e ithaf etmiş, mukaddimesinde onun hakkında uzun uzadıya övücü sözler söyledikten sonra 289 sayfa tutarında uzun bir tercüme-i hâlini vermiştir (III, 36-325). Muhammed Habîb el-Hîle kitabın bütünüyle İbn Fehd'e ait olmadığını, babası Necmeddin b. Fehd'in Buġyetü'l-merâm bi-aḫbâri vülâti'l-Beledi'l-ḥarâm adlı çalışmasından büyük ölçüde nakil yaptığını, hatta "buġye" ve "vülât" kelimelerini "ġāyet" ve "saltanat"a dönüştürerek eseri sahiplendiğini belirtmektedir (et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, s. 175-177). Kitap, Fehîm Muhammed Şeltût'un tahkikiyle Câmiatü Ümmi'l-kurâ Merkezü bahsi'l-ilmî ve İhyâi't-türâsi'l-İslâmî tarafından üç cilt halinde kısa bir mukaddime ve ayrıntılı bir fihrist ilâvesiyle neşredilmiştir (Cidde-Kahire 1406-1409/1986-1989). 2. Bülûġu'l-ḳurâ fî ẕeyli İtḥâfi'l-verâ bi-aḫbâri ümmi'l-ḳurâ. Babasına ait İtḥâfü'l-verâ adlı esere yazdığı zeyildir. İbn Fehd'in en önemli çalışması sayılan kitap babasının vefat tarihinden (Ramazan 885 / Kasım 1480) Rebîülâhir 922'ye (1516) kadarki dönemi kapsamaktadır. Bilinen iki yazma nüshasından biri müellif hattından 1129 (1717) yılında istinsah edilmiş olup Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'nin Tarih bölümündedir (numarasız). Abdüssettâr ed-Dihlevî tarafından 1924'te istinsah edilen diğer nüsha da aynı kütüphanede kayıtlıdır (Dihlevî, Tarih, nr. 1). Kitap Mekke'nin siyasî, içtimaî, kültürel tarihi ve şeriflerin çeşitli devletlerle ilişkileri açısından önem taşımaktadır. Müellifin oğlu İbn Fehd Muhibbüddin bu esere Neylü'l-münâ bi-ẕeyli Bülûġi'l-ḳurâ li-tekmileti itḥâfi'l-verâ adlı bir zeyil yazmıştır. 3. en-Nüzhetü's-seniyye fîmâ yuṭlabü min aḫbâri'l-mülûk ve ḫulefâʾi'd-diyâri'l-Mıṣriyye. Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası vardır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 224). 4. Meşyeḫatü İbn Fehd el-Mekkî eş-Şâfiʿî. Medine'deki Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan eser (nr. 68/231, 207 varak) İbn Fehd'in hocalarından okuduğu kitapların listesini vermektedir. Muhammed Habîb el-Hîle eserin muhtevasıyla isminin uygun olmadığını söyler ve kitabın adını

Fehresü merviyyâti'l-ʿİz b. Fehd şeklinde yazar (et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, s. 177-178).

İbn Fehd'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Tertîbü ṭabaḳāti'l-ḳurrâʾ li'z̠-Z̠ehebî, et-Terġīb ve'l-ictihâd fi'l-bâʿis̠ li-z̠evi'l-himemi'l-ʿulyâ ʿale'l-cihâd, el-Ḥüccetü'd-dâmiġa li-ricâli'l-fuṣuṣi'z-zâʾiġa, Zirvetü'l-ʿİz ve'l-mecd li-meşâyiḫi İbn Fehd, Riḥletü'l-ʿİz b. Fehd, Muʿcemü şüyûḫi İbrâhîm b. Muḥammed eṭ-Ṭarâblusî, Muʿcemü şüyûḫi'l-ʿİz b. Fehd, Nüzhetü'l-ebṣâr limâ teʾellefe mine'l-efkâr, Nüzhetü z̠evi'l-aḥlâm bi-aḫbâri'l-ḫuṭabâʾ ve'l-eʾimme ve ḳuḍâti Beledi'l-ḥarâm, Tetmîmü meşyeḫâti'ş-Şerîf es-Semhûdî (Ġāyetü'l-merâm, neşredenin girişi, I, 12-13; M. Habîb el-Hîle, s. 172-179).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fehd, Ġāyetü'l-merâm (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1406/1986, neşredenin girişi, I, 7-20; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1982, neşredenin girişi, s. 18-19; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 224-226; V, 247; a.mlf., et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Kahire 1376, I, 8; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 238-239; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, VIII, 100-102; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̠er, I, 5; II, 457; Brockelmann, GAL, II, 224; Suppl., II, 224; Îżâḥu'l-meknûn, I, 283; II, 634, 639; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 583; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 149; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 255; Nâsır er-Reşîd, "Benû Fehd: müʾerriḫû Mekke", Baḥs̠ün fi'n-nedveti'l-ʿâlemiyyeti'l-ûlâ li-dirâsâti târîḫi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Riyad 1979, II, 74-76, 80-81; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 421; II, 619, 754-756, 911; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1179-1180; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 170-179; F. Rosenthal, "Ibn Fahd", EI² (İng.), III, 760.

Sâmî es-Sakkâr

İBN FEHD, Muhibbüddin

(محب الدين ابن فهد)

Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Cârullāh Muhammed b. Abdilʽazîz b. Ömer el-Hâşimî el-Mekkî (ö. 954/1547)

Tarihçi.

20 Receb 891'de (22 Temmuz 1486) Mekke'de doğdu ve orada büyüdü; Muhib Ebü'l-Fazl adıyla da bilinir. Küçük yaşta babası İzzeddin İbn Fehd ve dedesi Necmeddin İbn Fehd'den ilim tahsiline başladı; Şemseddin es-Sehâvî'nin derslerine devam etti; Muhibbüddin et-Taberî'nin hadis meclislerinde bulundu; Kur'ân-ı Kerîm'i, Ṣaḥîḥ-i Müslim'i, Buhârî'nin eṡ-Ṡülâṡiyyât'ını, İzzeddin b. Cemâa'nın et-Tüsâʿiyyât'ının bir kısmını, Nevevî'nin el-Erbaʿîn'ini ve Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn gibi diğer bazı hadis kitaplarını ezberledi; fıkıh, usûl-i fıkıh ve Arapça ile ilgili temel eserleri okudu. Babasıyla birlikte 909'da (1503-1504) Medine'ye giderek orada bir süre kaldı ve ünlü hocalara devam etti. Bu arada Medine tarihçisi Semhûdî'ye yazdığı eserleri göstermiş, o da kendisine hırka giydirmiştir. Mekke'ye döndükten sonra hadis dalındaki çalışmalarını sürdürüp tahrîc ve üstat listesi düzenleme konularında maharet sahibi oldu. Daha sonra ailesinin ilmî seyahat geleneğine uyarak 913'te (1507) Kahire'ye, bir yıl sonra dört ay kaldığı Yemen'e ve Kudüs'e, 921'de (1515) Mısır'a, ertesi yıl Dımaşk'a, 923'te (1517) Halep'e ve biri 928'de (1522), diğeri 934'te (1528) olmak üzere iki defa Anadolu'ya gitti. Bu seyahatleri sırasında Abdülganî el-Bisâtî, Muhib el-Bûsîrî, Celâleddin es-Süyûtî, Muhibbüddin en-Nüveyrî, Âişe bint Abdülhâdî, Abdullah Bâ-Kesîr, Abdülhak es-Sinbâtî ve Ahmed b. Ahmed eş-Şercî gibi âlim ve ediplerle görüştü. Birinci Anadolu seyahatinde uzunca bir süre Bursa'da kalarak el-Cevâhirü'l-ḥisân adlı eserini orada telif etti.

İbn Fehd'in, Şam tarihçisi Muhammed b. Tolun ve Mekke tarihçisi Sehâvî ile özel bir dostluğu vardı. Mekke'ye döndükten sonra İbn Tolun'la mektuplaşarak dostluklarını arttırmışlar, ilmî konuları tartışmışlar ve

birbirlerinin ufkunu genişletmişlerdir. İbn Tolun'u Dımaşk Kalesi'nin tarihiyle ilgili bir risâle yazmaya İbn Fehd teşvik etmiştir. Büyük dedesi İbn Fehd Takıyyüddin Muhammed'in öğrencisi, dedesi Necmeddin Ömer'in yakın arkadaşı ve babası İzzeddin Abdülazîz'in ilmî seyahatlerinin bir kısmına birlikte çıktığı hocası olan Sehâvî'nin öğrenciliğini yapmış ve ondan çok faydalanmıştır. Cidde'deki bir camide uzun süre imam-hatiplik görevini yürüten İbn Fehd'in hadis ve tarih okumak için çeşitli yerlerden gelen çok sayıda talebesi vardı; Abdullah el-Ayderûsî ve Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî kendisinden icâzet alanlar arasındadır. İbn Fehd 15 Cemâziyelâhir 954'te (2 Ağustos 1547) Mekke'de vefat etti.

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-leṭâʾif fî feżâʾili'l-ḥabr İbn ʿAbbâs ve Vec ve'ṭ-Ṭâʾif. 915'te (1509) kaleme alınan eser İbn Abbas, Tâif yakınlarındaki Vec vadisi ve Tâif'in faziletine dair rivayetleri içermektedir. Yazma nüshası Mekke'de Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de (Dihlevî, nr. 15) ve mikrofilmi Bağdat'ta Evkaf Kütüphanesi'nde (nr. 2/4796) bulunan eser Muhammed Saîd Kemal ve Muhammed Mansûr Şakhâ tarafından neşredilmiştir (Tâif 1985 [?]). 2. Târîḫu Medîneti Cidde ve aḥvâlihâ ve ḳurbihâ min Mekke (Risâle fî fażli Cidde ve şeyʾ min ḫaberihâ). Cidde'nin faziletine ve bununla ilgili haberlere yer veren dört buçuk sayfadan ibaret bir risâledir; hacminin küçüklüğüne rağmen Cidde ve çevresinin mescidleri, tarihî eserleri, gemiciliği ve ticaretiyle ilgili önemli bilgiler ihtiva eder. Brockelmann, Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 6063) kayıtlı olan bu risâlenin ismini es-Silâḥ ve'l-ʿudde fî feżâʾili bender Cidde şeklinde vermektedir (GAL, II, 516). Abdülmuhsin Müd'icü'l-Müd'ic eseri Mecelletü Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye'de yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. Ḥüsnü'l-ḳırâ fî evdiyeti Ümmi'l-ḳurâ (Menbaʿu'l-ḫayr ve'l-bereke fî evdiyeti Ümmi'l-ḳurâ Mekke). Mekke Cidde, Tâif ve

bunlara bağlı otuz dokuz belde ve mevki ile ilgili olup 947'de (1540) kaleme alınmıştır. Yazma nüshaları Yemen'deki Terîm şehrinde Ahkāf Kütüphanesi'nde (nr. 98) kayıtlı bulunan eseri R. B. Serjeant neşretmiştir (BSOAS, XXI [1958], s. 254-258). 4. Neylü'l-münâ bi-ẕeyli Bülûġi'l-ḳurâ li-tekmileti İtḥâfi'l-verâ. Babası İzzeddin İbn Fehd'in Bülûġu'l-ḳurâ'sı için yazdığı zeyil olup müellifin en önemli çalışmasıdır. Zilhicce 923'ten (Aralık 1517) Cemâziyelâhir 949'a (Eylül 1542) kadarki zaman içerisinde Mekke'de meydana gelen siyasî, iktisadî ve içtimaî olayları kronolojik

sırasıyla anlatır. Yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan kitap (Şehid Ali Paşa, nr. 1961) Muhammed el-Habîb el-Hîle tarafından neşre hazırlanmaktadır. 5. el-Aḳvâlü'l-müttebeʿa fî baʿżı mâ ḳīle fî menâḳıbi eʾimmeti'l-erbaʿa. 942'de (1535-36) tamamlanan eserin beş varaklık yazma nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (nr. 213). 6. Bülûġu'l-ereb bi-maʿrifeti'l-enbiyâʾ mine'l-ʿArab (Bülûġu'l-ereb bi-maʿrifeti eyyi'l-enbiyâʾ mine'l-ʿArab). Peygamberlerin milliyetleri ve taşıdıkları isimlerin menşeleri hakkındadır. 936'da (1530) telif edilen eserin yazma nüshaları Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'yle (nr. 185), Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de (Hadis, nr. 423) bulunmaktadır. 7. Tuḥfetü'n-nâs bi-ḫaberi ribâṭ seyyidine'l-ʿAbbâs. Mekke'deki Hz. Abbas Ribâtı'nın ne zaman imar edildiğine dair bir soru üzerine kaleme alınmış olup yapının tarihiyle ilgili bilgileri içermektedir. 914'te (1508) Mısır'ı ziyaretinde Abbâsî Halifesi Müstemsik-Billâh kendisini davet ederek bu ribâtın sorumluluğunu bir yazılı emirle babası İzzeddin İbn Fehd'e vermiş ve 922 (1516) yılına kadar babası, onun vefatından sonra da 943'e (1536) kadar kendisi bu görevi sürdürmüştür. Yaklaşık 943'te (1536-37) kaleme alınan eserin yazma nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. L-235). 8. el-Cevâhirü'l-ḥisân fî menâḳıbi's-Sulṭân Süleymân b. ʿOs̱mân. 10 Ramazan 928 (3 Ağustos 1522) tarihinde Bursa'da tamamlanan ve Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen kitap bir mukaddime, iki bab ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddime, "Ameller niyetlere göredir" hadisiyle başlayıp meliklerin doğru yolda olmalarıyla ilgili hadislerle devam etmektedir. Birinci babda Osmanlı tarihiyle ilgili kısa bilgiler verildikten sonra Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi ve o dönemdeki Mekke hakkında ayrıntılı açıklamalar yapılmakta, ikinci babda Anadolu'nun önemine, halkının faziletlerine ve Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesine yer verilmektedir. Ayrıca Mekke ve Medine halkının üstünlüklerinden, Harem'de ibadet etmenin faziletinden de kısaca bahsedilmektedir. Eserin yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Dârülmesnevî, nr. 360). 9. el-Ḳavlü'l-müʾtelif fî nisbeti'l-ḫamseti'l-büyût ile'ş-şeref (el-Ḳavlü'l-müʾtelif fi'l-ḫamseti'l-büyûti'l-mensûbîn li'ş-şeref). Eserde Mekke'deki Fâsî, Taberî, Abdülkavî, Buhârî ve Tabâtabâî ailelerine dair bilgi verilmekte, bunlardan Fâsî'nin Hz. Hasan'a ve Taberî'nin Hz. Hüseyin'e dayandığı, diğer üç ailenin ise Peygamber sülâlesinden gelmediği belirtilmektedir. Muharrem 937'de (Eylül 1530) tamamlanan risâlenin yazma nüshası Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'dedir

(Dihlevî, nr. 118, 3 varak). 10. Menhelü’ẓ-ẓarâfe bi-ẕeyli Mevridi’l-leṭâfe fî men vülliye’s-salṭanate ve’l-ḫılâfete. İbn Tağrîberdî’nin Mevridü’l-leṭâfe adlı eserine yazılan zeyildir. Yazma nüshaları Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî (Tarih, nr. 4/2) ve Berlin (nr. 9827) kütüphanelerinde kayıtlıdır. 11. en-Nüketü’ẓ-ẓırâf fi’l-mevʿiẓati bi-ẕevi’l-ʿâhât mine’l-eşrâf. İslâm tarihinde bazı ağır hastalıklara yakalanmış veya sağırlık, körlük, şaşılık, topallık gibi bedenî özürleri bulunan bir kısım önemli şahsiyetlerle onlar için anlatılan hikâyeler hakkındadır. 950’de (1543) kaleme alınan kitabın yazma nüshası Dublin’deki Chester Beatty Library’de bulunmaktadır (nr. 3838). 12. Nihâyetü’s-sûl fî fażli âli beyti’r-Resûl (Berlin Staatsbibliothek, nr. 9672). 13. Bülûġu’l-münâ ve’ẓ-ẓafer fî beyâni lâ ʿadvâ velâ ṭıyerate velâ hâmete velâ ṣafer (nşr. Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Muslihî, Cidde 1417/1996). 14. el-Ḫaberü’l-merfûʿ fî eyyâmi’l-üsbûʿ. Haftanın günlerine, özellikle çarşambanın uğursuz olup olmadığına ilişkin rivayetleri ihtiva etmektedir. Üç varaktan ibaret olan tamamlanmamış risâlenin yazma nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. L-235).

İbn Fehd’in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-İttiʿâẓ bimâ verede fî sûḳı ʿUkâẓ, el-Büldâniyyât (el-Ferâʾidü’l-behiyyât fî fevâʾidi’l-büldâniyyât), Bülûġu’l-ereb fî temellüki’s-Sulṭân Selîm Ḫân li-arżi’l-ʿAcem ve’l-ʿArab, Behcetü’z-zamân bi-ʿimâreti’l-Ḥaremeyn li-mülûki Âli ʿOs̱mân, Târîḫ yüfîdü fî maʿrifeti vefeyâti’l-mütercemîn fi’ḍ-Ḍavʾi’l-lâmiʿ mine’l-aḥyâʾ, Tuḥfetü’l-îḳāẓ bi-tetimmeti Ẕeyli Ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ, Tuḥfetü’l-kirâm bi-merviyyâti ḥuccâbi Beytillâhi’l-ḥarâm, et-Tuḥfetü’l-laṭîfe fî enbâʾi(binâʾi)’l-Mescidi’l-ḥarâm ve’l-Kâʿbeti’ş-şerîfe, Taḫrîcü meşyeḫati ʿAbdilḥaḳ es-Sinbâṭî, Taḫrîcü meşyeḫati Muḥibbiddîn en-Nüveyrî, Riḥle ilâ Ḥaleb, er-Riḥletü’d-Dımaşḳıyye, Risâle fî küttâbi’s-sır fî dîvâni Mısr, Fehresetü Cârillâh b. Fehd, Mevridü’ṭ-ṭâlibi’ẓ-Ẓamî li-merviyyâti’l-ḥâfıẓ Burhâniddîn Sıbṭ İbni’l-ʿAcemî (Krachkovsky, II, 682-683; Abdülmuhsin Müd‘icü’l-Müd‘ic, s. 191-192; Muhammed el-Habîb el-Hîle, s. 197-213; Brockelmann, GAL, II, 516; Suppl., II, 538).

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü’ş-şüyûẖ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1982, neşredenin girişi, s. 13-14; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, II/3, s. 52; Süyûtî, Ẕeylü Ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ, Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 382-384; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 217-218; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, I, 139; II, 131; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 253, 307, 372-373, 378, 885; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 301; Muhibbî, H̱ulâṣatü’l-es̱er, II, 457; Ahlwardt, Verzeichnis, V, 385; IX, 213, 316; Brockelmann, GAL, II, 516; Suppl., II, 538; III, 1295; Îżâḥu’l-meknûn, I, 201, 256, 440; II, 594; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 241-242; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 93; VII, 79; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, New Haven 1956, s. 138, 168; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 107; X, 175-176; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library: a Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1959, IV, 3838; I. Krachkovsky, Târîẖu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 682-683; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 296-297, 312; II, 620, 684-685, 911-912, 1067; C. Zeydân, Âdâb, II, 338; Abdullah Mirdâd Ebü’l-Hayr, el-Muẖtaṣar min Kitâbi Neşri’n-nevr ve’z-zeher fî terâcimi efâżili Mekke (nşr. M. Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 152-153; Cezzâr, Medâẖilü’l-müʾellifîn, III, 1181-1183; M. Habîb el-Hîle, et-Târîẖ ve’l-müʾerriẖûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 195-213; Abdülmuhsin Müd‘icü’l-Müd‘ic, “Risâle fî fażli Cidde ve şeyʾ min ẖaberihâ li-Cârillâh Muḥammed b. Fehd”, MMMA (Küveyt), XXXI/1 (1407/1987), s. 189-205; F. Rosenthal, “Ibn Fahd”, EI² (İng.), III, 760.

Sâmî es-Sakkår

İBN FEHD, Necmeddin

(نجم الدين ابن فهد)

Ebü’l-Kāsım (Ebû Hafs) Necmüddîn Ömer (Muhammed) b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî (ö. 885/1480)

Muhaddis ve tarihçi.

29 Cemâziyelâhir 812’de (8 Kasım 1409) Mekke’de doğdu. IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllar Mekke’sinin ilim ve fikir hayatında önemli bir mevkiye sahip olan İbn Fehd ailesine

mensuptur; babası ünlü hadis âlimi ve tarihçi Takıyyüddin İbn Fehd’dir. İlk tahsiline Kur’an’ı ve babasının kendisi için yazdığı hadis kitabını ezberlemekle başladı. Ardından Hırakī’nin Hanbelî fıkhına dair el-Muḫtaṣar’ını ferâiz bölümüne kadar ezberlediyse de daha sonra babasının teşvikiyle Şâfiî fıkhına yöneldi ve Nevevî’nin el-Minhâc’ının yarısını, bu arada nahivde de İbn Mâlik’in el-Elfiyye’sinin üçte birini ezberledi. Babası onu erken yaşlarda, hac ve umre için Mekke’ye gelen birçok âlimle tanıştırdı ve onlardan ders aldırdı. Zeynüddin Ebû Bekir el-Merâgī, Cemâleddin İbn Zahîre, Zeynüddin Muhammed b. Muhammed et-Taberî, İbnü’s-Selâme, İbnü’l-Cezerî ve Takıyyüddin el-Fâsî hocalarından bazılarıdır. 835 (1432) yılının hac mevsiminde ilim yolculuğuna çıkan İbn Fehd üç yıl boyunca Kahire’den başlayarak İskenderiye, el-Halîl, Kudüs, Dımaşk, Ba‘lebek, Halep, Humus, Hama, Trablus, Gazze, Remle ve Dimyat gibi merkezleri dolaştı. 838’de (1435) İskenderiye’ye, daha sonra aynı yılın hac mevsiminde Mekke’ye dönerek ilmî faaliyetlerini burada sürdürdü. 850 Cemâziyelâhirinin sonunda (Eylül 1446) tekrar Kahire’ye gitti ve aynı yılın hac mevsiminde geri geldi. Bu yolculukları sırasında İbn Hacer el-Askalânî, Hüseyin b. Ali el-Bûsîrî, Abdullah b. Ali el-Kinânî, Rukıyye bint Yahyâ b. Mezrû‘, Âişe bint İbnü’ş-Şerâihî, İbn Nâsırüddin, İbn Hatîbüddehşe, Sıbt İbnü’l-Acemî, Hammâd et-Türkmânî, Muhammed b. Ahmed et-Tedmürî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed es-Sübkî, Zeynüddin Abdurrahman b. Ömer el-Kubâî gibi devrin önemli simalarının meclislerine katıldı ve

onlardan icâzet aldı; kaldığı her yerde bir yandan da ders okuttu ve birçok talebe yetiştirdi.

7 Ramazan 885'te (10 Kasım 1480) Mekke'de vefat eden Necmeddin İbn Fehd İbn Hacer, Sehâvî, Ebû Abdullah b. Nâsırüddin gibi âlimler tarafından hadis ve özellikle tarih ilmindeki otoritesi kabul edilen, nahiv ilminin inceliklerini bilmemesine rağmen hitâbet ve kitâbet yetenekleriyle tanınan bir ilim adamı ve güvenilir, azimli, zâhid, yardım sever, hoşsohbet ve mütevazi kişiliğinden dolayı daima övgüyle anılan iyi bir insandı.

Eserleri. 1. İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri ümmi'l-ḳurâ. Mekke tarihiyle ilgili en eski ve en önemli kitaplardan biri olup daha sonraki Mekke tarihçileri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır; özellikle oğlu İzzeddin b. Fehd'in Buġyetü'l-verâ, torunu Muhibbüddin İbn Fehd'in Neylü'l-münâ, Sincârî'nin Menâʾiḥu'l-kerem ve Sehâvî'nin eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿi gibi eserlerinde kullandıkları görülür. Müellif bu eserini, Takıyyüddin el-Fâsî'nin Mekke tarihi hakkındaki çalışmalarında yer almayan olayları, vefat eden şahısları ve kendi zamanında cereyan eden hadiseleri hicretten itibaren yıllara göre düzenleyerek yazmıştır. Eser dört cüzden meydana gelmekte ve birinci cüz Hz. Peygamber'in doğumu ile vefatı, ikinci cüz 12-600 (633-1204), üçüncü cüz 601-830 (1205-1427), dördüncü cüz 831-885 (1428-1480) yılları arasındaki olayları içermektedir. İlk üç cildini Fehîm Muhammed Şeltût'un yayımladığı kitabın (Kahire 1403-1404/1983-1984) IV. cildini Abdülkerîm el-Bâz doktora tezi olarak hazırlamış ve bu çalışmayı Câmiatü Ümmi'l-kurâ bastırmıştır (Mekke 1408/1988). Eserin bir de Muhammed İsmâil es-Seyyid Ahmed ve Sâdık el-Beylî Muhammed Ebû Şâdî tarafından çıkarılmış âyet, hadis, şiir ve kişi adları fihristi bulunmaktadır (Mekke 1410/1990). 2. ed-Dürrü'l-kemîn bi-ẕeyli'l-ʿİḳdi'ṡ-ṡemîn fî târîḫi beledi'l-emîn. Takıyyüddin el-Fâsî'nin Mekke tarihine yazılan bir zeyildir. Fâsî'nin zikretmedikleriyle onun ölümünden sonra 832-885 (1429-1480) yılları arasında Mekke'de yaşayan kişileri de içerir. Eserde Muhammed ve Ahmed'den sonra alfabetik düzenle sıralanmış yaklaşık 3000 isim yer almaktadır. Müellif hattından istinsah edilen 934 (1528) tarihli 250 varaklık bir yazma nüshası Hindistan'da Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'nde (nr. 3613 [f]-3032), bir diğer nüshası da Cidde'de Mektebetü Câmiati'l-Melik Abdilazîz'de (nr. 75) kayıtlıdır. İbrâhim b. Hammûd el-Müşeykıh eserle ilgili olarak Riyad'da lisans tezi hazırlamıştır

(1405, Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-ulûmü'l-ictimâiyye, Tarih). 3. Muʿcemü'ş-şüyûẖ. 861'de (1457) tamamlanan ve kaynaklarda Muʿcemü Şüyûẖi'n-Necm b. Fehd adıyla da zikredilen eser 447'si erkek, altmış yedisi kadın olmak üzere toplam 514 kişinin ismini ihtiva etmektedir. Dört yazma nüshası bulunan kitap Berlin Staatsbibliothek'teki nüsha (nr. 10131) esas alınarak Muhammed ez-Zâhî tarafından neşredilmiştir (Riyad 1982). 4. Buġyetü'l-merâm bi-aẖbâri vülâti'l-beledi'l-Ḥarâm. Sahâbî Attâb b. Esîd'den başlayarak Mekke'de doğan ünlü kişilerden bahsetmektedir; müellifin ölümüyle eksik kalmıştır. İzzeddin b. Fehd'in, Ġāyetü'l-merâm bi-aẖbâri salṭanati'l-beledi'l-Ḥarâm adlı eserini babasının bu kitabını tamamlamak ve isim değişikliğiyle sahiplenmek suretiyle meydana getirdiği sanılmaktadır. Müellif hattından istinsah edilen bir nüshası Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ mektebetü merkezi'l-bahs'ta kayıtlıdır (Tarih, nr. 1090). 5. Meşyeẖatü Ebi'l-Fetḥ el-ʿOs̱mânî el-Merâġī (el-Fetḥu'r-rabbânî bi-muʿcemi'ş-şeyẖ Ebi'l-Fetḥ el-ʿOs̱mânî). Yazma nüshasının bir kısmı Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 68/231). 6. et-Tebyîn bi-terâcimi'ṭ-Ṭaberiyyîn. Bir nüshasının Mekke'de el-Mektebetü'l-Feyziyye'de olduğu söylenmekte, ancak bölümü ve numarası bildirilmemektedir (M. Habîb el-Hîle, s. 150). 7. Terâcimü şeyẖatinâ Sâre bint el-ʿİz b. Cemâʿa. Yazma nüshası Kudüs'te Dârü'l-hatîb'de bulunmaktadır (Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, nr. 993).

İbn Fehd'in kaynaklarda adı geçen diğer başlıca eserleri de şunlardır: Bez̠lü'l-cehd fî men sümmiye bi-Fehd ev İbn Fehd, Tertîbü esmâʾi terâcimi Târîẖi'l-eṭıbbâʾ li'bni Ebî Uṣaybiʿa, Tertîbü esmâʾi terâcimi Ḥilyeti'l-evliyâʾ li-Ebî Nuʿaym el-İṣbahânî, Tertîbü esmâʾi terâcimi Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî ve z̠üyûlih, Tertîbü esmâʾi terâcimi Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile li'bni Receb, Tertîbü esmâʾi terâcimi'l-medârik li'l-Ḳāḍî ʿİyâż el-Yaḥṣûbî, Tertîbü Kitâbi'l-ʿUḳūd li'l-Maḳrîzî, es-Sırrü'ẓ-ẓahîrî bi-evlâdi Aḥmed en-Nüveyrî, Ġāyetü'l-emânî fî terâcimi evlâdi'l-Ḳasṭallânî, Fehresetü'n-Necm b. Fehd, Kitâbü'l-Büldâniyyât, Kitâbü'l-Muẖaḍramîn, Kitâbü'l-Müdellisîn, el-Lübâb fi'l-elḳāb, el-Meşâriḳu'l-münîre fî z̠ikri Benî Ẓahîre, Meşyeẖatü Aḥmed b. ʿAbdillâh es-Semhûdî, Meşyeẖatü Zeyneb bint ʿAbdillâh el-Yâfiʿî, Meşyeẖatü ʿAbdilḳādir b. eş-Şihâb el-Enṣârî, Meşyeẖatü el-ʿİz b. el-Furât el-Mıṣrî, Meşyeẖatü Ebi'l-Ferec el-Merâġī, Meşyeẖatü Muḥammed b. Muḥammed el-Maṭarî, Meşyeẖatü'n-Nûri'l-Maḥallî, Meşyeẖatü Ebi'l-

Vefâ İbrâhîm b. Muḥammed el-Ḥalebî, Muʿcemü şüyûḫi’t-Taḳī b. Fehd, el-Müs̱els̱elât (diğer eserleri için bk. M. Habîb el-Hîle, s. 147-160).

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1982, s. 191-194; a.mlf., İtḥâfü’l-verâ bi-aḫbâri Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1983, neşredenin girişi, I, 7-20; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VI, 126-131; a.mlf., el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 251, 355, 360; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 7, 306; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 342; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, II, 457, 461, 462; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 512-513; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 497-498; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 794; Îżâḥu’l-meknûn, I, 21, 174, 224, 277; II, 11, 485, 685; Brockelmann, GAL, II, 225; Suppl., II, 225; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 225; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 318; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 320, 419-421, 429, 434, 452, 480; a.mlf., “Ibn Fahd”, EI² (İng.), III, 760; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 669; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1180-1181; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 147-160; Yûsuf Rahîmlû, “İbn Fehd”, DMBİ, IV, 428-429.

Sâmî es-Sakkâr

İBN FEHD, Takıyyüddin

(تقيّ الدين ابن فهد)

Ebü'l-Fazl Takıyyüddîn Muhammed b. Necm Muhammed b. Muhammed b. Fehd el-Hâşimî el-Mekkî (ö. 871/1466)

Muhaddis ve tarihçi.

5 Rebîülâhir 787 (16 Mayıs 1385) tarihinde Yukarı Mısır'ın (Saîd) Asfûn beldesinde doğdu. IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllarda Hicaz bölgesinde ve özellikle Mekke'de birçok âlim yetiştirmiş ve ticarî hayatta aktif rol oynamış İbn Fehd ailesine mensuptur. Kaynaklar, nesebinin Ali b. Ebû Tâlib'in oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'ye dayandığını kaydediyorsa da Süyûtî bu konuda tereddüt göstermektedir (Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 171); çünkü ailenin büyük dedesi Kadı Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Fehd (ö. 770/1369) aslen Mısırlıdır.

İbn Fehd'in ailesi 795 (1393) yılında Mekke'ye göç ederek oraya yerleşti. İlk eğitimini babasından ve Mekke'deki âlimlerden alan İbn Fehd Kur'an'ı, ʿUmdetü'l-aḥkâm'ı, fıkıhta et-Tenbîh'i, nahivde İbn Mâlik'in ve hadiste Irâkī'nin el-Elfiyye'lerini ezberledi. Burhâneddin el-Ebnâsî'den el-Muvaṭṭaʾı okudu. Hadisle ilgilenmeye 804'te (1401-1402) başladı. 805 (1402-1403) ve 816 (1413) yıllarında Yemen'e seyahat etti ve orada meşhur dil âlimi Fîrûzâbâdî ile görüştü. 811'de (1408-1409) Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret amacıyla Mekke'den Medine'ye yürüyerek gitti. Ayrıca San'a'ya, Cebel'e ve Aden'e ilmî seyahatlerde bulundu. İbn Zahîre, Şemseddin el-Garâkī, İbn Selâme, İbnü'l-Cezerî, Heysemî ve Âişe bint İbnü'l-Hâdî gibi âlimlerden çeşitli icâzetler aldı. İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Yümn et-Taberî, Ebû Bekir b. Hüseyin el-Merâgī, Ebû Hüreyre b. Nakkāş, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî ve Cemâleddin b. Hayyât da hocalarından bazılarıdır. Müftülük ve müderrislik yapan İbn Fehd'in öğrencileri arasında Süyûtî, Şemseddin es-Sehâvî ve Muhammed b. Tolun ile torunu İzzeddin İbn Fehd gibi âlimler vardır. İbn Hacer, Mekkeliler ve

Yemenliler’le ilgili eserlerinde ondan büyük oranda istifade etmiştir.

Âlî ve nâzil rivayetleri elde etmek için büyük gayret gösteren İbn Fehd, çok sayıda kitap satın alarak Mekke’de büyük bir kütüphane oluşturmuş ve bunu umumun istifadesine sunmuş, ölümünden önce de vakıf haline getirmiştir. 7 Rebîülevvel 871 (17 Ekim 1466) tarihinde Mekke’de vefat etti ve Mi‘lât Kabristanı’na gömüldü. Sehâvî ve İbn Nâsırüddin gibi âlimler ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Üç oğlundan Necmeddin Ömer babasının ilmine vâris olmuştur.

Eserleri. 1. Laḥẓü’l-elḥâẓ bi-ẕeyli ṭabaḳāti’l-ḥuffâẓ. Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ına yapılmış bir zeyildir. Müellif eserinin vefeyât kısmında ana hatlarıyla biyografileri, gerekli gördüğü yerlerde bazı isim ve nesepleri de vermiş ve adını andığı kişilerden gelen rivayetleri senedleriyle birlikte nakletmiştir. Eser, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ ile birlikte Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî ile Süyûtî’nin zeyillerinin de yer aldığı Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ içerisinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1347; Beyrut, ts., s. 69-344). 2. ʿUmdetü’l-münteḥil ve bülġatü’l-mürteḥil. Demîrî’nin Ḥayâtü’l-ḥayevân’ına yapılmış bir tekmile olan kitapta önce âlî hadislere, ardından hikâyelere ve daha sonra şiirlere yer verilmiştir. Hadisler Kütüb-i Sitte ve dört mezhebe ait eserlerden alınmıştır; eserdeki kırk hadisi nakleden sahâbî ve diğer râvilerin sayısı da kırktır. Eserin yazma nüshaları Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye (Mecâmî‘, nr. 175) ve Dublin’deki Chester Beatty Library’de (nr. 3470) kayıtlıdır. 3. el-Büdûrü’z-zevâhir mimmâ li’l-muḫtâr ve ʿıtretühû mine’l-mefâḫir. Mekke şerifi Ebü’l-Kāsım b. Hasan b. Aclân için kaleme alınan eser, Hz. Peygamber’in mûcizelerine ve Ehl-i beyt’in faziletine dair kırk yedi sahâbîden gelen altmış yedi hadisi ihtiva etmektedir. Müellifin kendi hattıyla Safer 849’da (Mayıs 1445) yazdığı eserin asıl nüshası Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’de bulunmaktadır (nr. 441). 4. ed-Dürerü’s-seniyye ve’l-cevâhirü’l-behiyye mine’l-eḥâdîs̱i’n-nebeviyye ve’l-aḫbâri’l-merviyye. Devlet adamlarını imar faaliyetlerine yönelmeye ve özellikle ordu nâzırı Ebü’l-Mehâsin Yûsuf’u Mina’daki Hayf Mescidi’ni tamir ettirmeye teşvik amacıyla yazılmıştır. 4 Rebîülâhir 855 (6 Mayıs 1451) tarihinde bitirilen, mescidlerle medreseleri inşa veya tamir ettirmenin faziletine dair hadislerden meydana gelen ve iki cüz olduğu bilinen eserin birinci cüzü Paris Bibliothèque Nationale’de kayıtlıdır (nr. 721). 5. Muḫtaṣaru esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe (Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe). Müellif hattıyla yazılmış 817 (1414) tarihli

nüshası el-Mektebetü’l-Ezheriyye’de bulunmaktadır (Tarih, nr. 10.667). 6. el-Menhecü’l-celî ilâ şüyûḫi ḳāḍi’l-Ḥaremeyni’s-sirâci’l-Ḥanbelî. Müellifin, hocası Sirâceddin Abdüllatîf b. Muhammed b. Ahmed el-Fâsî için kaleme alıp Safer 848’de (Mayıs-Haziran 1444) tamamladığı eser alfabetik olarak sıralanmış 310’u erkek, kırk üçü kadın 353 kişinin (151’i sahâbî) biyografisinden meydana gelen bir mu‘cemdir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 269). 7. en-Nûrü’l-bâhiri’s-sâṭıʿ min sîreti ẕi’l-burhâni’l-ḳāṭıʿ. Hz. Peygamber’in sîretine dair olan eserin bir kısmı Berlin Staatsbibliothek’te bulunmaktadır (nr. 9633/31). 8. Risâle teştemilü ʿalâ terâcimi’l-Mekkiyyîn ve’l-Medeniyyîn elleẕîne eḫaẕe ʿanhüm Aḥmed b. Ḫalîl el-Lübûdî (Terâcimü’l-meşâyiḫ). Alfabetik olarak düzenlenen eserin yazma nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’dedir (Mecâmî‘, nr. 175). 9. Risâle teştemilü ʿalâ ʿiddeti icâzât li-baʿżı efâżıli’l-ḳarni’t-tâsiʿ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecâmî‘, nr. 175). 10. Tuḥfetü’l-vârid ve buġyetü’r-râʾid. Müellif bu eserinde Cemâleddin b. Ali ez-Zemzemî ile diğer hocalarının rivayetlerinin tahrîcini yapmıştır. Oğlu Necmeddin İbn Fehd’in hattıyla yazılan eserin bir nüshası Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 441).

İbn Fehd’in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır:

Behcetü’d-dimâs̱e bimâ verede fî fażli’l-mesâcidi’s̱-s̱elâs̱e, Büşra’l-verâ bimâ verede fî Ḥirâʾ, el-Cevâhirü’l-fâḫiretü’l-müctemeʿa fîmâ ḳaraʾehû et-Taḳī b. Fehd ve semiʿahû, ed-Dürerü’l-ʿavâlî ve’l-cevâhirü’l-ġavâlî, ed-Dürerü’l-fâʾiḳa ve’l-aḫbârü’r-râʾife, Nihâyetü’t-Taḳrîb ve tekmîlü’t-Tehẕîb bi’t-Tehẕîb (İbn Hacer’in Tehẕîbü’t-Tehẕîb’i ile Zehebî’nin Teẕhîbü Tehẕîbi’l-Kemâl’ini cemettiği on iki ciltlik bir kitap olup Takıyyüddin el-Fâsî gibi âlimlerin takdirini kazanmıştır; bk. Mahmûd Saîd Memdûh, s. 38), Fehresetü Cemâliddîn Ebî Ḥâmid b. Ẓahîre, Kitâb fî meşyeḫati’t-Taḳī b. Fehd, el-Mecmûʿatü’l-müsteṭâbe fî maʿrifeti benî Fehd ve men yelteḥıḳ bihim mine’l-ḳarâbe, Meşyeḫatü’l-Cemâli’l-enṣâri’l-mürşidî, Meşyeḫatü ʿAbdillaṭîf el-Fâsî, Meşyeḫatü Ebi’s-Saʿâdât b. Ẓahîre, Meşyeḫatü Muḥammed b. ʿAbdirraḥmân el-Kinânî el-Medenî, el-Meṣâbîḥu’l-müşriḳatü’ẕ-ẕâhire min muʿcizâti’l-Muṣṭafâ ve menâḳıbi ʿıtretihi’ṭ-ṭâhire, el-Meṭâlibü’s-Seniyyetü’l-ġavâlî bimâ li-Ḳureyşin mine’l-mefâḫir ve’l-ʿavâlî, el-İbâne bimâ verede fi’l-Ciʿrâne, Tuḥfetü’l-ʿulemâʾi’l-etḳıyâʾ bimâ câʾe fî ḳıṣaṣi’l-enbiyâʾ, Sîretü’l-ḫulefâʾ ve’l-mülûk, Ṭuruḳu’l-İṣâbe bimâ

câ˒e fi’ṣ-ṣaḥâbe, Ṭuruḳu’s-Selâme min meşyeḫati’l-faḳīh ˓Alî b. Selâme, Vesîletü’n-nâsik fi’l-menâsik (ayrıca bk. Sehâvî, IX, 282; Mahmûd Saîd Memdûh, s. 38-39; M. Habîb el-Hîle, s. 138-146; DMBİ, IV, 427-428).

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin İbn Fehd, Lahẓü’l-elhâẓ (Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, neşredenin girişi, s. 2-5; Fâsî, el-˓İḳdü’s̱-s̱emîn, VI, 140; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü’l-verâ bi-aḫbâri Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Abdülkerîm Ali Bâz), Mekke 1408/1988, IV, 475; a.mlf., Mu˓cemü’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1982, s. 280-284; neşredenin girişi, s. 11-13; Sehâvî, eḍ-Ḍav˒ü’l-lâmi˓, VII, 182, 184; IX, 215, 281-283; Süyûtî, Naẓmü’l-˓iḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts., s. 170-171; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1987; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâli˓, II, 259-260; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 186; Hediyyetü’l-˓ârifîn, II, 205; Îżâḥu’l-meknûn, I, 8, 111, 220, 269; II, 84; Brockelmann, GAL, II, 225; Suppl., II, 225, 538; III, 1267; G. Vajda, Index Général des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris 1953, s. 310; Ziriklî, el-A˓lâm, VII, 277-278; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, s. 270, 420, 876-877, 911, 1124, 1125; Mahmûd Saîd Memdûh, Tezyînü’l-elfâẓ bi-tetmîmi ẕüyûli Teẕkireti’l-ḥuffâẓ, Beyrut 1413/1993, s. 36-40; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-mü˒erriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 137-146; F. Rosenthal, “Ibn Fahd”, EI² (İng.), III, 760; Yûsuf Rahîmlû, “İbn Fehd”, DMBİ, IV, 427-428.

Sâmî es-Sakkâr

İBN FELLÛS

(bk. MARDÎNÎ, İsmâil b. İbrâhim).

İBN FERAH

(ابن فرح)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ferah b. Ahmed el-Lahmî el-İşbîlî (ö. 699/1300)

Hadis hâfızı ve Şâfiî fakihi.

624 (1227) veya 625'te İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Babasının adı Ferh diye de kaydedilmiştir. Tahsil için seyahate çıkmadan önce İşbîliye'de Ali b. Câbir ed-Debbâc'ın derslerine devam etti. 646 (1248) yılında Castilla Kralı III. Fernando'nun İşbîliye'yi zaptı sırasında esir düştü. 650'den (1252) sonra Merakeş'e giderek Muhammed b. Abdülmelik el-Merrâküşî ile dostluk kurdu ve onunla birlikte Yahyâ b. Atîk ve Ebü'l-Kāsım el-Belevî gibi âlimlerin ilim meclislerine katıldı. Daha sonra haccetmek ve âlimlerden faydalanmak amacıyla yola çıkan İbn Ferah önce Mısır'a, ardından Dımaşk'a gitti ve orada yerleşti. Abdülazîz el-Ensârî, Kemâleddin ed-Darîr, İbn Abdüddâim ve İbn Ebü'l-Yüsr onun bu dönemde istifade ettiği hocalardan bazılarıdır. Önceleri Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Ferah bu sırada Şâfiî mezhebine geçti. Yeterince hadis topladığına ve bilgi edindiğine kanaat getirdikten sonra zamanını hadislerin yorumlanması ve mezheplerin hadislerden hüküm çıkarma yöntemlerinin tesbit edilmesi gibi konulara ayırdı; bir taraftan da Emeviyye Camii'nde hadis ve hadis ilimlerine dair ders okuttu. Şöhretinin iyice yayılmaya başladığı bu dönemde kendisine Nûriyye Dârülhadisi'nin hocalığı teklif edildiyse de kabul etmedi. Başta Zehebî olmak üzere Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Ali b. Muhammed el-Yûnînî, Mukātilî ve Birzâlî gibi âlimler onun önde gelen talebelerindendir. İbn Ferah, Ümmü's-Sâlih Türbesi'nde bulunduğu bir sırada geçirdiği rahatsızlık sonucu 9 Cemâziyelâhir 699'da (2 Mart 1300) vefat etti ve Sûfiyye Kabristanı'na defnedildi.

Seybold, Süyûtî'nin Ṭabaḳātü'l-müfessirîn'inde (s. 92) İbn Ferah'ın tefsir sahibi Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Ferah el-Kurtubî'nin oğlu olarak gösterilmesinin doğru olmadığını belirtmekteyse de (İA, V/2, s. 733;

EI² [İng.], III, 763) Süyûtî yalnız Kurtubî'nin Şehâbeddin Ahmed adında bir oğlu olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla lakap ve isim benzerliğinden hareketle Şehâbeddin Ahmed İbn Ferah'ın Kurtubî'nin oğlu olarak gösterildiğine hükmetmek isabetli değildir.

Eserleri. İbn Ferah'ın hadis ve fıkıhla ilgili birçok eser yazdığı kaydedilmişse de kaynaklarda bunlardan sadece üçünün adı geçmektedir. 1. Manẓûme fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱. İçinde yirmi sekiz hadis teriminin yer aldığı yirmi beyitlik "lâmî" bir kaside olup Ḳaṣîde ġazeliyye fî elḳābi'l-ḥadîs̱, Manẓûme İbn Feraḥ ve birinci mısraının ilk iki kelimesine izâfeten Ġarâmî ṣaḥîḥ adlarıyla da bilinmektedir. Çeşitli kütüphanelerde müstakil nüshaları bulunan (Kettânî, s. 435) kasidenin metni müellifin biyografisine dair birçok eserde kaydedilmiş, ayrıca Mecmûʿatü erbaʿa manẓûmât içinde yayımlanmıştır (bk. bibl.). Eser üzerinde pek çok şerh

ve hâşiye çalışması yapılmış, bunlardan İzzeddin İbn Cemâa'nın Zevâlü't-teraḥ fî şerḥi Manẓûmeti İbn Feraḥ (nşr. F. Risch, Leiden 1885), Abdülkādir b. Muhammed Selîm el-Kîlânî'nin el-Beyânü'ṣ-ṣarîḥ şerḥu Ḳaṣîdeti Ġarâmî ṣaḥîḥ (Dımaşk 1346) ve Bedreddin el-Hasenî'nin Şerḥu Ḳaṣîdeti Ġarâmî ṣaḥîḥ fî envâʿi'l-ḥadîs̱ (Kahire 1286; Dımaşk 1401, 1405) adlı eserleri neşredilmiştir. İbn Kutluboğa'nın da manzumeye bir şerh yazdığı (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 68; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1329), Yâhyâ b. Abdurrahman el-İsfahânî el-Karâfî tarafından yapılan şerh üzerine İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî'nin bir hâşiye kaleme aldığı (Brockelmann, GAL Suppl., I, 635) kaydedilmektedir. İbn Cemâa'ya ait şerhin bazı kaynaklarda Şemseddin İbn Abdülhâdi'ye nisbet edilerek H. L. Fleischer tarafından neşredildiğinin belirtilmesi (Serkîs, I, 167; Necîb el-Akīkī, II, 363) yanlış olmalıdır (bk. İBN CEMÂA, İzzeddin). 2. Şerḥu'l-Erbaʿîn en-Neveviyye (İA, V/2, s. 733). 3. Muḫtaṣaru Ḫilâfiyyâti'l-Beyhaḳī. Beyhakī'nin el-Ḫilâfiyyât beyne'ş-Şâfiʿî ve Ebî Ḥanîfe adlı eserinin özeti olup Ziyâb Abdülkerim Ziyâb Akl (1404, Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa) ve İbrâhim b. Sâlih b. Abdullah el-Hudayrî (1414/1993, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Külliyyetü'd-da've) tarafından tahkik edilerek üzerinde doktora çalışması yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Tez̲kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1486; a.mlf., el-ʿİber, III, 395-396; Safedî, el-Vâfî, VII, 286-287; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 26-29; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 291; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, III, 1072; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 59-60; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 191; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 92; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 66; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 36-37; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 59; II, 1329; İbnü'l-İmâd, Şez̲erât, V, 443-444; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 102; Serkîs, Muʿcem, I, 167, 202; Brockelmann, GAL, I, 459; Suppl., I, 635; Mecmûʿatü erbaʿa manẓûmât (nşr. Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Kahire 1371/1952, s. 2-4; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 194-195; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 45; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 363; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 435; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 231-233; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1151-1152; C. F. Seybold, "İbn Ferahü'l-İşbîlî", İA, V/2, s.733; a.mlf., "Ibn Faraḥ al-Is̱ẖbīlī", EI² (İng.), III, 763; Sîmîn Muhakkık, "İbn Feraḥ İşbîlî", DMBİ, IV, 395; M. Yaşar Kandemir, "Beyhakī, Ahmed b. Hüseyin", DİA, VI, 60.

Ebubekir Sifil

İBN FEREC el-CEYYÂNÎ

(ابن فرج الجيّانيّ)

Ebû Ömer (Ebû Amr) Ahmed b. Muhammed b. Ferec el-Ceyyânî el-Endelüsî (ö. 367/978)

Endülüslü şair, lugat âlimi ve tarihçi.

Kurtuba'nın (Cordoba) 85 km. doğusunda bulunan Ceyyân (Jaen) şehrinde doğdu. Kültürlü bir ailenin çocuğu olduğu bilinen İbn Ferec'in öğrenimi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kurtuba Emevî halifelerinden II. Hakem el-Müstansır-Billâh'ın (961-976) saray şairliğine kadar yükseldiğine göre iyi bir öğrenim görmüş olmalıdır. Gururuna düşkün, sert ve tartışmacı bir mizaca sahip olduğu kaydedilen İbn Ferec, bir kasidesinde hâmisi II. Hakem'i hicvetmesinden dolayı 356 (967) yılında halifenin emriyle memleketi Ceyyân'da hapsedildi. Affedilme ümidiyle yazdığı kasidelerin hiçbiri halifeye ulaşmadı. II. Hakem'in vefatından sonra yerine geçen oğlu II. Hişâm el-Müeyyed-Billâh, İbn Ferec'in serbest bırakılması için bir ferman çıkardı. Şair bu haber kendisine ulaştırıldığında heyecana kapılarak hapishanede vefat etti.

Eserleri. Şairliği yanında iyi bir lugat âlimi olan İbn Ferec'in kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Ḥadâʾiḳ. Müellif, İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 297/910), içinde 250'den fazla şairin şiirlerinden örneklerin yer aldığı bir aşk şiirleri antolojisi olan Kitâbü'z-Zühre'sine nazîre olarak kaleme aldığı bu eserde Endülüs şairlerinin Doğu şairlerine üstünlüğünü ispat etmeyi amaçlamıştır. İbn Dâvûd Kitâbü'z-Zühre'sini 100 bölüme ayırmış ve her bölümde değişik şairlerden seçtiği 100 beyit zikretmiştir. İbn Ferec ise II. Hakem adına kaleme aldığı eserini 200 bölüme ayırmış ve her bölümde sadece Endülüslü şairlerden seçtiği 200 beyit kaydetmiştir. Endülüslü dil ve edebiyat âlimi İbn Hazm, İbn Ferec'in bu kitabından övgüyle söz ederek sahasının en önemli eseri olduğunu ifade etmiştir (er-Resâʾil, II, 183). Daha sonra yazılan bu tür eserlerde, edebiyat ve biyografi kitaplarında Kitâbü'l-Ḥadâʾiḳ'tan bol nakiller yapılmıştır (örnek olarak bk.

İbnü’l-Ebbâr, s. 39, 41, 118, 125, 126, 130, 199, 205, 210, 218). 2. Târîḫu’l-Müntezîn (ve)’l-ḳāʾimîn bi’l-Endelüs ve aḫbârihim. Müellif, Endülüs’teki ayaklanmaları anlattığı bu eseri hapiste iken kaleme almıştır.

İbn Ferec hapishanede bazı manzum ve mensur risâleler de kaleme almış, kendisinden istifade etmek üzere gelen talebelere dil ve edebiyat dersleri vermiştir. Kaynaklarda, çoğunu hapiste iken yazdığı çok sayıda şiiri bulunduğu kaydediliyorsa da bunlar bir divanda toplanmamıştır. Şiir mecmualarında, edebiyat ve biyografi kitaplarında şiirlerinden bazı parçalar yer almaktadır. Bunlar genellikle bahçeçiçek, meyve, kuş tasvirlerine ve aşka dair şiirlerdir (şiirleri için bk. İbnü’l-Kettânî, s. 37, 38, 46, 58, 86, 88, 140, 159, 163, 252, 258; Makkarî, III, 196, 265, 266, 437; IV, 46; Ömer Ferruh, IV, 283-284).

İbn Ferec’in, kendisi gibi şair olan Ebû Osman Saîd ve Ebû Muhammed Abdullah adlarında iki kardeşi olduğu, Kitâbü’l-Ḥadâʾiḳ’ta bunlara ait birçok şiirin yer aldığı zikredilmektedir (Seâlibî, II, 14-15; Humeydî, s. 211-212, 236-237).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kettânî, et-Teşbîhât min eşʿâri ehli’l-Endelüs (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1401/1981, s. 283-284; ayrıca şiirleri için bk. s. 37, 38, 46, 58, 86, 88, 140, 159, 163, 252, 258; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, II, 14-15, 18-19; İbn Hazm, er-Resâʾil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1981, II, 183; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1953, s. 97-98, 211-212, 236-237; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu’l-enfüs ve mesraḥu’t-teʾennüs fî müleḥi ehli’l-Endelüs, İstanbul 1302, s. 79-80; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 13, 795, 914; II, 142; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 11; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, s. 140-142; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 236-238; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 4; İbnü’l-Ebbâr, el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, s. 39, 41, 118, 125, 126, 130, 199, 205, 210, 218, 250; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 5; a.mlf., Râyâtü’l-müberrizîn ve

ġāyâtü’l-mümeyyizîn (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1987, s. 184; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XVII, 34-35; Safedî, el-Vâfî, VIII, 77-78; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 604; II, 501; III, 173, 196, 265, 266, 437; IV, 46; a.e.: The History of The Muhammedan Dynasties in Spain: Extracted From the Nafḥu’ṭ-ṭīb (trc. Pasgual de Gayangos), London 1840, I, 185; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 143; Sezgin, GAS, II, 688-689; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, II, 316-319; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, IV, 282-288; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 209; Eliás Terés, “Ibn Faray de Jaén y su Kitāb al-Ḥadā’iq”, al-Andalus, XI/1, Madrid 1946, s. 131-157; Fehim Bayraktareviç, “İbn Dâvûd”, İA, V/2, s. 721-722; H. Monés, “Ibn Faradj al-Djayyānī”, EI² (İng.), III, 762-763; Abbas Hüccet Celâlî, “İbn Ferec”, DMBİ, IV, 1370.

Mehmet Yavuz

İBN FERHÛN, Bedreddin

(بدر الدين ابن فرحون)

Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullāh b. Muhammed b. Ebi’l-Kāsım Ferhûn el-Ya‘merî (ö. 769/1367)

Hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

6 Cemâziyelâhir 693’te (4 Mayıs 1294) Medine’de doğdu. Aslen Tunusludur. Endülüslü olduğu da söylenmektedir. Hac maksadıyla Mekke’ye yaptığı elli civarındaki seyahati dışında Medine’den hiç ayrılmadı ve İslâmî ilimlerin hemen her dalında başta babası olmak üzere pek çok hocadan ders aldı. Kendisinden Kur’an öğrenip aynı zamanda rivayette bulunduğu Ebû Abdullah el-Kasrî ile Muhammed b. Hureys es-Sebtî, İzzeddin Yûsuf ez-Zerendî, Vâdiâşî, Radıyyüddin et-Taberî onun hocalarından bazılarıdır. Tanınmış talebeleri arasında Zeynüddin el-Irâkī ve yeğeni Burhâneddin İbn Ferhûn anılabilir. Şerefeddin Ebû Seken el-Mısrî’nin, İbn Ferhûn’un hocalarını ve onlardan yaptığı rivayetleri bir araya getiren birçok meşyeha* hazırladığı kaydedilmektedir (İbn Ferhûn, I, 454).

Hadis ilmi yanında tefsir, fıkıh ve fıkhü’l-hadîs alanlarında geniş ilim sahibi olan ve Arap dilinde otorite kabul edilen İbn Ferhûn hayatının önemli bir kısmında Mâlikî fıkhı okuttu. İbn Atıyye’nin tefsirine bu eseri ezbere okuyabilecek derecede vâkıftı. 746 (1345) yılından itibaren yaklaşık yirmi dört yıl Medine kadılığına vekâlet etti.

Zaman zaman mihraba geçip namaz kıldırmasına rağmen kendisine teklif edilen Mescidi Nebevî imam-hatipliği görevini Hz. Peygamber’e ve onun yüce makamına olan saygısından dolayı kabul etmedi. Sünnete son derece bağlı olduğundan bid‘at ehli fırkalarla daima mücadele etti, belki de bu yüzden iftiraya uğrayarak kısa bir süre hapsedildi, ancak durum anlaşılınca serbest bırakıldı.

Güzel ahlâkı ve cömertliği sayesinde halk arasında çok sevilen İbn Ferhûn,

Medine’nin zenginlerinden olması sebebiyle pek çok köle satın alarak hürriyetine kavuşturmuş, bizzat kaleme aldığı vasiyetnâmesinde öldüğünde yoksullara dağıtılmak ve köle âzadı için kullanılmak üzere 30.000 dinar ayırmış, geliri fakirlerin ihtiyacına harcanması şartıyla bir de fırın yapılmasını istemiştir. İbn Ferhûn 10 Rebîülâhir 769’da (4 Aralık 1367) Medine’de vefat etti.

Eserleri. 1. el-ʿUdde fî iʿrâbi’l-ʿUmde. İki cilt olduğu belirtilen bu eserde Cemmâîlî’ye ait ʿUmdetü’l-aḥkâm’da yer alan hadislerin i‘rabı, lugat ve iştikak tahlilleri yapılmıştır. Burhâneddin İbn Ferhûn, bunun müellifin en son eseri olduğunu kaydederek daha önce yazılmış benzerlerinden çok farklı geniş bir çalışma olduğunu söylemektedir (ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 457). Eserin bir nüshası İskenderiye’dedir (el-Mektebetü’l-belediyye, Hadis, nr. 4). 2. Şerḥu kifâyeti’ṭ-ṭullâb fî şerḥi muḫtaṣari’l-Cellâb. İbnü’l-Cellâb’ın (ö. 734/1333-34) Mâlikî fıkhına dair et-Tefrîʿ adlı eserinin İbrâhim b. Hasan er-Rib‘î tarafından yapılmış es-Sehlü’l-bedîʿ isimli muhtasarının şerhidir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 427). İbn Ferhûn’un kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: ed-Dürrü’l-maḫalliṣ mine’t-Taḳaṣṣî ve’l-Mülaḫḫıṣ (Kābisî’nin el-Mülaḫḫıṣ’ı ile İbn Abdülber enNemerî’nin et-Taḳaṣṣî adlı eserinin fıkıh bablarına göre birleştirilip özetlenmesi suretiyle meydana getirilmiş bir eserdir); Keşfü’l-muġaṭṭâ (ġıṭâ) fî şerḥi muḫtaṣari’l-Muvaṭṭaʾ (dört cilt olduğu belirtilen bu eser bir önceki kitabın şerhidir); Nihâyetü’l-ġāye fî şerḥi’l-âye (bazı âyetlerin soru-cevap biçiminde tefsir edildiği bir çalışmadır); Şifâʾü’l-fuʾâd fî iʿrâbi Bânet Süʿâd (eserde Kâ‘b b. Züheyr’in Ḳaṣîdetü’l-bürde’sinin i‘rabı yapılmıştır); Şerḥu Ḳavâʿidi’l-iʿrâb li’bni Hişâm (İbn Hişâm en-Nahvî’nin Muġni’l-lebîb adlı eserinin şerhidir); et-Teysîr fî ʿilmeyi’l-binâ ve’t-taġyîr fi’n-naḥv; el-Mesâlikü’l-celiyye fi’l-ḳavâʿidi’l-ʿArabiyye.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 454-459; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 300; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 427; Brockelmann, GAL Suppl., I, 606; II, 221; Îżâḥu’l-meknûn, II, 95; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 467; Kehhâle,

Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 137; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Ḳayrevân, Riyad 1411, II, 845; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 7-8, 383.

Mehmet Ali Sönmez

İBN FERHÛN, Burhâneddin

(برهان الدين ابن فرحون)

Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (ö. 799/1397)

Mâlikî fakihi ve biyografi yazarı.

Medine'de doğdu. Hopkins doğum tarihi olarak 760 (1359) yılı civarını vermekteyse de biyografik kaynaklarda yer alan 799 (1397) yılında yaklaşık yetmiş (veya doksan) yaşında iken öldüğüne dair bilgilerden bu tesbitin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca hocalarından Cemâleddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Matarî'nin 741'de (1340), Muhammed b. Ahmed el-Akşehrî'nin ise daha erken tarihte vefat ettiği göz önünde bulundurulursa İbn Ferhûn'un 729 (1329) yılından daha önceki bir tarihte doğmuş olması ihtimali kuvvet kazanır. Birçok âlim yetiştiren bir aileye mensup olup büyük dedelerinden Ferhûn'a nisbetle İbn Ferhûn lakabıyla tanınmıştır. Adnânîler'den Ya'mer b. Mâlik'in soyundan geldiği için Ya'merî, ataları fetihle birlikte Endülüs'e gidip bir süre Ceyyân (Jaen) şehrinin Üyyân köyünde ikamet ettiği için Üyyânî nisbeleriyle de anılır. Annesi ve babaannesi Hz. Peygamber'in soyundandır. İlk eğitimini babasından ve amcası Bedreddin İbn Ferhûn'dan alıp onlardan hadis dinledi. Afîfüddin Abdullah el-Matarî, İbn Câbir el-Vâdîâşî, İbn Arafe (Ebû Abdullah İbn Arafe'nin babası), İbn Câbir el-Hevvârî, İbn Merzûk el-Hatîb, Zübeyr b. Ali el-Üsvânî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, nahiv, hadis, kazâ, vesâik (noterlik) ve biyografi alanında maharet kazandı. 775'te (1373) Humus'a, aynı yıl veya bir yıl sonra Mısır'a ve 792'de (1390) Kudüs ve Dımaşk'a gitti.

Rebîülâhir 793 (Mart 1391) tarihinde Medine kadılığına tayin edilen İbn Ferhûn ölünceye kadar bu görevde kaldı. Kendisinden oğlu Ebü'l-Yümn Muhammed, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Ya'merî, Ebü'l-Feth Şerefeddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Merâgī, Muhammed b. Hâlid İbn Zehre, Muhammed b. Muhammed el-Matarî, Hüseynî el-Îcî, İbn Ebû

Usaybia gibi âlimler hadis dinledi (öğrencilerinin bir listesi için bk. İrşâdü's-sâlik, I, 32-34; İbn Fehd dönemindeki çeşitli âlimlerin İbn Ferhûn'la olan hocalık-talebelik ilişkisine ayrı ayrı temas eder, bk. bibl.). Mâlikî mezhebinin Medine'de yayılmasına öncülük eden İbn Ferhûn adalet ve takvâsıyla halkın sevgisini kazandı. 10 Zilhicce 799 (4 Eylül 1397) tarihinde Medine'de vefat etti ve Bakī' Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. ed-Dîbâcü'l-mü×heb* fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi'l-mez̠heb. Mâlikî fıkıh âlimlerinin biyografisine dair olup daha sonra üzerine çeşitli zeyiller yazılmıştır (Fas 1316, 1317, 1319; Kahire 1319, 1329, 1351, kenarında Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin Neylü'l-ibtihâc adlı zeyli olarak;

I-II, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire 1972). 2. Tebṣıratü'l-ḥükkâm fî uṣûli'l-aḳżıye ve menâhici'l-aḥkâm. Mâlikî mezhebine göre muhakeme usulünü konu alan en önemli ve hacimli eserdir. Üç ana bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünde yargı kavramı ve önemi, kadıyla ilgili hükümler, dava konusu ve tarafları, dava ve çeşitleri, beyyine, şahitlik, yemin, mahkeme kâtipliği; ikinci bölümde beyyine çeşitleri, son bölümde ise siyâset-i şer'iyye konuları işlenmiştir. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (I-II [kenarında İbn Selmûn'un el-ʿİḳdü'l-munaẓẓam'ı olarak], Bulak 1301 [Muhammed İlîş'in Fetḥu'l-ʿAliyyi'l-mâlik adlı eseriyle], Bulak 1300, 1301; Kahire 1319, 1321, 1378/1958; Fas 1301; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire 1406/1986). 3. Dürretü'l-ġavvâṣ fî muḥâḍarati'l-ḫavâṣ. Fıkıh lugazlarını ihtiva eden ve Mâlikî fıkhında bu türün ilk örneği kabul edilen eser fıkıh konularına göre düzenlenmiş altmış yedi babdan oluşmaktadır (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Osman Bittîh, Kahire-Tunus 1980; Beyrut 1400/1980, 1406/1985). 4. İrşâdü's-sâlik ilâ efʿâli'l-menâsik. Hac menâsikiyle ilgili olup Muhammed b. Ebü'l-Ecfân tarafından neşredilmiştir (I-II, Kartâc 1989). 5. Teshîlü'l-mühimmât fî şerḥi Câmiʿi'l-ümmehât. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar'ının (Câmiʿu'l-ümmehât) şerhidir (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL, II, 226; Suppl., II, 226). 6. Keşfü'n-niḳābi'l-hâcib min muṣṭalaḥi İbni'l-Ḥâcib. Teshîlü'l-mühimmât'a mukaddime olarak yazdığı ve eserdeki bazı terimleri açıkladığı müstakil bir risâledir (nşr. Hamza Ebû Fâris - Abdüsselâm eş-Şerîf, Beyrut 1990).

Müellifin kaynaklarda adı geçen, bir kısmına diğer eserlerinde atıfta

bulunduğu bazı eserleri de şunlardır: el-Münteḫab fî müfredâti İbni'l-Bayṭâr (İbnü'l-Baytâr'ın tıp ve eczacılıkla ilgili el-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġziye adlı eserinden [I-IV, İstanbul 1291] seçmelerden oluşmaktadır); İḳlîdü'l-uṣûl (Şehâbeddin Karâfî'nin Tenḳīḥu'l-fuṣûl'ünün muhtasarı olup tamamlanmamıştır); Burûḳu'l-envâri'l-muvażżıḥa li-envaʿi ṭuruḳi'd-daʿvâ (Yargılama hukukuna dair olduğu anlaşılan bu eser birçok kaynakta Burûḳu'l-envâr fî simâʿi'd-daʿvâ adıyla zikredilir ve müellifin tamamlanmamış eserleri arasında gösterilir; ancak müellif eserin adından ilk şekliyle söz etmektedir, bk. Tebṣıratü'l-ḥükkâm, I, 252); Kitâbü'l-Ḥisbe (müellif Tebṣıratü'l-ḥükkâm'da bu eserine de atıfta bulunur. bk. II, 203).

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin İbn Ferhûn, Dürretü'l-ġavvâṣ fî muḥâḍarati'l-ḫavâṣ (nşr. M. Ebü'l-Ecfân - Osman Bittîh), Beyrut 1406/1985, neşredenlerin girişi, s. 13-29; a.mlf., İrşâdü's-sâlik (nşr. M. Ebü'l-Ecfân), Kartâc 1989, neşredenin girişi, I, 19-60; a.mlf., Keşfü'n-niḳābi'l-ḥâcib min muṣṭalaḥi İbni'l-Ḥâcib (nşr. Hamza Ebû Fâris - Abdüsselâm eş-Şerîf), Beyrut 1990, neşredenlerin girişi, s. 27-36; a.mlf., Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Bulak 1301, I, 252; II, 203; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, I, 623; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 48; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, III, 338; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1982, s. 52, 60, 109, 130, 132, 137, 144, 148, 173, 220, 266, 267, 312, 393; Sehâvî, et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-Şerîfe, Beyrut 1993, I, 81-82; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şetyevî), Beyrut 1403/1983, s. 45-46; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 182-183; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-İbtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329-30, I, 33-35; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 339, 762; II, 1106; Serkîs, Muʿcem, I, 202-203; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347, I, 255; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 222; Brockelmann, GAL, II, 226; Suppl., II, 226; Karatay, Arapça Basmalar, s. 272-273; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 725-726; Müneccid, Muʿcem, V, 37-38; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 271; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940,

Kahire 1980, s. 49, 169; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 64-65; C. Zeydân, Âdâb, III, 227; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 92-93; Maʿa'l-Mektebe, s. 125-126; Elena de Felipe - Fernando Rodríguez, "Las Fuentes de Ibn Farḥūn en las Biografias de Alfaquies de al-Andalus", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (ed. María Luisa Ávila), Granada 1989, II, 211-245; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1981 à 1984", MIDEO, XVII (1986), s. 178-179; Hamza Ebû Fâris, "Keşfü intiḳābi'l-ḥicâb min muṣṭalaḥi İbni'l-Ḥâcib li'bn Ferhûn", Mecelletü'l-Ves̱âʾiḳ ve'l-maḫṭûṭât, II/2, Trablus 1987, s. 391-401; Moh. Ben Cheneb, "İbn Ferhûn", İA, V/2, s. 733-734; J. F. P. Hopkins, "Ibn Farhūn", EI² (İng.), III, 763.

Cengiz Kallek

İBN FERRÛH

(ابن فرّوخ)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Ferrûh el-Fârisî el-Kayrevânî (ö. 176/792)

Hadis ve fıkıh âlimi.

115 (733) yılında Endülüs'te dünyaya geldi. Doğum tarihinin 110 (728-29) ve Endülüs'te iken adının Abdûs olduğu da (Kādî İyâz, I, 340) rivayet edilmektedir. Horasan asıllı olan ailesi kendisi çok küçükken İfrîkıye'ye göç ederek Kayrevan'a yerleştiği için Horasânî ve İfrîkī, ayrıca Yemâmî nisbeleriyle de anılır. Öğrenimine Kayrevan'da başladı; Abdurrahman b. Ziyâd el-İfrîkī, İmam Mâlik'in talebesi Hâris b. Esed el-Kafsî gibi hocalardan faydalandı. İfrîkıye'den ilim için seyahate çıkan ilk şahıs olduğu söylenen İbn Ferrûh (Hüseyin b. Muhammed Şevât, II, 741) 145 (762-63) yılı civarında Medine'ye gitti. Orada İmam Mâlik'in derslerine devam etti; ayrıca Üsâme b. Zeyd el-Leysî ile Hişâm b. Urve'den hadis dinledi. Mekke'de Süfyân es-Sevrî başta olmak üzere pek çok kimseden hadis rivayet etti. Kûfe'de A'meş, İbn Ebû Zâide ve Abdullah b. Avn gibi âlimlerden faydalandı. Ebû Hanîfe ile tanışarak ondan çeşitli meselelere dair fıkhî görüşleriyle pek çok hadis dinleyip kaydetti. Aralarında tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden olanların da bulunduğu çok sayıda hocadan istifade ettikten sonra Kayrevan'a döndü ve Ukbe Camii'nde ders okutmaya başladı. Saîd b. Ebû Meryem, Bühlûl b. Râşid, Habîb b. Sâid, kendisinden en çok hadis rivayet eden Ma'mer b. Mansûr, Hallâd b. Hilâl ve Yahyâ b. Sellâm onun talebeleri arasında yer alır.

İbn Ferrûh, Kayrevan Emîri Ravh b. Hâtim el-Mühellebî tarafından kadı tayin edilmek istendiğinde bu görevi kabul etmemiş ve ancak baskı altında buna razı olmuşsa da henüz ilk davada karşılaştığı davalılara yalvararak kendisinden bir hüküm istememelerini talep etmesi üzerine emîr, yerine başka birini tavsiye etmesi şartıyla onu bırakacağını söylemiş, İbn Ferrûh da Abdullah b. Gānim'i teklif ederek kurtulmuştur. Fakat Abdullah b. Gānim'in hemen her davada kendisine başvurarak görüşünü sormasından

rahatsız olmuş, hem Kayrevan'dan uzaklaşmak hem de haccetmek niyetiyle Mısır'a, oradan da Hicaz'a gitmiştir. Mektupla bilgi alışverişinde bulunduğu İmam Mâlik'le Medine'de ikinci defa buluşmuş, yanındakilere Abdullah b. Ferrûh'u "Kayrevan fakihi" diye tanıtan İmam Mâlik, kendisine sorulan soruları ona yöneltip verdiği cevapları tasdik etmek suretiyle ilmine olan güvenini göstermiştir. İbn Ferrûh 176'da (792) Medine'den ayrıldıktan sonra uğradığı Kahire'de vefat etmiş ve Mukattam tepesi eteğinde defnedilmiştir. Ölüm tarihinin 175 olduğu da söylenmiştir.

Tahsil hayatında büyük sıkıntılara katlanmış olan İbn Ferrûh, Kûfe'de talebelere kızdığı için bir süre hadis rivayet etmeme kararı alan A'meş'in kapısında günlerce beklemiş ve bir câriyesinin yardımıyla kendisine ulaşarak hadislerini tek başına dinleyip kaydetmiştir (Ebû İshak İbrâhim b. Kāsım er-Rakīk, s. 144-145). Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin evinde iken tavandan başına düşen bir taşla yaralanınca Ebû Hanîfe'nin diyet mi yoksa hadis mi istediğini sorması üzerine hadisleri tercih ettiği nakledilir (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 181). Âdil olmayan yöneticinin vereceği görevin kabul edilip edilmeyeceği hususunda Abdullah b. Gānim'le tartışmaları sonucunda bir mektupla hakemliğine başvurdukları İmam Mâlik'in bu görevin kabul edilemeyeceği yolundaki İbn Ferrûh'un kanaatini benimsemesi (a.g.e., I, 178-179), ayrıca Ebû Hanîfe'nin huzurunda talebesi Züfer b. Hüzeyl ile ilmî tartışmalara girmesi onun tartışmacı kişiliğini yansıtmaktadır.

İbn Ferrûh'un Mu'tezile'nin bazı görüşlerini benimsediği iddia edilmişse de Mu'tezile mezhebine mensup bir kişinin cenaze namazını kılmaktan kaçınması, hatta Mu'tezile'ye lânet okuması (Ebü'l-Arab, s. 108; Kādî İyâz, I, 346) bu isnadın doğru olmadığını göstermektedir. Ebû Dâvûd'un, es-Sünen'inde bir hadisini naklettiği İbn Ferrûh çok az münker rivayeti bulunan, Buhârî'ye göre bazan ma'rûf, bazan münker hadis rivayet eden bir râvi olmakla beraber bir kısım münekkitler tarafından güvenilir kabul edilmiştir. Kādî İyâz onu İmam Müslim'in ricâli arasında sayarsa da (Tertîbü'l-medârik, I, 341) Müslim'in râvilerinden olan Abdullah b. Ferrûh Şamlı'dır ve tâbiîndendir (İbn Mencûye, I, 382).

Ziriklî, İbn Ferrûh'un Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'ten dinlediği meseleleri ve onlara sorduğu sorularla aldığı cevapları derlediği kendi adıyla anılan bir divanı olduğunu, ayrıca er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾ adlı bir eserinin

bulunduğunu kaydetmektedir. İbn Ferrûh’un İmam Mâlik’e bir mektup yazarak çevresinde bid‘atların çok yayıldığından şikâyet ettiği ve kendisinden mücadele hususunda yardım istediği, onun da bu konuda bir risâle yazıp gönderdiği bilindiğine göre (Ebü’l-Arab, s. 110) ikinci eserin bu meseleyle ilgili sorular ve cevaplarından meydana gelen bir risâle olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 169-170; Cûzcânî, Aḥvâlü’r-ricâl, s. 156; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, II, 289; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 137; Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - Nuaym Hasan el-Yâfî), Tunus 1968, s. 107-111; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, VIII, 335; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 1515-1517; Ebû İshak İbrâhim b. Kāsım er-Rakīk, Târîḫu İfrîḳıyye ve’l-Maġrib (nşr. Abdullah ez-Zeydân - İzzeddin Ömer Mûsâ), Beyrut 1990, s. 122, 144-146; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, I, 382; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 176-187; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, I, 339-347; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XV, 428-430; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 471-472; a.mlf., el-Kâşif (Lecne), II, 105; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 171-180, s. 214-216; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 356-357; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb, I, 440; el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, I, 700, 707-714; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 60; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 252; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 102; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, V, 250-251; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü’l-ḥadîṡ fi’l-Ḳayrevân, Riyad 1411, II, 740-747.

Akif Köten

İBN FİRİŞTE

(bk. İBN MELEK).

İBN FÛDÎ

(ابن فودى)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Muhammed Fûdî b. Osmân (ö. 1245/1829)

Batı Afrikalı İslâm âlimi ve ıslahatçı.

1180 (1766) yılında bugünkü Nijerya'nın Hevsâ (Hausa) eyaletinin Maganimi köyünde doğdu. Ailesi Fûlânîler'den Torodbe kabilesine mensuptur. Babasının lakabı olan Fûdî, Fûlânî dilinde "fakih" anlamına gelmektedir. Nijerya Fûlânî Devleti'nin kurucusu Osman b. Fûdî'nin (Osman dan Fodio) küçük kardeşi olan İbn Fûdî (Abdullahi dan Fodio) ilk öğrenimine babasından aldığı Kur'an dersleriyle başladı ve on iki yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra ağabeyinden Arap dili ve edebiyatı, akaid, hadis, fıkıh, tasavvuf, ilm-i hisâb tahsil etti. Çoğu akrabası olan bölgedeki âlimlerin yanına giderek öğrenimini sürdürdü. Bu sırada Kādiriyye tarikatına intisabını sağlayan Şeyh Cibrîl b. Ömer onun en çok faydalandığı hocalarından oldu. Îdâʿu'n-nüsûẖ men eẖaẕtü ʿanhü mine'ş-şüyûẖ adlı risâlesinde ailesi ve ders aldığı hocaları hakkında bilgi vermektedir. Tahsilini tamamladıktan sonra telif faaliyetlerine başlayan İbn Fûdî özellikle Arap dili ve tefsirde temayüz etti ve Batı Afrika'da büyük bir şöhret kazandı. İslâmî ilimlere vukufundan dolayı "nâdiretü'z-zamân" ve "üstâz" lakaplarıyla anıldı. Arapça'yı çok iyi kullanan ve aynı zamanda iyi bir şair olan İbn Fûdî'nin birçoğunu Arapça yazdığı kasideleri vardır.

İbn Fûdî, Sokoto hilâfetinin kurulmasından önce Hevsâ'daki putperestlere karşı yapılan birçok cihad hareketine katıldı; bir vâiz ve mürşid olarak ağabeyi Osman b. Fûdî ile birlikte bütün Hevsâ topraklarını dolaştı; hilâfet döneminde de ağabeyinin yanında hizmetlerini sürdürdü. 1812'de ağabeyinin devleti iki bölgeye taksim etmesi üzerine batı bölgesinin (Gwandu) sorumluluğu kendisine verildi ve ölümüne kadar bu görevini devam ettirdi.

Mâlikî mezhebinde ictihad mertebesine yükselmiş bir âlim olan İbn Fûdî

görüşlerini mezhep taassubuna kapılmadan ortaya koymaya çalışmıştır. Bazı konularda ağabeyi Osman'la olan ilmî tartışmaları yazdıkları eserlere de yansımıştır. İbn Fûdî şimdiki Nijerya'nın Sokoto eyaletinin Gwandu şehrinde vefat etti. Buradaki türbe ve camisiyle Birnin Kebbi'de yaptırdığı cami Fûlânîler'in dinî mimarisinin en önemli yapılarındandır.

Eserleri. İbn Fûdî'nin birçoğunu manzum olarak yazdığı 100'ü aşkın eserinden bazıları şunlardır: A) Tefsir ve Kur'an İlimleri. 1. Żiyâʾü't-teʾvîl fî meʿâni't-tenzîl. 1815 yılında yazılmış iki ciltlik bir Kur'an tefsiridir. Âyetlerin yorumunda yedi kıraate, dört mezhep imamının görüşlerine, i'rab, belâgat, usul vb. konulara yer verilmiştir. Eser Ahmed Ebü's-Suûd ve Osman et-Tayyib tarafından neşredilmiştir (Kahire 1961). 2. Kifâyetü ḍuʿafâʾi's-Sûdân fî beyâni tefsîri'l-Ḳurʾân. Żiyâʾü't-teʾvîl'de bazı konuların genişçe ele alınmış olmasının eserden halkın istifadesini zorlaştırdığını söyleyen İbn Fûdî bu eserinde Żiyâʾü't-teʾvîl'i özetlediğini, bunu yaparken de kıraatte bölgede yaygın olan Nâfi' b. Abdurrahman'ın Verş rivayetini, ahkâmda İmam Mâlik'in meşhur olan görüşlerini vermekle iktifa ettiğini belirtmektedir (yazma nüshaları için bk. Arabic Literature of Africa, II, 96-97). 3. el-Ferâʾidü'l-celîle ve vesâʾiṭü'l-fevâʾidi'l-cemîle. Kur'an ilimlerine dair olan eseri, Abdülalî Abdülhamîd'in yazdığı bir mukaddime ile birlikte Abdullah Yâsîn yayımlamıştır (Kano 1981). 4. el-Miftâḥ li't-tefsîr. Süyûtî'nin el-İtḳān ve en-Nuḳāye adlı eserleri esas alınarak yazılmış bu manzum eseri el-Hâc Ebû Bekir Vezîr neşretmiştir (Sokoto, ts.).

5. Sülâletü'l-Miftâḥ. el-Miftâḥ li't-tefsîr'in manzum özetidir (Arabic Literature of Africa, II, 108).

B) Hadis. 1. Dürerü'l-ḥikem li'r-Resûl ve ehli'l-kerem. Hz. Peygamber'in ve diğer bazı İslâm büyüklerinin ahlâkî faziletler konusundaki sözlerini ihtiva eden eser Muhammed Tukur tarafından yayımlanmıştır (Sokoto, ts.). 2. Sirâcü'l-Câmiʿ li'l-Buḫârî. İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî adlı eserinin giriş bölümü esas alınarak Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i için yazılmış 267 beyitlik bir mukaddimedir (Arabic Literature of Africa, II, 107). 3. Miṣbâḥu'r-râvî. 1797 yılında kaleme alınmış hadis rivayetiyle ilgili manzum bir eserdir (a.g.e., II, 100). 4. Neylü'l-meʾmûl min cevâmiʿi kelimi'r-Resûl. Zühd ve ahlâka dair meşhur hadisleri ihtiva etmektedir

(a.g.e., II, 100).

C) Fıkıh ve Usulü. 1. el-Elfiyyetü'l-uṣûl ve binâʾü'l-fürûʿ ʿaleyhâ. 1800 yılında telif edilen manzum bir eserdir (Kahire 1961; nşr. Muhammed dan Age, Sokoto 1981). 2. Ḫulâṣatü'l-uṣûl. Süyûtî'nin el-Kevkebü's-sâṭıʿ adlı eseri örnek alınarak 1812 yılında yazılmıştır (a.g.e., II, 96). 3. Żiyâʾü'l-enâm fî ḥükmi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm. Muhtevası genel olarak Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inden alınmıştır (a.g.e., a.y.). 4. Kifâyetü'l-ʿavâm fi'l-büyûʿ. Manzum bir risâledir (a.g.e., a.y.). 5. Taʿlîmü'r-râżî fî aṣbâbi'l-iḫtiṣâṣ bi-mevâti'l-arâżî. Toprak mülkiyeti usulünü ve topraktan faydalanma yollarını ele almaktadır. M. S. Zahradeen doktora çalışmasında (1976, Abdallahi b. Fodio and his contribution to the Jihād, McGill University) eseri tahkik ve tercüme etmiştir (s. 299-325). 6. Sebîlü's-selâme fi'l-imâme. Süyûtî'nin Târîḫu'l-ḫulefâʾ adlı eseri esas alınarak 1817 yılında yazılan bu risâle halifeliğe ve halifenin seçim şekline dairdir (Arabic Literature of Africa, II, 106). 7. Żiyâʾü'l-imâm fî ṣalâḥi (iṣlâhi)'l-enâm. Hilâfet konusunda idarî ve anayasal teorileri ortaya koymaktadır (a.g.e., a.y.). 8. Żiyâʾü'l-ḥükkâm fî mâ lehüm ve ʿaleyhim mine'l-aḥkâm. Kano'da yazılan ve hükümet etme usulünü ele alan bir risâle olup çeşitli baskıları yapılmış ([nşr. Ebû Bekir Muhammed el-Fûlânî], Kahire, ts.; Beyrut, ts.; Zaria 1956), Haliru Binji tarafından Hevsâ diline çevrilmiş (Zaria 1966), ayrıca Shehu Yamusa tarafından yapılan yüksek lisans çalışması içinde (1975, The Political Ideas of the Jihad Leaders, Zaria Ahmedü Bello Üniversitesi) neşre hazırlanmıştır. 9. Żiyâʾü'l-ḫulefâʾ ve men dûnehüm. Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin hilâfet tarihiyle ilgili Sirâcü'l-mülûk adlı eseri esas alınarak yazılmıştır (Arabic Literature of Africa, II, 91). 10. Żiyâʾü's-sulṭân ve ġayrihî mine'l-iḫvân fî ehemmi mâ yuṭlabü ʿilmühû fî umûri'z-zamân. 1812'de kaleme alınan eser müslümanların savaşacakları gayri müslimlerin niteliklerini ele almaktadır. Isyaku Aliyu tarafından yapılan İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Sokoto 1989). 11. Żiyâʾü's-siyâsât ve fetâva'n-nevâzil min mâ hüve min fürûʿi'd-dîn mine'l-mesâʾil. İslâm idare sistemiyle ilgili olan bu eseri Muhammed Tukur (Sokoto, ts.), Ömer Abdullah (Kano 1988) ve Ahmed Muhammed Kânî (Kahire 1408/1988) neşretmiştir.

D) Ahlâk ve Tasavvuf. 1. Âdâbü'l-muʿâşerât li-ṭâlibi'n-necât. Muhtevası Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inden alınmış tasavvufun amelî yönüyle

ilgili bir risâle olup Ömer Sanda Gudu tarafından yayımlanmıştır (Sokoto, ts.). 2. Beyânü'l-erkân ve'ş-şurûṭ li'ṭ-ṭarîḳati'ṣ-Ṣûfiyye ve telḳīni'l-esmâʾi's-sebʿ ʿalâ ṭarîḳati's-sâdâti'l-Ḫalvetiyye (a.g.e., II, 89). 3. et-Tibyân li-ḥuḳūḳi'l-iḫvân. İslâm toplumunda fertlerin birbirlerine karşı olan yükümlülüklerini ele alan eseri Muhammed Buda (Sokoto, ts.) ve Ömer Sanda Gudu (Sokoto, ts.) neşretmiştir. 4. Tehẕîbü'l-insân min ḫiṣâli'ş-şeyṭân (a.g.e., II, 108). İbn Fûdî'nin ayrıca Arap dili ve edebiyatı, akaid, mantık, Fûlânî kabilesinin aslı ve tarihi hakkında kaleme aldığı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fûdî, Îdâʿu'n-nüsûḫ men aḫaẕtü ʿanhü mine'ş-şüyûḫ (Mecelletü'l-ves̱âʾiḳ ve'l-maḫṭûṭât içinde, nşr. Ahmed Muhammed el-Bedevî), sy. 2, Trablus 1987, s. 361-390; a.mlf., Żiyâʾü's-siyâsât ve fetâva'n-nevâzil hüve min fürûʿi'd-dîn mine'l-mesâʾil (nşr. Ahmed Muhammed Kânî), Kahire 1408/1988, neşredenin girişi, s. 7-69; Brockelmann, GAL Suppl., II, 894; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1962, s. 6, 142, 162, 179, 195, 198, 202-203, 205, 243; Aliyu Abubakar Gwandu, Abdullahi b. Fodio as a Muslim Jurist (doktora tezi, 1977), Durham Üniversitesi; a.mlf., "Abdullahi b. Fodio's Military Contribution to the Sokoto Caliphate ...", Journal of Faculty of Arts and Islamic Studies, I/1, Degel (Sokoto) 1982, s. 11-16; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa, Cambridge 1978, s. 13, 15, 17, 19, 21, 23, 28, 29; Âdem Abdullah, el-İslâm fi'n-Nîciryâ ve'ş-şeyḫ ʿOs̱mân b. Fûdî el-Fûlânî, Kahire 1978, s. 64; Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa (ed. O. John Hunwick - R. S. O'fahey), Leiden 1995, II, 86-113; S. U. Balogun, "The Sokoto Luminaries", JIMMA, VI/2 (1990), s. 395-411; Sulaiman Musa, "The Significance of al-Miftah lil Tafsir to the Muslim Ummah", HI, XIV/4 (1991), s. 59-65; W. E. N. Kensdale, "Gwandu", EI² (İng.), II, 1144-1146.

Süleyman Mûsâ

İBN FUNDUK

(bk. BEYHAKĪ, Ali b. Zeyd).

İBN FÛREK

(ابن فورك)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015)

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren Eş'arî âlimi.

330 (941) yılı civarında İsfahan'da doğduğu tahmin edilmektedir. Ailesi hakkında bilgi bulunmamakta, sadece dedesi Fûrek'in bir din âlimi olduğu bilinmektedir (Fûrekî, vr. 37a). Adı bazı kaynaklarda İbn Fevrek olarak kaydedilmişse de isabetli görünen İbn Fûrek şeklindeki okunuşudur. Tahsiline İsfahan'da başladı. Şâfiî fıkhını okuduğu hocasına itikadî konulara dair sorduğu bazı sorulara tatminkâr cevaplar alamayınca (Sübkî, IV, 129) kelâm ilmini öğrenmeye yöneldi. Bunun için önce Bağdat'a, daha sonra Basra'ya gitti. Burada Eş'arî'nin öğrencilerinden Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den kelâm dersleri aldı; Bâkıllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî ile de kelâmî konularda müzakerelerde bulundu. Eş'arî'nin diğer öğrencisi İbn Mücâhid et-Tâî'den ders aldı (Bağdâdî, s. 310; İbn Hazm, IV, 6). Basra'dan tekrar Bağdat'a giden İbn Fûrek, tahsiline bir süre burada devam ettikten sonra muhtemelen 360 (970) yılı civarında İsfahan'a döndü. İsfahan'da Sâhib b. Abbâd ile yaptığı münazaralarda Ehl-i sünnet'in görüşlerini başarıyla savundu. Rey şehrinde katıldığı ilmî meclislerde Mu'tezile'yi eleştirdiğinden dolayı bölgenin emîrine şikâyet edildi ve işkenceye tâbi tutulduktan sonra Şîraz'a sürgüne gönderildi. Burada sûfîlerden İbn Hafîf eş-Şîrâzî ile tanışıp uzlete çekilmeyi düşündüyse de bundan vazgeçerek talebe yetiştirmeye niyet etti. Devrin hükümdarına başvurularak Nîşâbur'a gelmesi sağlandı (368/978). Nîşâbur'da bir taraftan Abdullah b. Ca'fer'den Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin el-Müsned'ini okudu, ayrıca İbn Harrâz el-Ahvâzî'den hadis dinledi, Ebû Osman el-Mağribî ile Ebû Sehl es-Su'lûkî'nin sohbetlerine katıldı. Diğer taraftan yörenin tanınmış sûfîlerinden Ebü'l-Hasan el-Bûşencî'nin hankahı yanında kendisi için yaptırılan medresede uzun yıllar İslâmî ilimleri okutup yüzlerce talebe yetiştirdi. Damadı Ebû Mansûr el-Eyyûbî, ünlü sûfî

Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī onun yetiştirdiği âlimlerdendir. Halim Sabit Şibay, Bâkıllânî'yi de İbn Fûrek'in öğrencileri arasında gösterirse de (İA, II, 253) bu uzak bir ihtimaldir; zira Bâkıllânî'nin İbn Fûrek'in ders arkadaşı olduğu bilinmektedir. İbn Fûrek, muhtemelen 404 (1013) yılında Gazneli Mahmud'un daveti üzerine Gazne'ye gitti. Onun sarayında bölgede yaygın olan Kerrâmiyye'nin ileri gelenleriyle yaptığı münazaralarda üstün başarı gösterdi. Ancak yenilgiyi hazmedemeyen Kerrâmîler tarafından sultana şikâyet edildi ve onun ruhu araz olarak kabul ettiği, ölümüyle birlikte Hz. Peygamber'in ruhunun da yok olması dolayısıyla nübüvvetinin sona erdiğine inandığı ileri sürüldü. Sultanın huzuruna getirtilen İbn Fûrek bunun bir iftira olduğunu söyleyince serbest bırakılarak ödüllendirildi ve ülkesine dönmesi sağlandı. Bir rivayete göre İbn Fûrek, Nîşâbur'a dönerken Kerrâmîler tarafından zehirletilmesi üzerine yolda öldü. Naaşı Nîşâbur'a nakledildi ve Hîre'de defnedildi. Diğer bir rivayete göre ise yolda hastalandı ve Nîşâbur'da vefat etti. İbn Hazm, İbn Fûrek'in Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ölümünün ardından sona erdiğine inandığı için Gazneli Mahmud tarafından öldürüldüğünü naklederse de (el-Faṣl, V, 84) bu uzak bir ihtimaldir; zira Ehl-i sünnet'e mensup olan Gazneli Mahmud'un İbn Fûrek gibi Sünnî bir âlimi öldürtmesi mâkul görünmemektedir.

İbn Fûrek kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, tasavvuf, tefsir, tabakat ve nahiv ilimlerinde eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Ancak daha çok tefsir, tasavvuf ve özellikle kelâma dair görüşleriyle dikkat çekmiştir. Usûl-i fıkıh konusunda hacimli eserler yazdığı nakledilmişse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple İbn Fûrek'in usulcülüğü hakkında fazla bir şey söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte İbn Hallikân onun usûl-i fıkıhta kendisine has bir metodunun bulunduğunu ve talebesi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin bunu Ebû İshak el-İsferâyînî'nin metoduyla birleştirdiğini kaydeder (Vefeyât, III, 206). Müfessirliğine dair sadece bir cildi zamanımıza ulaşan Tefsîrü'l-Ḳur᾽ân adlı eserinden fikir edinmek mümkündür. Tefsirde dirayet metodunu kullanmakla birlikte rivayetlere de önem vermiştir. Diğer müfessirlerden farklı olarak önce âyetlerden çıkarılabilecek soruları sıralamış, daha sonra bunların cevaplarını zikretmiştir. İbn Fûrek bu eserini hazırlarken Eş'arî'nin tefsirinden de faydalanmıştır.

İbn Fûrek itikadî konularda Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetleri reddeden Cehmiyye ve Mu'tezile karşısında hadisi müdafaa etmiştir. Ona göre isnad açısından sahih olan hadisleri kabul etmek gereklidir. Resûlullah'a nisbet edilen bir rivayet Kur'an'a aykırı bilgiler ihtiva ediyorsa Kur'an'ın hükmünü benimseyip hadisi te'vil etmek icap eder (Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 9a). İbn Fûrek'in hadisle ilgilenmesi daha çok itikadî meseleleri çözmeye yöneliktir.

Kaynaklar, İbn Fûrek'in zühd ve takvâ derecesine ulaşmış bir sûfî olduğunda birleşir. Onun tasavvufa yönelmesinde Bündâr b. Hüseyin, İbn Hafîf eş-Şîrâzî, Ebû Osman el-Mağribî gibi sûfîlerle yaptığı sohbetler etkili olmuştur. Öğrencilerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî, İbn Fûrek'i sûfîler arasında zikrederek tasavvufî bazı görüşlerini nakletmiştir (er-Risâle, I, 33, 34, 179; II, 440, 442, 448). Bu rivayetlerin yanı sıra kabri bir ziyaretgâh haline getirilen, onunla tevessülde bulunulan bir âlim olması ve tasavvufa dair el-İbâne adlı bir eser telif etmesi İbn Fûrek'in sûfîler arasında yer aldığını gösteren işaretlerdir. Ona göre sûfî ve zâhid olmak için ihtiyaç fazlası dünya malını terketmek gerekir. Zâhidlikte örnek Hz. Peygamber'dir; o sanıldığı gibi dünyayı bütünüyle terketmemiş, evlilik hayatını sürdürmüş, bir taraftan ibadetle meşgul olurken, diğer taraftan dünya işlerini yürütmüştür.

İbn Fûrek'in ilmî şahsiyetindeki ağırlığını onun kelâmcılığı teşkil eder. Kelâma dair eserlerinin çoğu zamanımıza ulaşmadığından bu alandaki görüşlerini bütünüyle belirlemek mümkün değilse de Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Müşkilü'l-ḥadîs̱ ve Risâle fi't-tevḥîd adlı eserlerinin yanı sıra bazı kaynaklardan hareketle İbn Fûrek'in kelâmî konulardaki görüşleri şöylece özetlenebilir: Akıl hakkı bâtıldan ayıran önemli bir kriterdir, Kur'an'ın aklî deliller getirmesi bunu kanıtlamaktadır (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, III, vr. 166a, 197a; Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 10a). Akıl insan için vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olmakla birlikte dinî konularda nasların bildirdiği hükümler esastır, zira akıl nasların bildirdiğinden farklı hükümler verebilmektedir. Halbuki doğruluğu kesin delillerle sabit olan Hz. Peygamber'in haberi daha isabetlidir. Meselâ akıl, Allah'ın âsi bir mümini ebedî bir azapla cezalandırmasını hikmete aykırı görmeyebilir; Kur'an ve Sünnet ise âsi müminlerin ebedî azaba uğratılmayacağını bildirmektedir (Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 59a).

Şu halde akıl dinî konularda sınırsız bir bilgi kaynağı değildir. Hz. Peygamber'in verdiği haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için sübûtu açısından kati ve mânasının açık olması gerekir. Eğer haber müteşâbih ise te'vil edilmelidir (Teʾvîlü müşkili'l-âs̱âr, vr. 6b). Bir sûfî olmasına rağmen İbn Fûrek ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir; çünkü ilham sahipleri aynı konuda farklı bilgiler aldıklarını ileri sürmektedirler. Bu sebeple ilham yoluyla elde edilen çelişkili bilgilerden hangisinin daha doğru olduğunu belirlemek için akıl yürütmeye ihtiyaç vardır (Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 10b, 61a). İbn Fûrek, icmâın da itikadî konuların çözümünde başvurulacak bir bilgi kaynağı olduğu kanaatindedir. İbn Fûrek'e göre Allah'ın varlığına ulaşmanın en doğru yolu kâinatı inceleyerek onda meydana gelen olaylar üzerinde düşünmektir. Ayrıca "cevâhir ve a'râzın hudûsu" esasına dayanan delil de ulûhiyyeti kanıtlar. Bu delilin esaslarına Kur'an'da işaret edilmiştir (a.e., vr. 12b, 15a-b, 61a-b; Tefsîrü'l-Ḳurʾân, III, vr. 58b).

İlâhî sıfatlar Kur'an ve Sünnet'e dayanılarak tesbit edilmeli ve tenzih ilkesine uygun olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple haberî sıfatların lafızlarını reddetmeden Allah'ın zâtına uygun mânalar taşıdıklarına inanmak ve bunları Arap dili kurallarına göre te'vil etmek gerekir. Haberî sıfatların Kur'an'da veya sünnette vârit olması durumu değiştirmez. İbn Fûrek'e göre Selef âlimlerinin müteşâbih nasların te'vil edilmesini yasaklaması, buna güçleri yetmeyenler veya yanlış te'villere gidenler için söz konusudur. Esasen insan, müteşâbihâtın te'vil edilmemesi gerektiğini söylese de zihninin bunların mânasını araştırmaya girişmemesi oldukça zordur. Nihayet insan zihni ya teşbihe götüren bir anlama ulaşacak veya mecazi mânadan hareketle tenzihe varacaktır. Allah hakkında teşbih inancını benimsemek mümkün olmadığına göre fiilen te'vilden kaçamayan zihnin ortaya koyacağı yorumlar kişiyi Selef'in de benimsediği tenzih akîdesine götürecektir (Müşkilü'l-ḥadîs̱, s. 65-66; Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 17b). Şu halde "Allah'ın gökte olması" kudret ve saltanatının göklerde hüküm sürmesi, "Allah'ın üstte olması" da yaratıklarını idaresi altına alması ve hem zâtı hem sıfatları itibariyle onlardan üstün olması şeklinde anlaşılmalıdır.

Eş'ariyye'nin genel telakkisinin aksine İbn Fûrek'e göre peygamberin erkek

olması şarttır, çünkü Kur’an’da sadece erkeklerin peygamber olarak gönderildiği bildirilmiştir. Peygamberler küfre düşmek ve günah işlemekten korunmuş olmakla birlikte onların önemsiz bazı hatalar yapması mümkündür. Nübüvvetten önce küfre düşmeleri aklen câizse de bu hiçbir zaman vuku bulmamıştır (Şerḥu’l-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, vr. 9a, 29a-b, 30b). Risâlet nübüvvetten daha umumi bir kavramdır; her resul nebîdir, fakat her nebî resul değildir (a.e., vr. 9a). İbn Fûrek, Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu eserlerinde açıkça belirttiği halde İbn Hazm, onun ruhu araz olarak kabul ettiğini ileri sürerek Resûl-i Ekrem’in ölümüyle birlikte nübüvvetinin sona erdiğine inandığını kaydeder (el-Faṣl, V, 85). İbn Fûrek’e atfedilen bu görüş kendi beyanlarına, ayrıca eserlerinde yer alan açıklamalara aykırı düştüğü gibi Sübkî ile diğer Eş‘arî âlimleri tarafından da reddedilmiştir (Ṭabaḳāt, IV, 131-132). İbn Fûrek’in kabir azabı ve kabir nimetini kabul etmesi de (Tefsîrü’l-Kur’ân, III, vr. 7a, 131b) kendisine atfedilen görüşle bağdaşmamaktadır. İbn Fûrek’e göre günahlar büyük ve küçük diye tasnif edilemez. Her ne kadar bazı günahlar diğerlerine nisbetle küçük ise de bu izâfî bir durum olup aslında bütün günahlar büyüktür. Çünkü netice itibariyle bütün günahlar ilâhî buyruklara aykırı davranmak ve Allah’a âsi olmaktan ibarettir (Şerḥu’l-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, vr. 20b-21a, 34a, 35a; Tefsîrü’l-Ḳurʾân, III, vr. 117b).

İbn Fûrek, Bâkıllânî ile birlikte Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin görüşlerini nakledip işleyen ve Eş‘ariyye’nin köklü bir kelâm ekolü haline gelmesini sağlayan önemli bir simadır. Ders arkadaşı olan Bâkıllânî, Eş‘ariyye’ye önemli hizmetlerde bulunmasına rağmen haberî sıfatlar konusunda Selefî çizgide yer aldığı halde İbn Fûrek söz konusu sıfatların te’vil edilmesi gerektiğini savunarak bu hususta yazdığı eserle Eş‘ariyye içinde bir çığır açmıştır. İbn Fûrek sadece Eş‘arî’nin görüşlerini nakletmekle kalmamış, mezhep içinde ondan ayrılarak farklı görüşler de benimsemiştir. Müstakil bir bekā sıfatı ispat etmesi, peygamber olmayan kimselerin mûcizeye benzer hârikalar gösteremeyeceğini savunması, sadece erkeklerin peygamber olabileceğini söylemesi, günahları büyük-küçük diye ayırmadan hepsini aynı statüde kabul etmesi, bir sûfî olmasına rağmen ilhamı bilgi kaynağı olarak görmemesi, onun mütefekkir ve müctehid bir âlim olduğunu kanıtlayıcı mahiyettedir. İbn Fûrek kendisinden sonra gelen âlimler üzerinde etkili olmuştur. Meselâ bekā sıfatı konusunda Abdülkāhir el-Bağdâdî onun görüşünü benimsemiş (Uṣûlü’d-dîn, s. 114-115), İbn Asâkîr

de Tebyînü keẕibi’l-müfterî’sini yazarken İbn Fûrek’in Ṭabaḳātü’l-mütekellimîn adlı eserinden faydalanmıştır.

Eserleri. Kaynakların belirttiğine göre 120 civarında eser telif eden İbn Fûrek’in zamanımıza ulaştığı bilinen eserleri şunlardır: 1. Risâle fi’t-tevḥîd (Ârif Hikmet Ktp., nr. 47). 2. Şerḥu’l-ʿÂlim ve’l-müteʿallim. Ebû Hanîfe’nin eseri üzerine yapılmış bir şerh olup el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim’in Ebû Hanîfe’ye aidiyeti konusunda şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen iddiaları geçersiz kılacak bazı bilgiler içermesi bakımından önemlidir. Bu şerhin İbn Fûrek’e ait olduğu konusunda kaynaklarda herhangi bir kayıt yoksa da Fuat Sezgin, Millet Kütüphanesi’nde bulunan (Murad Molla, nr. 1827) yazma nüshadaki bilgilere dayanarak eseri İbn Fûrek’e nisbet etmiştir. Kitabın muhtevası da bu tesbiti doğrulayıcı mahiyettedir. Zira İbn Fûrek’e ait olduğu hususunda ihtilâf bulunmayan Müşkilü’l-ḥadîs̱ ve beyânüh adlı eserde yer alan itikadî görüşlerle eserdeki fikirler birbirine benzemektedir. Ayrıca eserde Kerrâmiyye’nin imana dair görüşlerinin eleştirilmesi de onun, bu mezhep mensuplarıyla münazaralar yaptığı bilinen İbn Fûrek’e aidiyetini gösteren ayrı bir delil olarak kabul edilebilir (ayrıca bk. DİA, II, 462-463). Eser Yusuf Şevki Yavuz tarafından tahkik edilerek neşre hazırlanmıştır. 3. Mücerredü maḳālât*i’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḥasan el-Eşʿarî. Eş‘arî’nin yaklaşık otuz eserinden derlenen görüşlerini nakleden bu eseri Daniel Gimaret yayımlamıştır (Beyrut 1986). 4. Müşkilü’l-ḥadîs̱* ve beyânüh. Çeşitli nüshalarında Teʾvîlü’l-aḫbâri’l-müşkile (TSMK, III. Ahmed, nr. 1755), Ḥallü’l-müşkilât mine’l-eḥâdîs̱ ve’l-âyât (Âtıf Efendi Ktp., nr. 433), Müşkilü’l-eḥâdîs̱ (Edirne Selimiye Ktp., nr. 1014), Müşkilü’l-âs̱âr (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 404), Teʾvîlü müşkili’l-âs̱âr (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 227), Ḥallü müteşâbihâti’l-ḥadîs̱ (Râgıb Paşa Ktp., nr. 183) gibi adlarla kaydedilen eser haberî sıfatların te’villerini ihtiva eder. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî (Halep 1402/1982) ve Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut 1983) tarafından neşredilen eser ayrıca Raimond Köbert’in Almanca’ya yaptığı kısmî tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Roma 1941). 5. Tefsîrü’l-Ḳurʾân. Meʿâni’l-Ḳurʾân adıyla da bilinir (İbn Hallikân, IV, 272; Aynî, s. 428). Kitabın, Mü’minûn sûresinden Nâs sûresine kadar olan sûrelerin tefsirini ihtiva eden bir nüshası Millet Kütüphanesi’nde mevcuttur (Feyzullah Efendi, nr. 50). 6. el-Ḥudûd fi’l-uṣûl. Yaklaşık 130 kelâm ve fıkıh terimini açıklayan risâle Muḳaddime

fî nüket min uṣûli'l-fıḳh adıyla (Beyrut 1342), ayrıca M. A. S. Abdülhalim tarafından yukarıdaki isimle (BSOAS, LIV/1 [1991], s. 5-41)

yayımlanmıştır. Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü'de kayıtlı bulunan (I, 416) el-Ḥudûd mine'l-uṣûli'l-kelâmiyye ve'l-fıḳhiyye adlı risâle İbn Fûrek'e nisbet edilmişse de bu doğru değildir, çünkü müellifi bilinmeyen risâle İbn Fûrek'in ilim hakkında yaptığı tarifin eleştirisiyle ilgilidir. 7. el-İbâne ʿan ṭuruḳı'l-ḳāṣıdîn ve'l-keşf ʿan menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ ʿibâdeti rabbi'l-ʿâlemîn. Tövbe, zühd, vera', şükür, tevhid, muhabbet gibi tasavvufî terimlerin ilk sûfîlere göre tarifini ihtiva eden eserin bilinen tek yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Hazine, nr. 308). 8. el-İntiḳāʾ min eḥâdîs̱i Ebî Müslim Muḥammed b. Aḥmed el-Baġdâdî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 41/7). 9. Esmâʾü'r-ricâl. Brockelmann'ın Kitâbü'l-Esmâʾ ve'r-ricâl adıyla kaydettiği eserin (Berlin Königlichen Bibliothek, nr. 9918) Fuat Sezgin'e göre İbn Fûrek'e aidiyeti şüphelidir.

İbn Fûrek'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (Ammâr Tâlibî, s. 65); Ṭabaḳātü'l-mütekellimîn (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1106); el-Medḫalü'l-evsaṭ ilâ ʿilmi'l-kelâm (Zebîdî, II, 141); Kitâbü'l-Muvâfât (Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 42b); İḫtilâfü'ş-şeyḫayn el-Ḳalânisî ve'l-Eşʿarî (Zebîdî, II, 5); Şerḥu Evâʾili'l-edille (İbn Teymiyye, II, 262); Maḳālâtü İbn Küllâb ve'l-Eşʿarî (a.g.e., V, 379); Uṣûlü'l-fıḳh (Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, vr. 20a, 48b); Deḳāʾiḳu'l-esrâr (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 60).

Müellife izâfe edilen eserler de şunlardır: 1. en-Niẓâmî fî uṣûli'd-dîn. Kâtib Çelebi'den itibaren (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1960) İbn Fûrek'e nisbet edilen eser, İbn Fûrek adıyla da anılan torunu Ebû Bekir el-Fûrekî'ye aittir (bk. FÛREKÎ). 2. Maʿârifü'l-aḫyâr fî teʾvîli'l-aḫbâr. Fuat Sezgin'in İbn Fûrek'e ait olabileceğini söylediği (GAS, I, 609) bu kitabın ona aidiyeti imkânsızdır; zira eserde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait olduğu bilinen Medârikü'l-ʿuḳūl'ün müellifinden söz edilmektedir. 3. Muḫtaṣaru Müşkili'l-âs̱âr. Yine Fuat Sezgin tarafından İbn Fûrek'e nisbet edilen bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 265) bulunduğu bildirilmektedir (GAS, I, 611). Ancak bu numarada kayıtlı olan eser el-Muʿtaṣar mine'l-muḫtaṣar min Müşkilâti'l-

âs̱âr adını taşımakta olup Cemâl el-Malatî’ye aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fûrek, Şerḥu’l-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1827, tür.yer.; a.mlf., Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 50, III, vr. 7a, 31a, 46a, 58b, 100a, 117b, 131b, 132b, 136b, 142a, 144a, 155a, 166a, 167b, 170a, 175a, 180b, 181a, 197a, 214a, 218b; a.mlf., Risâle fi’t-tevḥîd, Ârif Hikmet Ktp., nr. 47, vr. 1a-6b; a.mlf., Müşkilü’l-ḥadîs̱ ve beyânüh (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî), Halep 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., Teʾvîlü müşkili’l-âs̱âr, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 227, vr. 6b, 8a; a.mlf., el-İbâne ʿan ṭuruḳı’l-ḳāṣıdîn ve’l-keşf ʿan menâhici’s-sâlikîn ve’t-teveffür ilâ ʿibâdeti rabbi’l-ʿâlemîn, TSMK, Hazine, nr. 308, vr. 1b, 21a, 28a, 35a; a.mlf., Muḳaddime fî nüket mine’l-uṣûl, Beyrut 1342, s. 9; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-uṣûli’l-ḫamse, Kahire 1965, s. 533; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 114-115, 253, 310; a.mlf., el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 364; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 303-304, 324, 351; IV, 5-6; V, 75, 79, 84, 85, 94, 141, 142; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 518; Fûrekî, en-Niẓâmî fî uṣûli’d-dîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2378, vr. 22a, 37a, 43b, 54b, 86b, 89a, 108b; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 33, 34, 179, 253, 310, 325, 367, 390, 392, 393; II, 440, 442, 448, 467, 581, 624, 640, 661, 662, 666, 749; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 119-120; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 132; II, 969; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (Hatîb), s. 98; a.mlf., el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 13b, 65b, 73a, 74b, 81a, 84a, 92b; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi’l-müfterî, s. 232-233; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 81, 87; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa, Kahire, ts., VII, 9; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 206; IV, 272; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 262; V, 23, 379; VI, 189; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 214-216; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 127-136; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 646-647; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 240; Safedî, el-Vâfî, II, 344; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, s. 62; Süyûtî, Ṣavnü’l-mantıḳ ve’l-kelâm ʿan fenni’l-mantıḳ ve’l-kelâm, Kahire 1970, s. 206, 245; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 439; II, 1106, 1641, 1960; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, III, 182; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II,

60; Îżâḥu'l-meknûn, I, 475, 489; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 5, 97, 118, 141, 143, 145; M. Zihni Efendi, Kitâbü't-Terâcim, İstanbul, ts., s. 110-111; Brockelmann, GAL, I, 176; Sezgin, GAS, I, 418, 609, 610-611; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 388; a.mlf., "Ibn Fūrak", EI² (İng.), III, 766-767; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmed Dağ), Ankara 1983, s. 182; Ammar et-Tâlibî, Ârâʾü Ebî Bekr İbni'l-ʿArabî, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-Vataniyye), s. 65; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 416; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 73-120; a.mlf., "el-Âlim ve'l-müteallim", DİA, II, 462-463; M. Şerefeddin, "Kelâm Savaşları", DİFM, sy. 24 (1932), s. 28-31; Halim Sâbit Şibay, "Bâkıllânî", İA, II, 253.

Yusuf Şevki Yavuz

İBN FUTAYS

(ابن فطيس)

Ebü'l-Mutarrif Abdurrahmân b. Muhammed b. Îsâ b. Futays el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 402/1012)

Hadis hâfızı ve tefsir âlimi.

348'de (960) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Futays lakabıyla tanınan büyük dedesi Süleyman'a nisbetle İbn Futays diye anıldı. Bir süre Kurtuba'da öğrenim gördükten sonra bölgesinde kısa yolculuklar yaparak İbn Müferric, Ali b. Muhammed el-Antâkî ve Asîlî gibi âlimlerden istifade etti. Daha sonra Bağdat'a giderek Dârekutnî ve Ebû Bekir el-Ebherî'den hadis dinledi. Kayrevan'a dönüp İbn Ebû Zeyd ve Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî'nin derslerine katılarak öğrenimini sürdürdü ve icâzet aldı. Talebeleri arasında İbn Abdülber enNemerî başta olmak üzere kendisinden bütün duyduklarını nakletmesi için icâzet verdiği İbnü'l-Hazzâ, Zehrâvî, Ebû Bekir el-Havlânî, Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî ve Hâtim b. Muhammed el-Kurtubî sayılabilir.

İbn Futays cuma imam-hatipliği yanında 394'te (1004) Kurtuba kadılığına da tayin edilmiş, ancak bu görevi dokuz ay sürmüştür. Ayrıca Endülüs'te iktidarı elinde bulunduran Âmirîler ailesinden Abdülmelik el-Muzaffer zamanında (1002-1008) bir süre vezirlik yapmıştır. İbn Futays, Berberî ayaklanması sırasında Zilkade 402'de (Mayıs-Haziran 1012) vefat etti.

İyi bir hadis tenkitçisi olan İbn Futays'ın cerh ve ta'dîl yanında tefsir ve fıkıh sahasında da başarılı çalışmalar yaptığı belirtilmiş, rivayetlerini ezberinden okuduğu ve bunları kâtipleriyle birlikte camide hazır bulunanlara da yazdırdığı zikredilmiştir. Ayrıca devrinde Endülüs'ün en zengin kütüphanesine sahip olduğu, kitaplarını çok iyi koruyup ödünç dahi vermediği, görüp beğendiği her kitabı hemen satın aldığı veya kâtiplerine yazdırarak kütüphanesine kazandırdığı bilinen İbn Futays'ın kütüphanesi ölümünden sonra Kurtuba Camii'nde satışa çıkarılmış, bir yıl süren bu

satıştan 40.000 dinar elde edilmiştir (İbn Beşküvâl, I, 310).

İbn Futays, çeşitli konularda her birinin hacimli olduğu belirtilen (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 211-212) pek çok eser kaleme almış olup bunlardan bazıları şunlardır:

Müsnedü ḥadîs̱i Muḥammed b. Fuṭays, Müsnedü Ḳāsım b. Aṣbaġ, el-ʿAvâlî, el-Kelâm ʿale'l-icâze ve'l-münâvele, el-Ḳıṣaṣ ve'l-esbâb elletî nezele min eclihe'l-Ḳurʾân, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Aʿlâmü'n-nübüvve ve delâlâtü'r-risâle, Kerâmâtü'ṣ-ṣâliḥîn ve muʿcizâtühüm, el-Meṣâbîḥ fî feżâʾili'ṣ-ṣaḥâbe, Feżâʾilü't-tâbiʿîn lehüm bi-iḥsân, Kitâbü'l-İḫve mine'l-muḥaddis̱în mine'ṣ-ṣaḥâbe ve'ṭ-ṭâbiʿîn ve men baʿdehüm mine'l-ḫâlifîn.

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî - Saîd Ahmed A'rab), Tunus 1402/1982, VII, 181-183; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 309-312; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 343; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 216; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1061; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 210-212; a.mlf., el-ʿİber, II, 201; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 401-420, s. 60-61; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 256-257; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 4-5; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 116; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 231; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 415; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 291-292; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 76; II, 1276; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 163; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 515; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 102; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 101; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 186; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 272; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 86, 218.

Talat Sakallı

İBN GALBÛN, Azzûn

(عزّون بن غلبون)

(ö. 522/1128’den sonra)

Endülüs’te Molina de Aragon Kalesi’nin müslüman emîri.

Asıl adı tam bilinmemekte, ancak Azzûn olması kuvvetle muhtemel görülmektedir. Nitekim iki oğlunun künyesinde de bu ad geçmektedir. Sehle (Albarracin) ve Medînetüsâlim (Medinaceli) arasında yer alan Molina de Aragon Kalesi’ni burayı ele geçiren ünlü İspanyol kahramanı Sîd (el-Cîd, Rodrigo Diaz de Vivar, ö. 492/1099) adına yönettiği kaydedilmektedir.

Poema de Mio Cid adlı manzum eserde İbn Galbûn’un Molina Kalesi’nin kumandanı olduğundan bahsedilmektedir. Bu kitabın üç ayrı yerinde, Abengalbón diye anılan İbn Galbûn ile Sîd arasında İbn Galbûn’un kaleyi yönetmesi karşılığında bir vergi anlaşması yapıldığı anlatılmaktadır. Anlaşmaya göre İbn Galbûn, Sîd’in adamları Molina’dan geçerken onları misafir edecek ve istenildiğinde 100 süvariyle onlara refakat edecektir. Bunun yanında İbn Galbûn vergiyi para olarak ödemeyip Sîd’e değerli hediyeler gönderecektir. Eserin 1476-1559. mısralarında İbn Galbûn’dan Sîd’in arkadaşı olarak bahsedilmekte ve Sîd’in adamlarını “dostunun adamları” diye karşılayıp onlara yemek ikram ettiğinden söz edilmektedir. Daha sonra onun Sîd’in kızlarını da ağırladığı ve Medînetüsâlim’e kadar uğurladığı anlatılır. Kızların kocaları sahip olduğu zenginlikleri elde etmek için İbn Galbûn’u öldürmeyi planlamışlarsa da durumu öğrenen İbn Galbûn suikasta engel olmuştur. Poema’da İbn Galbûn’dan son olarak 2880-2885. mısralarda bahsedilir. Burada onun Sîd’in kızlarını ve onlarla birlikte Belensiye’ye (Valencia) giden adamlarını Molina’da ağırladığı anlatılmaktadır.

Poema de Mio Cid’de çizilen İbn Galbûn portresi onun hayalî bir karakter olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak İbnü’l-Esîr de cesaretiyle meşhur İbn Galbûn adlı bir emîrden bahseder. İbn İzârî ise İbn Galbûn’un

Endülüs’ün Murâbıtlar’a tâbi olan diğer yöneticileriyle birlikte İşbîliye’nin (Sevilla) Murâbıt valisi kumandasında Kutende (Cutanda) savaşına 17 Rebîülâhir 514’te (16 Temmuz 1120) katıldığını bildirmektedir. Aragon Kralı I. Alfonso’nun Şelûn (Jalon) bölgesini ele geçirerek Doğu Endülüs’e giden yollara ulaşmasını engellemeyi hedefleyen bu savaşta Murâbıtlar yenilmişlerdi, I. Alfonso da Şelûn ve Jiloca vadilerini ele geçirmişti. Alfonso 522 (1128) yılında da Molina de Aragon’u almış, Molina’nın yöneticileri Endülüs bölgesine (Andalucia) göç etmek zorunda kalmışlardı. İbn Galbûn bu sırada Molina’nın emîri idi.

İbn Galbûn’un iki oğlunun Murâbıtlar’ın yıkılışından sonra Runde (Ronda) ve Şerîş’in (Jerez) yöneticileri olduğu rivayet edilmektedir. Bunlardan Ebü’l-Gamr 541’de (1146) Muvahhidler’i tanımış ve onlarla iş birliği yaparak İşbîliye’nin kuşatılmasında, Cezîretülhadrâ’nın (Algeciras) Murâbıtlar’dan alınmasında ve VII. Alfonso Kurtuba’yı (Cordoba) tehdit ettiğinde Muvahhidler’e yardımcı olmuştur. Ebü’l-Gamr muhtemelen Kont Sancho Gimeno’un kumanda ettiği bir orduya karşı İşbîliye bölgesinde 552 (1157) veya 553 (1158) yılında yapılan Zaabûka (Zağabûle) savaşında öldürülmüştür. Diğer oğlu Ebü’l-Alâ ve torunları da Muvahhidler’e karşı sadakatleriyle tanınmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 150-151; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib (Kettânî), s. 61, 111; A. Huici, Historia politica del imperio almohade, Tetuán 1956, I, 383; a.mlf., Historia musulmana de Valencia y su región, novedades y rectificaciones, Valencia 1970, II, 147-150; a.mlf., “Un nuevo manuscrito de al-Bayān al-mugrib”, al-Andalus, XXIV/1, Madrid 1956, s. 83-84; a.mlf., “Nuevas aportaciones de al-Bayān al-mugrib sobres los almorávides”, a.e., XVIII (1963), s. 321; a.mlf., “Ibn Ghalbūn”, EI² (İng.), III, 770-771; Poema de Mio Cid (ed. R. Menéndez Pidal), Madrid 1958, str. 866-869, 1463-1559, 2634-2688, 2880-2885; R. Menéndez Pidal, La España del Cid, Madrid 1969, s. 498-502; P. Guichard, Structures sociales “orientales” et “occidentales” dans l’Espagne musulmane, Paris-The Hague

1977, s. 317; M. J. Viguera, Aragón musulmán, Zaragoza 1988, s. 238-240; Colin Smith, “Ibn Ghalbūn: Muslim Governor of a Frontier Province in Medieval Spain”, al-Masāq, IX, Leeds 1996-97, s. 23-44.

Marıa-Paz Torres-Palomo

İBN GALBÛN, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن ابن غلبون)

Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî el-Mısrî (ö. 399/1009)

Kıraat âlimi.

Halep'te dünyaya geldi. Babası gibi o da büyük dedesi Galbûn'a nisbetle İbn Galbûn diye meşhur oldu. Eymen Rüşdî Süveyd, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾın Beyrut baskısı nüshasında (I, 369), Zehebî'nin otuz ile elli bir yaşları arasındakiler için kullanılan "kühûle" kelimesini zikrederek, "Kühûlet yaşlarında öldü" demesinden ve hocalarının vefat tarihlerinden hareketle onun 347 (958) yılı civarında doğmuş olabileceğini ileri sürmekteyse de aynı eserin müellif tarafından genişletilip pek çok tashih yapılarak kaleme alınan İstanbul baskısı nüshasındaki (II, 699), "Zannıma göre öldüğünde altmış yaşlarında idi" ifadesine bakıldığında 339'da (950) doğduğunu söylemek mümkündür.

İbn Galbûn, ilk bilgilerini tanınmış bir âlim olan babasından almış olmalıdır. Kitâbü's-Sebʿa'yı, bizzat müellifi İbn Mücâhid'den dinleyen Ali b. Muhammed el-Muaddel el-Halebî'den okudu. Babasıyla birlikte Mısır'a yerleşerek burada babasından ve Ebû Adî, Abdülazîz b. Ali, Ahmed b. Abdülazîz b. Büdhün gibi âlimlerden kıraat tahsil etti. İbn Büdhün'ün 359'da (970) vefat ettiği dikkate alınırsa (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 610) Mısır'a

gidişlerinin bu tarihten önce olduğu anlaşılır. İbn Galbûn daha sonra Basra'ya gitti. Burada Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlih el-Hâşimî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf b. Nehâr el-Hırtekî, Ali b. Muhammed b. Huşnâm ve Ebü'l-Mâlikî gibi hocalardan kıraat okudu. Hocası Hâşimî'nin vefat tarihi 368 (978-79) olduğuna göre (a.g.e., II, 618) Basra'ya gidişi bu tarihten önce gerçekleşmiştir. Muhtemelen Bağdat'a Basra'dan geçmiş olan İbn Galbûn burada hadis âlimi Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî ile

buluştu. Ayrıca Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdullah b. Zekeriyyâ b. Hayyeveyh en-Nîsâbûrî ve Ebû Muhammed Hasan b. Reşîḳ el-Askerî'den hadis rivayet etti.

Seyahatlerinden sonra hayatının sonuna kadar Mısır'da yaşayan İbn Galbûn, kıraat alanındaki otoritesi sebebiyle çeşitli bölgelerden gelen pek çok âlimin ilgi odağı oldu. Endülüslü âlim Ebû Amr ed-Dânî, Mekkî b. Ebû Tâlib, İbrâhim b. Sâbit el-Uklîşî, Ebü'l-Fazl er-Râzî, Ahmed b. Bâbeşâz el-Cevherî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kazvînî onun talebeleri arasında yer aldı. Bunlardan son ikisi onun et-Teẕkire adlı eserini rivayet etti.

Kıraat ilmini İbn Galbûn'dan arz ve semâ yoluyla tahsil eden Ebû Amr ed-Dânî, "Ondan çok şeyler yazdık" derken fazileti ve lehçesinin güzelliği yanında ilmî kudreti ve anlayışı bakımından zamanında onun gibisini görmediklerini ifade etmektedir. Zehebî de İbn Galbûn'un kıraat ilmindeki üstün yerine işaret ederek Mısır'da dönemin önde gelen mukrîlerinden olduğunu belirtmiş, İbnü'l-Cezerî de onun hüccet, zaptı sağlam ve sika bir âlim olduğunu söylemiştir.

İbn Galbûn'un kıraat ilmindeki yerini önemli kılan sebeplerden biri, hiç şüphesiz onun Âsım b. Behdele kıraatinin Hafs rivayetini, eş-Şâṭıbiyye diye meşhur olan ve hemen bütün ilim çevrelerinde kabul gören Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî adlı kasidesine bağlayan tarikin halkalarından birini teşkil etmesidir. Bu tarikin İbn Galbûn'a kadar olan bölümü, aynı zamanda Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'indeki Hafs rivayetinin Hz. Peygamber'e ulaşan senedini oluşturmakta olup Şâtıbî'ye kadar şu isimlerden meydana gelmektedir: Hafs b. Süleyman, Ubeyd b. Sabbâh, Ahmed b. Sehl el-Üşnânî, Ali b. Muhammed el-Hâşimî, İbn Galbûn, Ebû Amr ed-Dânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüzeyl, Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî.

İsnevî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye'sinde biyografisine yer verildiğine göre fıkıhta Şâfiî olduğu anlaşılan İbn Galbûn 10 Şevval 399'da (7 Haziran 1009) Mısır'da vefat etti. İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye'sinde (I, 339) Zehebî gibi 10 Şevval tarihini verirken en-Neşr'inde (I, 73) bunu 10 Zilkade (6 Temmuz) olarak zikretmiştir. Süyûtî ise Ḥüsnü'l-muḥâḍara'da (I,

491) 20 Şevval (17 Haziran) tarihini vermektedir. İbnü’l-Kāsıh (ö. 801/1399), İbn Galbûn’un Karâfe Mezarlığı’na defnedildiğini ve kabrinin kendi zamanına kadar ziyaret edilegeldiğini belirtmektedir.

Eserleri. İbn Galbûn’un günümüze ulaştığı bilinen tek eseri et-Teẕkire fi’l-ḳırâ ͗âti’s̱-s̱emân’dır. Eserde meşhur yedi imamın kıraatinin yanında daha sonra aşere imamları arasındaki yeri sağlamlaşacak olan Ya‘kūb el-Hadramî’nin kıraatine de yer verilmiş olup bu tercihte müellifin Basra’da gördüğü kıraat tahsilinin ve Ya‘kūb’un kıraatinin bu çevrede benimsendiğini tesbit etmiş olmasının tesiri bulunmalıdır. İbn Galbûn’un bu eserinde sekiz kurrâya yer vermesi, İbn Mücâhid’in Kitâbü’s-Seb ͑a’sındaki yedi kıraatle “el-ahrufü’s-seb‘a” hadisindeki yedi harfin aynı şeyler olduğu şeklinde ortaya çıkan yanlış anlayışa karşı bir tepki olarak değerlendirilmişse de (Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, MMİIr., XXXIII [1982], s. 449-451) et-Teẕkire’nin ne mukaddimesinde ne de diğer yerlerinde böyle bir tepkinin belirtisine rastlanmıştır. et-Teẕkire, sekiz kıraat konusunda telif edilen ilk kitaplardan günümüze ulaşan tek eser olması yanında daha sonraki müelliflerin kaynakları arasında yer alması bakımından da ayrı bir öneme sahiptir. Ebû Amr ed-Dânî et-Teysîr ve Câmi ͑u’l-beyân adlı eserlerinde, Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş el-İḳnâ ͑da, Şâtıbî Ḥırzü’l-emânî’de, İbnü’l-Cezerî en-Neşr’de, Kastallânî Leṭâ ͗ifü’l-işârât’ta ondan çokça faydalanan müelliflerden bazılarıdır. Rûdânî’nin et-Teẕkire’yi İbn Galbûn Tâhir yerine babası İbn Galbûn Abdülmün‘im’e nisbet etmesi bir zühul eseridir; aynı hatayı Brockelmann da tekrarlamıştır. İlk defa Abdülfettâh Buhayrî İbrâhim tarafından tahkik edilen eserin Kitâbü’t-Teẕkire fi’l-ḳırâ ͗ât adıyla iki baskısı yapılmış (I-II, Kahire 1410/1990, 1411/1991), ardından eser, Eymen Rüşdî Süveyd’in tahkikiyle ve et-Teẕkire fi’l-ḳırâ ͗âti’s̱-s̱emân adıyla neşredilmiştir (I-II, Cidde 1412/1991). Müellif ayrıca et-Teẕkire’de kaydettiğine göre (I, 93, 156, 225) Kitâbü’l-İdġām li-Ebî ͑Amr, Kitâbü’l-Vaḳf li-Ḥamza ve Hişâm ile Kitâbü’r-Râ ͗ât li-Verş adıyla üç eser daha kaleme almıştır.

Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Ḥücce li’l-ḳurrâ ͗i’s-seb ͑a adlı eserinin Murad Molla Kütüphanesi’ndeki (nr. 6-9) nüshasının bütün ciltlerinin ferağ kaydında yazmanın Tâhir b. Galbûn’un hattı olduğu belirtilmişse de nüsha üzerinde yapılan incelemede asıl müstensihin adının silinerek Tâhir b. Galbûn adının yazıldığı görülmüştür. Esasen eserin ilk üç cildinin istinsah

tarihinin 427 (1036), IV. cildinin 428 (1037) olduğu dikkate alındığında hattın Tâhir b. Galbûn'a ait olamayacağı anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Galbûn, et-Teẕkire fi'l-ḳırâʾâti's-s̱emân (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd), Cidde 1412/1991, neşredenin girişi, I, 30-153; a.e. (nşr. Abdülfettâh Buhayrî İbrâhim), Kahire 1411/1991, I, 7-24; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 369-370; a.e. (Altıkulaç), II, 610, 618, 698-699, 751; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 381-400, s. 372; Safedî, el-Vâfî, XVI, 404-405; İbnü'l-Kāsıh, Sirâcü'l-ḳāriʾi'l-mübtedî, Kahire 1315, s. 54; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 339; a.mlf., en-Neşr, I, 73-74; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 491; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef (nşr. Muhammed Hâccî), Beyrut 1408/1988, s. 152; Brockelmann, GAL Suppl., I, 330; Sezgin, GAS, I, 16; Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, "Cühûdü Ṭâhir b. Ġalbûn fî ʿilmi'l-ḳırâʾât", MMİIr., XXXIII (1982), s. 442-479; a.mlf., "et-Teẕkire fi'l-ḳırâʾâti'ş-şemân", ʿÂlemü'l-kütüb, III, Riyad 1982, s. 33-36; "İbn Ġalbûn", DMBİ, IV, 363-364.

Tayyar Altıkulaç

İBN GALBÛN, Ebü’t-Tayyib

(أبو الطيّب ابن غلبون)

Ebü’t-Tayyib Abdülmün‘im b. Ubeydillâh b. Galbûn el-Halebî (ö. 389/999)

Kıraat âlimi.

12 Receb 309’da (16 Kasım 921) Halep’te doğdu. Dedesi Galbûn’a nisbetle İbn Galbûn diye tanındı. Bu çevrede dil, kıraat, hadis, fıkıh gibi konularda ders aldıktan sonra Kahire’ye yerleşti. Onun bu kararında, Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın talebesi Verş’in burada kıraat konusunda meydana getirdiği ekolün şöhretinin büyük payı olmalıdır. Kıraat hocaları arasında İbrâhim b. Abdürrezzâk el-İclî, İbrâhim b. Muhammed b. Mervân, Ahmed b. Muhammed b. Bilâl el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin er-Rakkī, Ca‘fer b. Süleyman el-Mişhalâî, İbn Eşte, İbn Hâleveyh gibi isimler yer almaktadır. Hadis ilminde Ubeydullah b. Hüseyin el-Antâkî,

Ahmed b. Muhammed b. Umâre ed-Dımaşkī gibi hocalardan faydalandı. Kendisinden kıraat ilminde oğlu Ebü’l-Hasan Tâhir, İbn Süfyân, Mekkî b. Ebû Tâlib; hadis ilminde Muhammed b. Ca‘fer el-Meymâsî ve Hasan b. İsmâil ed-Darrâb gibi şahsiyetler istifade etti. İbn Galbûn Şâfiî fıkhı ile de meşgul olmuş, ayrıca edebiyat ve şiire ilgi duymuştur. Ahlâkî üstünlüğü açısından övülmüş, Ebû Ali el-Gassânî onu sika bir âlim olarak tavsif etmiştir. Seâlibî ise Kur’an ilimlerindeki yerine işaret ederken edebî ilimlerde de söz sahibi olduğunu belirtmiştir. İbn Galbûn 7 Cemâziyelevvel 389’da (26 Nisan 999) Kahire’de vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-İstikmâl. Eserde önce “tefhîm”, “imâle” ve “beyne beyne” (hafif imâle, taklîl) konusunda kıraat imamları ve râvilerinin Kur’an’da yer alan fiil ve isimlerdeki okuyuşları genel olarak açıklanmış, ardından sûrelerdeki bu okuyuş tarzları kārilerine nisbet edilerek belirtilmiştir. Kitap Abdülfettâh Bahîrî İbrâhim tarafından neşredilmiştir (Kahire 1412/1991). 2. Risâle fî me’nferade bihi’l-ḳurrâ ʾü’s̱-s̱emâniye. Kur’an’da yer alan bazı kelimelerin yapısında mevcut yâ, nûn, tâ ve bâ

harflerinin okunuşlarında sekiz kāri (Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Ya‘kūb) arasındaki farklılıkların ele alındığı risâle, Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî ve Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. Kitâbü'l-İrşâd fî maʿrifeti mez̠âhibi'l-ḳurrâʾi's-sebʿa. İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr adlı kitabının kaynaklarından olan esere (en-Neşr, I, 79) müellif de Kitâbü'l-İstikmâl'de atıfta bulunmuştur (s. 641). 4. Kitâbü't-Tehẕîb. Eserde, Nâfi‘ kıraatinin Verş rivayetindeki farklı okuyuşlarla Ebû Amr kıraatinin Yezîdî rivayetindeki ihtilâflar ve Nâfi‘ kıraatinin Verş ve Kālûn rivayetleri arasındaki farklılıklar ele alınmıştır (el-İstikmâl, neşredenin girişi, s. 30). 5. Ḥadîḳatü'l-belâġa ve devḥatü'l-berâʿa. Kâtib Çelebi'nin belirttiğine göre (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 644; ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 629), Ebû Âmir İbn Harşene'nin Acem'in Arap'a üstünlüğü görüşünü konu alan eserine reddiye olarak yazılmıştır.

Müellifin ayrıca Kitâbü'l-Mürşid fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, Kitâbü İkmâli'l-fâʾide fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve el-Muʿdil fi'l-ḳırâʾât adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Kitâbü'l-İstikmâl'in nâşirinin ayrı bir eser olarak kaydettiği Kitâbü İnfirâdi'l-ḳurrâʾın Risâle fî me'nferade bihi'l-ḳurrâʾ ile aynı kitap olması muhtemeldir. Müellifin oğlu Tâhir b. Abdülmün‘im'e ait et-Teẕkire fi'l-ḳırâʾâti's̠-s̠emân (Cidde 1412/1991) adlı eserin Brockelmann tarafından İbn Galbûn'a nisbet edilmesi ve adının da Ebü't-Tayyib b. Abdülmün‘im olarak zikredilmesi bir zühul olmalıdır. Yine Brockelmann'ın onun eseri olarak kaydettiği istiâze konusundaki iki varaklık risâlenin de ona aidiyetinin kesin olmadığı belirtilmiştir (Sezgin, I, 15).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Galbûn, el-İstikmâl (nşr. Abdülfettâh Bahîrî İbrâhim), Kahire 1412/1991, neşredenin girişi, s. 15-34; a.mlf., Risâle fî me'nferade bihi'l-ḳurrâʾü's̠-s̠emâniye (el-Mevrid içinde, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî), XVI/1, Bağdad 1987, neşredenin girişi, s. 175-177; a.e. (Mecelletü'l-Buḥûs̠i'l-İslâmiyye içinde, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), sy. 26,

Riyad 1410/1989, neşredenin girişi, s. 255-259; İbn Hayr, Fehrese, s. 25-27; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 277; Zehebî, Târîẖu'l-İslâm: sene 381-400, s. 184-185; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 677-678; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 338; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 400-401; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 470-471; a.mlf., en-Neşr, I, 79-80; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 490-491; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 66, 644-645; II, 1737-1738; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 629; Brockelmann, GAL Suppl., I, 330; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 194; Sezgin, GAS, I, 15; Muhammed Sâdık Şerîat, "İbn Ġalbûn", DMBİ, IV, 364.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İBN GĀLİB

(ابن غالب)

Muhammed b. Eyyûb b. Gālib el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 571/1175 [?])

Endülüslü tarihçi ve coğrafyacı.

Hayatı ve eseri hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır ve pek çok müellif onu başka şahsiyetlerle karıştırmıştır. Bağdatlı İsmâil Paşa, 767'de (1365) vefat eden münşî vezir Ebû Abdullah Muhammed b. Gālib el-Belensî'yi İbn Gālib zannetmiştir. Onun Belensiyeli (Valencia) olmamasına rağmen Temmâm b. Gālib (ö. 348/959) veya Temmâm b. Gālib el-Lugavî (ö. 436/1044) ile bir tutulduğu da görülmektedir (Lutfî Abdülbedî', I/2 [1375/1955], s. 275-276). Sehâvî ise İbn Gālib yerine Ebû Gālib yazmıştır (el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 250, bu hata Rosenthal tarafından düzeltilmiştir). Öte yandan bugün elde bulunmayan kitabının bölümlerine ayrı isimler vermesi sebebiyle iki eseri olduğu kabul edilmiştir. Bu kitabın Yâkūt el-Hamevî, Makkarî, İbn Saîd el-Mağribî ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi müelliflerin yaptığı iktibaslara dayanarak Endülüs coğrafyasına ait kısmının yayımlanmasından sonra İbn Gālib'in hayatı hakkında bazı bilgiler edinmek mümkün olmuştur. Bu iktibaslar yapılırken nakledilen kendisiyle ilgili bazı haberlerden, 542'de (1147) Meriye'nin (Almeria) hıristiyanların eline geçişi ve on yıl sonra geri alınışı sırasında olaya tanık olan kişilerle şahsen görüştüğü (Lutfî Abdülbedî', I/2 [1375/1955], s. 299), 565'te (1170) Gırnata (Granada) hâkimi Ebû Saîd Osman b. Abdülmü'min'in hizmetinde bulunduğu (Makkarî, III, 181-182) öğrenilmekte ve 571'de (1175) öldüğü tahmin edilmektedir (Lutfî Abdülbedî', I/2 [1375/1955], s. 277-278).

İbn Gālib'in Ferḥatü (Fürcetü)'l-enfüs fî târîḫi'l-Endelüs adlı kitabının iki bölümden meydana geldiği, bunlardan Endülüs'ün coğrafya ve topografyasıyla ilgili olan birinci bölümün "Ferḥatü'l-enfüs li'l-âs̱âri'l-evveliyyeti'lletî fi'l-Endelüs", Endülüs'ün tarihi ile ünlü kişilerinin hayat hikâyelerini içeren ikinci bölümün ise "Ferḥatü'l-enfüs fî fużalâʾi'l-ʿaşri min ehli'l-Endelüs" adını taşıdığı bilinmektedir (Makkarî, I, 202; III, 386).

Her iki bölümün de zengin bilgiler ihtiva ettiği daha sonraki müelliflerin yaptıkları alıntılardan anlaşılmaktadır. Ayrıca IX. (XV.) yüzyılda yazıldığı sanılan Taʿlîḳun münteḳan min Ferḥati'l-enfüs fî târîḫi'l-Endelüs adlı küçük bir ta'lik aracılığıyla eserin coğrafya bölümünün içeriği hakkında bilgi edinilebilmektedir. Lutfî Abdülbedî', bir mecmua içindeki (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1410, vr. 105b-118b) yazarı belli olmayan bu ta'liki önce makale olarak (bk. bibl.) ardından müstakil kitap halinde (Kahire 1956) yayımlamıştır. İbn Gālib'in, kitabında yer alan coğrafî bilgilerin büyük bir kısmını Ahmed b. Muhammed er-Râzî'nin Arapça aslı kaybolmuş coğrafya eserinden aldığı ve İbn Hayyân, Mes'ûdî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî gibi büyük coğrafyacıların çalışmalarından da faydalandığı görülür. Eserde Endülüs eyaletleri ve bunlara bağlı diğer yerleşim merkezleri, buralara yerleşen Arap kabileleri, imar faaliyetleri, Endülüs'ün iktisadî ve malî tarihi, bilim tarihi, 400 (1009-1010) yılından sonraki siyasî gelişmelerle Hammûdîler'in idaresi ve özellikle Kurtuba (Cordoba)

şehri hakkında geniş bilgiler vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 330; a.mlf., Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 39; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 182, 187, 227, 231; II, 12, 250, 382; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 250; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 125, 197-199, 202, 290-296, 459, 466; III, 150-153, 179, 181, 182, 386, 405, 490; F. P. Boigues, Ensayo biobibliográfico sobre los historiadóres y geografos arábigo-españoles, Madrid 1898, s. 123-124; Îżâḥu'l-meknûn, II, 186; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 164; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn fi'l-Endelüs, Kahire 1986, s. 452-461; Lutfî Abdülbedî', "Naṣṣun Endelüsiyyün cedîd ḳıṭʿatün min Kitâbi Ferḥati'l-enfüs l'bn Ġālib", MMMA (Kahire), I/2 (1375/1955), s. 272-310; H. Monés, "Ibn Ghālib", EI² (Fr.), III, 795; Mehdî Celîlî, "İbn Ġālib", DMBİ, IV, 352-354.

Câsim el-Ubûdî

İBN GĀNİM, İzzeddin

(عزّ الدين ابن غانم)

İzzüddîn Abdüsselâm b. Ahmed b. Gānim el-Makdisî (ö. 678/1280)

Mutasavvıf, vâiz ve edip.

Kudüs'te doğdu. Mutasavvıf bir aileye mensuptur. Dedesi Gānim b. Ali el-Makdisî, Kudüs'ün haçlıların işgalinden kurtarılmasının ardından buraya yerleşmiş ünlü bir şeyh olup daha çok manzum olmak üzere tasavvufî eserler kaleme almıştır. Gānim b. Ali'nin Ahmed ve Abdullah adlı iki oğlundan İbn Gānim'in babası olan ilki, dünya işleriyle pek ilgilenmeyen ve uzlet hayatı yaşayan bir kişi olarak tanıtılmaktadır. İbn Gānim'in yetişmesinde asıl rolü dedesi üslenmiştir.

Önceleri Kur'an ilimleriyle meşgul olan İbn Gānim bu konuda önemli bir seviyeye ulaştı. Daha sonra vaaz etmeye başladı ve kısa sürede meşhur oldu. Mısır'a giderek Kahire'ye yerleşti ve orada bir zâviye kurdu. Ancak gördüğü iltifata rağmen ailesine duyduğu özlem sebebiyle Kudüs'e döndü. Oradan Dımaşk'a geçerek Emeviyye Camii'nde etkili vaazlar verdi. Vaaz meclislerine tanınmış kimselerin de katıldığı bildirilmektedir. 675 (1277) yılında gerçekleştirdiği hac ziyareti esnasında Mekke şerifiyle Takıyyüddin İbn Dakīkul'îd, Tâceddin el-Fezârî, İbnü'l-Acîl gibi ünlü şahsiyetlerin de bulunduğu bir topluluğa Mescidi Harâm'da edebî değeri yüksek bir hutbe irat ettiği kaydedilmektedir (hutbenin metni için bk. Yûnînî, IV, 20-22). İbn Gānim Şevval 678'de (Şubat 1280) Kahire'de vefat etti ve Bâbünnasr Kabristanı'na defnedildi.

İbn Gānim'in başlıca ilgi alanı tasavvuf olmuştur. İrşad üslûbuyla yazdığı ve edebî birikimini başarılı bir şekilde ortaya koyduğu eserlerinde tasavvufî terim ve remizlerin açıklanmasına ağırlık vermiş, zaman zaman kendi tasavvufî tecrübesini aktarırken mecazi ve sembolik anlatıma başvurmuştur. Ayrıca devrinde tasavvufa yöneltilen ağır eleştirileri şer'î ve aklî deliller ileri sürerek cevaplandırmaya çalışmıştır. Yer yer Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd-

i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi mutasavvıfların şathiyelerinin açıklanması bu savunma gayretinin bir parçasını oluşturur.

Eserleri. 1. Keşfü'l-esrâr ʿan ḥikemi'ṭ-ṭuyûr ve'l-ezhâr. Otuz yedi bölümden oluşan eserde mutasavvıflara ait özel tecrübeler kuşların ve çiçeklerin dilinden sembolik bir tarzda anlatılmış, metin içine yer yer şiirler serpiştirilmiştir. Bazı araştırmacılar tarafından isim benzerliği sebebiyle İzzeddin b. Abdüsselâm'a nisbet edilen eserin (İzzeddin b. Abdüsselâm, Muḫtaṣarü'l-fevâʾid, neşredenin girişi, s. 82). Çeşitli baskıları yapılmış (Kahire 1275, 1280; Bulak 1270, 1290), ayrıca Abdülkādir Salâhiyye ve Subhî Habbâb tarafından tahkik edilerek yayımlanan eser (Dımaşk 1988), Muhtâr Hâşim tarafından da neşredilmiştir (Dımaşk 1410/1989). Eseri Garcin de Tassy Les oisseaux et les fleurs (Paris 1821), Daniel Beresniak Révélation des secrets des oisseaux et des fleurs (Monoco 1990) adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir. Almanca tercümesi Stimmen aus dem Morgenlande adıyla Peiper tarafından gerçekleştirilmiştir (Hirschberg 1850). 2. el-Ḳavlü'n-nefîs fî teflîsi İblîs (Teflîsü İblîs). Şeytanla müellif arasında bir diyalog ve tartışma şeklinde kaleme alınan eser, İbnü'l-Cevzî'nin Telbîsü İblîs'ine reddiye olarak kaleme alınmış küçük bir risâledir. Eserde, Telbîs'te yer alan ve bazı tasavvufî görüş ve uygulamaların şeytanın faaliyetlerine yardımcı olduğunu, insanları saptırıp dinden çıkardığını ileri süren iddialara karşı Allah'ın velî kullarına şeytanın etkili olamayacağı ana fikri işlenir. Kahire'de yayımlanan eserin (1277) bir nüshası yanlışlıkla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilmiştir. Eser ayrıca Ebû Üsâme Sâlim b. Îd el-Hilâlî (1409/1989 [Mektebetü İbni'l-Cevzî]) ve Muhammed İbrâhim Selîm (Kahire 1410/1990) tarafından da yayımlanmıştır. 3. Ḥallü'r-rumûz ve mefâtîḥu'l-künûz. Vaaz ve irşad üslûbunun hâkim olduğu eserin özellikle Hallâc hakkındaki görüş ve yorumları ihtiva eden bölümleri ilginçtir. Şiirler ve kıssalar eserin edebî dokusu içinde önemli bir yer tutmaktadır. Eser yanlış olarak İzzeddin b. Abdüsselâm es-Sülemî'ye nisbet edilerek yayımlanmış (Kahire 1317; Tanta, ts.), daha sonraki bazı araştırmalarda da bu hata tekrarlanmıştır (İzzeddin b. Abdüsselâm, Mecâzü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 33-34). 4. er-Ravżü'l-enîḳ ve'l-vaʿẓü'r-reşîḳ. Metinde İbn Gānim hakkında kullanılan "kaddesellāhu rûhahû" vb. ifadeler, esere müellifin ölümünden sonra öğrencileri tarafından eklenmiş olmalıdır. 5. el-Fütûḥâtü'l-ġaybiyye fi'l-esrâri'l-ḳalbiyye. On dört bölümden oluşan bu eserinde müellif şahsî

müşahedelerini ve tasavvufî tecrübelerini ifade etmektedir. 6. Şeceretü'l-îmân. Eserde varlık, kâinat ve yaratılış mertebeleriyle ilgili tasavvufî terimler açıklanmaktadır (son üç eserin yazma nüshaları için bk. DMBİ, IV, 355).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Keşfü'l-esrâr ve menâḳıbü'l-ebrâr ve meḥâsinü'l-aḫyâr, Fî Şerḥi ḥâli'ṣ-ṣaḥâbe ve'l-evliyâʾ, Menâzil (Brockelmann, GAL, I, 451), Kitâb fîhi ṭuruḳu'l-vesâʾil ve temellükü's-sâʾil, Müfâḫaratü'l-ezhâr ve'n-nebâtâtü'n-nâdirât ve mücâheretü'l-aṭyâr ve'l-cemâdâtü'n-nâṭıḳāt, Kitâbü'ṣ-Ṣaġāra fi't-taṣavvuf, el-Ecvibetü'l-ḳāṭıʿa li-ḥüceci'l-ḫuṣûmi'l-vâḳıʿa fî külli'l-ʿulûm, Risâle fî şerḥi ḥadîs̱i's-sebʿa el-leẕîne yüẓhiruhumu'llāh fî ẓuhûrih, Kitâbü'l-Mecâz (Brockelmann, GAL Suppl., I, 808-809). İbn Gānim'in ayrıca bir ciltlik Kur'an tefsiri, iki ciltlik divanı, Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eserine bir muhtasarı ve bazı âyetlerin tefsirine dair bir çalışması olduğu zikredilmektedir (Yûnînî, IV, 26-27).

BİBLİYOGRAFYA

İzzeddin İbn Gānim, Keşfü'l-esrâr ʿan ḥikemi'ṭ-ṭuyûr ve'l-ezhâr (nşr. Muhtâr Hâşim), Dımaşk 1410/1989, neşredenin girişi, s. 5-31; İzzeddin b. Abdüsselâm, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Mustafa b. el-Hâc), Trablus 1401/1992, neşredenin girişi, s. 33-34; a.mlf., Muḫtaṣarü'l-fevâʾid fî aḥkâmi'l-maḳāṣıd (nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âl Mansûr), Riyad 1417/1997, neşredenin girişi, s. 69, 80-82; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1960-61, III, 59-61; IV, 13-27, 148-149; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, V, 190; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 289; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 463; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 362; Brockelmann, GAL, I, 450-451; Suppl., I, 808-809; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 128; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿaṣrü'l-Memlûkî, Dımaşk 1409/1979, s. 455-472; Fârûk Abdülmu'tî, el-ʿİz b. ʿAbdisselâm: sulṭânü'l-ʿulemâʾ, Beyrut 1413/1993, s. 85-87, 93-96; "Ibn Gh̲ānim", EI² (İng.), III, 772; Ahmed Bâdkûbe Hezâve, "İbn Ġānim", DMBİ, IV, 354-355.

İlhan Kutluer

İBN GĀNİM, Nûreddin

(نور الدين ابن غانم)

Nûrüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Hazrecî el-Makdisî (ö. 1004/1596)

Hanefî fakihi.

6 Zilkade 920 (23 Aralık 1514) tarihinde Kahire'de doğdu ve burada yaşadı. Aslen Kudüslü olup Hazrec kabilesinden sahâbî Sa'd b. Ubâde'nin soyundan gelmektedir. Atalarından Gānim'e nisbetle kendisi ve ailenin diğer bazı fertleri İbn Gānim lakabıyla tanınmıştır. Hanbelî âlimi Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Hasan el-Makdisî'nin yanında Kur'an'ı ezberledi ve kırâat-i seb'ayı öğrendi. Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed er-Remlî, Ebü'l-Hasan el-Bekrî es-Sıddîkī, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Kutbüddin Îsâ b. Safiyyüddin eş-Şîrâzî, İbnü'ş-Şelebî künyesiyle bilinen Şehâbeddin Ahmed b. Yûnus el-Halebî, Nâsırüddin Muhammed b. Hasan el-Lekānî, Nâsırüddin Muhammed b. Sâlim et-Tablâvî gibi dört mezhep ulemâsından tefsir, kıraat, tecvid, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh ve kelâm dersleri aldı.

Döneminde Hanefî fıkhının otoritelerinden biri olan İbn Gānim Eşrefiyye Camii'nde imamlık, Eşrefiyye, Vezir Süleyman Paşa, Sarkıtmışiyye ve Sultan Hasan medreselerinde müderrislik ve yöneticilik görevlerinde bulundu. Kaynaklarda, hayatı boyunca yaptığı iki hac ve üç Kudüs yolculuğu dışında ülkesinden ayrılmadığı, şöhreti sebebiyle İslâm dünyasının her tarafından talebelerin gelerek kendisinden ders aldığı kaydedilir. Şehâbeddin el-Hafâcî, Şürünbülâlî ve Nûreddin el-Halebî tanınmış talebelerinden bazılarıdır.

Fıkıh yanında Arap dili ve edebiyatı, hadis, tefsir ve kelâm ilimlerinde eser verecek seviyeye ulaşan İbn Gānim'in ayrıca remil ve simyaya da vâkıf olup Mısır Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa'ya iki simya gösterisi yaparak onu etkisi altına aldığı rivayet edilmektedir. Simya ilmini öğrettiği oğlu bu bilgisini kötü yolda kullanarak bazı kişilerin haremine musallat olunca

Hâfız Ahmed Paşa’ya şikâyette bulunup katline bizzat fetva vermek suretiyle ölümle cezalandırılmasını sağlamıştır. Ömrünün sonlarına doğru zühd hayatı yaşayan İbn Gānim, Kerîmüddin el-Halvetî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatına intisap etti. 18 Cemâziyelâhir 1004 (18 Şubat 1596) tarihinde Kahire’de vefat etti ve Türbetü’l-mücâvirîn’e defnedildi.

Eserleri. 1. Evḍaḥu’r-remz ʿalâ (fî şerḥi) Naẓmi’l-Kenz. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Hanefî fıkhına dair Kenzü’d-deḳāʾiḳ adlı eserinin İbnü’l-Fasîh tarafından manzum hale getirildiği Naẓmü’l-Kenz’in şerhi olup çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 360, Çorlulu Ali Paşa, nr. 200, Yenicami, nr. 1182, Fâtih, nr. 1746, Hekimoğlu, nr. 357; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 598-601, 602-605). 2. Ḥâşiye (Taʿlîḳa) ʿale’l-Eşbâh ve’n-neẓâʾir. İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir’i üzerine hazırladığı küçük bir hâşiye olup Hamevî’nin aynı esere yazdığı Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir adlı şerhiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1290; Beyrut 1405/1985, IV, 475-514). 3. Nûrü’ş-şemʿa fî ẓuhri’l-cumʿa. Cuma namazından sonra kılınan zuhr-i ahîrin hükmüyle ilgili bir eserdir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2228; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1158, Esad Efendi, nr. 3686, Ayasofya, nr. 1174, 1179, Reşid Efendi, nr. 271). 4. el-Bedîʿatü’l-mühimme fî beyâni naḳżi’l-ḳısme (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1344; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 655, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 305). 5. Redʿu’r-râġıb ʿani’l-cemʿ fî ṣalâti’r-reġāʾib (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1158; Serez, nr. 3876; Cârullah Efendi, nr. 2068). 6. Risâle fî mesʾeleti’l-vaḳf ʿale’l-evlâd (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 853; Reşid Efendi, nr. 1152/19). 7. Ḥavâşî (Ḥâşiye) ʿale’l-Ḳāmûs. Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥît’ine

düştüğü notlardan ibaret olup oğlu tarafından derlenmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2661). 8. Buġyetü’l-mürtâd fî (li-)taṣḥîḥi’ḍ-ḍâd. Kur’an ilimleriyle ilgili olan eserin Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin Muḳābesât’ı ile birlikte neşredildiği belirtilmektedir (Serkîs, I, 197, 306). 9. en-Nesemetü’n-nefḫiyye ʿale’r-Risâleti’l-Fetḥiyye (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 389; bu eserlerinin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 404; Suppl., II, 234, 267, 395, 429).

Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Teymûr, Ahlâk, nr. 299) İbn Gānim adına kayıtlı olan ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin İġās̱etü’l-lehfân’ından seçmeler

ihtiva eden Münteḫab fî meṣâyidi’ş-şeyṭân ve ẕemmi’l-hevâ᾿ adlı risâle, İbrâhim Muhammed el-Cemel tarafından Meṣâyidü’ş-şeyṭân ve ẕemmü’l-hevâ᾿: Muḫtaṣaru İġās̱etü’l-lehfân adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1983). Bundan başka kaynaklarda isimleri geçmemekle birlikte çeşitli kütüphanelerde şu eserler de İbn Gānim adına kayıtlıdır: Risâle fî ḥükmi’l-vekîl baᶜde’l-ᶜazl hel yuḳbel ḳavlüh (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1027/46, vr. 455-463; Şâzelî Tekkesi, nr. 159, vr. 65-71); Minnetü’l-celîl fî ḳabûli ḳavli’l-vekîl (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 305, vr. 457-466; Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 1344, vr. 299a-305a). İbn Gānim’in günümüze ulaştığı tesbit edilemeyen Şerḥu Manẓûmeti İbn Vehbân adlı fıkha dair bir eseri daha olduğu belirtilmektedir. Müellife nisbet edilen el-Fâ᾿iḳ fi’l-lafẓi’r-râ᾿iḳ adlı eser ise (Hediyyetü’l-ᶜârifîn, I, 750; Kehhâle, Muᶜcemü’l-mü᾿ellifîn, VII, 195) aynı lakapla tanınan Cemâleddin Abdullah b. Ali b. Muhammed’e aittir (Brockelmann, GAL, II, 90; Suppl., II, 81).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 398-399, 559; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 99, 250, 840, 876, 899; II, 1516, 1982; Hafâcî, Reyḥânetü’l-elibbâ, II, 52-55; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 180-185; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliᶜ, I, 491; Sicill-i Osmânî, III, 503; Serkîs, Muᶜcem, I, 197, 306; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VIII, 132; Brockelmann, GAL, II, 90, 404; Suppl., II, 81, 234, 267, 395, 429; Îżâḥu’l-meknûn, I, 173; II, 645; Hediyyetü’l-ᶜârifîn, I, 750; Ziriklî, el-Aᶜlâm, V, 166; Kehhâle, Muᶜcemü’l-mü᾿ellifîn, VII, 195; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 503; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 892-893; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve’l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, I, 371; Pertsch, Gotha, Frankfurt 1987, I, 350; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 124; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü’l-Fikr), IV, 376-383; Abdülemîr Selîm, “İbn Ġānim-i Maḳdisî”, DMBİ, IV, 358-359; “Ibn Gh̲ānim”, EI² (İng.), III, 772.

Cengiz Kallek

İBN GĀNİYE

(bk. GĀNİYE).

İBN GARSİYYE

(ابن غرسيّة)

Ebû Âmir Ahmed b. Garsiyye el-Beşkenşî (ö. 477/1084)

Endülüslü edip ve şair.

Endülüs'ün kuzeyindeki Beşkenş (Basque) beldesinde doğdu. Bask asıllıdır. Küçük yaşta esir alınarak İspanya'nın güneyindeki Dâniye'ye (Denia) götürüldü. Daha sonra müslüman oldu. Dâniye Emîri Mücâhid el-Âmirî ile (1010-1044) oğlu İkbâlüddevle Ali'nin (1044-1076) hizmetinde kâtip olarak çalıştı. Yaşadığı dönemde Endülüs'te Şuûbiyye cereyanları yaygındı. Slav asıllı emîrler, çevrelerindeki Arap kökenli emîr ve krallara karşı Slavlar'ın ve Arap olmayan diğer müslüman unsurların fazilet ve üstünlüklerini ortaya koyacak edip ve şairlere ihtiyaç duyuyorlardı. Şuûbiyye cereyanından büyük ölçüde etkilenen İbn Garsiyye dedelerinin Bizans Rumları ve Sâsânî İranlılar olduğunu, Rum, yahudi ve İranlılar'ı Araplar'a tercih ettiğini söylemiş, bununla birlikte kendini emniyete almak için Hz. Peygamber'i övmeyi de ihmal etmemiştir (İbn Bessâm eş-Şenterînî, VI, 712-713).

Güçlü bir nesir yazarı ve iyi bir şair olan İbn Garsiyye, Meriye (Almeria) Emîri Mu'tasım b. Sumâdıh et-Tücîbî'nin saray şairi Ebû Ca'fer Ahmed b. Haddâd'a (İbnü'l-Cezzâr / İbnü'l-Harrâz) hitaben kaleme aldığı ve Arap olmayanların Araplar'dan daha üstün olduğunu iddia ettiği Risâletü tafżîli'l-ʿacem ʿale'l-ʿArab (Risâletü'ş-Şuʿûbiyye) adlı eseriyle şöhret kazanmıştır. Endülüs'te Şuûbiyye hareketinin muhtemelen ilk edebî ürünü olan bu risâlede müellif Araplar'ın kusur ve ayıplarını, Rum ve Slavlar'ın fazilet ve meziyetlerini edebî sanatlarla süslü ve etkili bir üslûpla ortaya koymaya çalışmıştır. Lisanının eski Arap hatiplerinden Sahbân el-Vâilî'nin lisanından daha üstün olduğunu, hıristiyan meliklerinin neslinden geldiğini açıkça belirten İbn Garsiyye (İbn Saîd el-Mağribî, II, 407), gerek çağdaşları arasında gerekse daha sonraki edebî ve fikrî çevrelerde derin izler bırakmıştır. Çok sayıda edip ve şair ona cevap vermiş, bir kısmı da onu

düşmanlık, münafıklık ve sefihlikle suçlamıştır (Ömer Ferruh, IV, 683).

Yazıldığı tarihten itibaren yaklaşık iki asır boyunca edip ve şairleri meşgul eden Risâletü'ş-Şuʿûbiyye için çok sayıda reddiye kaleme alınmıştır. Bu reddiyelerden zamanımıza ulaştığı tesbit edilenler arasında en hacimlisi ve belki de en önemlisi, Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tûmert (ö. 524/1130) ve Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 558/1163) zamanlarında yaşadığı anlaşılan Ebû Yahyâ İbn Mes'ade'ye aittir. Belensiyeli (Valencia) şair Ebû Ca'fer Ahmed b. Dûdîn el-Belensî tarafından kaleme alınan reddiye ise dili, üslûbu ve içerdiği tarihî bilgiler bakımından önemlidir. İbn Bessâm eş-Şenterînî, bu reddiyenin yazarı ile 477 (1084) yılında Üşbûne'de (Lizbon) karşılaşmış, ondan aldığı diğer bilgiler yanında reddiyesini de eserine kaydetmiştir (metni için bk. eẕ-Ẕaḫîre, VI, 715-722). Ebü't-Tayyib Abdülmün'im b. Mennullah el-Hevvârî el-Kayrevânî'ye ait reddiyenin büyük bir kısmı İbn Bessâm eş-Şenterînî tarafından tesbit edilmiştir (a.g.e., VI, 722-746). Ḥadîḳatü'l-belâġa ve devḥatü'l-berâʿa adıyla da anılan reddiyenin edebî açıdan üstün bir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır. Diğer bir reddiye, Züheyr el-Fetâ el-Âmirî'nin kâtibi Ebû Ca'fer b. Abbas olduğu sanılan İbn Abbas'a aittir (metni için bk. a.g.e., VI, 746-756). Ebû Mervân Abdülmelik b. Muhammed el-Gāfikī, İbn Ebü'l-Hısâl ve Ebü'l-Haccâc Abdülmelik b. Cennân, İbn Garsiyye'ye reddiye yazan diğer müellifler arasında zikredilebilir.

İbn Garsiyye'nin bu risâlesini ilk defa Ignaz Goldziher "Die Suʿūbiyya unter den Muhammedanen in Spanien" adlı makalesiyle birlikte yayımlamış (ZDMG, LIII [1898], s. 601-620), risâle daha sonra Ahmed Muhtâr el-Abbâdî'nin eṣ-Ṣaḳālibe fî İsbânyâ adlı eserinde de yer almıştır (Madrid 1950). Abdüsselâm Muhammed Hârûn risâleyi reddiyeleriyle birlikte neşretmiştir (Kahire 1950). Ayrıca yine reddiyeleriyle birlikte The Shuʿūbiyya al-Andalus, The Risala of Ibn Garcia and Five Refutations adıyla James T. Monroe tarafından İngilizce'ye çevrilerek yayımlanmıştır (Berkeley-Los Angeles 1970).

İbn Garsiyye'nin az sayıda şiiri günümüze intikal etmiştir (İbn Saîd el-Mağribî, II, 407). Onun şiirleriyle nesrini karşılaştıranlar nesrinin daha açık ve sağlam olduğu konusunda görüş birliği içindedir (Ömer Ferruh, IV, 683).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̲-Z̲aḫîre fî meḥâsini ehli’l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1399/1979, VI, 705-756; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1887, II, 609; İbn Sâid el-Mağribî, el-Muġrib, II, 406-407; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 229; M. Abdullah İnân, Düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1380/1960, s. 204-208, 455-459; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, IV, 683-689; Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Nevâdirü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1953, III, 256-291; David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 170-172; H. Monés, “Ibn Gharsiye”, EI² (İng.), III, 773; Mustafa Kılıçlı, Arap Edebiyatında Şuʿûbiyye, Erzurum 1986, s. 315-330; “İbn Ġarsiyye”, DMBİ, IV, 360-361.

Mustafa Öz

İBN GAYLÂN

(ابن غيلان)

Ebû Tâlib Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Gaylân el-Bezzâz el-Hemdânî (ö. 440/1049)

el-Gaylâniyyât olarak tanınan hadis cüzlerinin râvisi.

Bizzat kendisi, dedesi İbrâhim b. Gaylân'ın kayıtlarına göre Muharrem 347'de (Mart-Nisan 958) doğduğunu belirtmiştir. Ağabeyi Ebü'l-Kāsım Gaylân, Hatîb el-Bağdâdî'nin hocalarından güvenilir bir muhaddisti. İbn Gaylân, başta Ebû Bekir eş-Şâfiî olmak üzere Nîşâburlu muhaddis İbrâhim b. Muhammed el-Müzekkî, Basralı hadis râvisi Ebü'l-Hasan Ali b. Kāsım en-Neccâd gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de Hatîb el-Bağdâdî, Ebü'l-Fazl İbn Hayrûn, kıraat âlimi İbn Sivâr el-Bağdâdî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed elBeredânî, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc hadis öğrendi. Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre sadûk bir râvi olan İbn Gaylân 6 Şevval 440 (14 Mart 1049) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Derbüabde'deki evine defnedildi.

Zehebî, İbn Gaylân'ın hocası Ebû Bekir eş-Şâfiî'den 352-354 (963-965) yılları arasında rivayet ettiği 10.000 hadisin on bir cüz tuttuğunu yazmıştır. Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin rivayetleri el-Fevâ᾿id adıyla bilinmekle beraber İbn Gaylân onun en genç öğrencisi olduğu ve uzun bir hayat sürmesi sebebiyle bu hadisleri Ebû Bekir eş-Şâfiî'den en son kendisi rivayet ettiği için eser el-Ġaylâniyyât diye tanınmıştır. Fevâ᾿idü'l-Bezzâz (Ziriklî, VII, 21) ve el-Fevâ᾿idü'l-münteḫabetü'l-ʿavâlî ʿani'ş-şüyûḫi'l-meşhûre bi'l-Ġaylâniyyât diye anılan eseri Dârekutnî (ö. 385/995) tahrîc etmiş (bu çalışmanın beş cüzü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır, bk. Fuâd Seyyid, II, 197), ayrıca eserde bulunan ve Ebû Bekir eş-Şâfiî'den itibaren dört râvi ile Hz. Peygamber'e ulaşılan (rubâî) rivayetleri de el-Eḥâdîs̱ü'r-rubâʿiyyât adıyla bir araya getirmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 85/2). Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), eserin Dârekutnî tarafından yapılan tahrîcinin on bir cüzden meydana gelen bir cilt içinde özel

kütüphanesinde bulunduğunu ve kendisinin onu âlî senedlerle rivayet ettiğini söylemektedir (Tâcü'l-ʿarûs, VIII, 54). el-Ġaylâniyyât'ın muhtelif kısımları British Museum'da (Suppl., 135, Or. 3059, 136), Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 96), Mekke'de Mektebetü'l-Harem'de (Hadis, nr. 579) ve Kahire'de (Sezgin, I, 191) bulunmaktadır. Heysemî'nin eser üzerinde Tertîbü eḥâdîs̱i'l-Ġaylâniyyât adıyla bir çalışma yaptığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, VIII, 54; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 234-235; XII, 333-334; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 204-205; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 139-140; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 552; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 598-600; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 421-440, s. 492-494; a.mlf., el-ʿİber, II, 277; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 227; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I, 530; Safedî, el-Vâfî, I, 119; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 58-59; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 265; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 399; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 21-22; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, II, 197; Sezgin, GAS, I, 191, 232.

M. Yaşar Kandemir

İBN GĀZÎ

(ابن غازي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Gāzî el-Osmânî el-Miknâsî (ö. 919/1513)

Kıraat, hadis ve fıkıh âlimi.

841'de (1437) Fas'ın doğusundaki Miknâs'ta (Miknâsetüzzeytûn) doğdu. Benî Osman diye tanınan bir sülâleden olup büyük cedlerinden Gāzî'ye nisbetle İbn Gāzî lakabıyla meşhur oldu. İlk öğrenimini Miknâs'ta yaptı. Ebû Zeyd Abdurrahman el-Kâvânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Menûn eş-Şerîf el-Miknâsî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Kāsım el-Kūrî'den Arap dili, dinî ilimler, siyer, tarih, edebiyat ve matematik okudu (Fihrisü İbn Ġāzî, s. 70, 83, 85).

858 (1454) yılında tahsilini ilerletmek için Fas şehrine giden İbn Gāzî, orada uzun yıllar Karaviyyîn Camii ve Misbâhiyye medreselerinde tahsil gördü. Devrin meşhur kıraat âlimi ve muhaddisi, “Sagīr” lakabıyla tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Hüseyin el-Evrebî en-Nîcî'nin derslerine devam etti. İlmî ve ahlâkî üstünlükleri dolayısıyla çok sevdiği ve Fihris'inde kendisinden övgüyle bahsettiği bu hocasından özel dersler alarak kıraat, Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, ahlâk ve tasavvufa dair birçok kitabı okudu; icâzetler aldı. Ebû Amr ed-Dânî, Şâtıbî, İbn Berrî, Ebû Ca‘fer İbnü'l-Bâziş, Muhammed b. Muhammed el-Harrâz ve Ebü'l-Abbas el-Mehdevî'nin kırâat-i seb‘aya dair kitaplarındaki muhtevaya uygun olarak Kur'ân-ı Kerîm'i üç defa hatmetti. Fas'ta ayrıca Misbâhiyye Medresesi müderrisi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Müzceldî, Karaviyyîn Camii Medresesi müderrisi Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebû Ahmed el-Karmûnî, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Muhammed et-Tancî ve Serrâc en-Nefzî gibi hocalardan istifade eden İbn Gāzî, Fihris'inde isimlerini zikrettiği on sekiz hocası dışında birçok âlimden fıkıh, edebiyat, matematik, ferâiz, aruz, mantık, tasavvuf ve tıp ilimleri okuduğunu belirtir (a.g.e., s. 169-170).

İbn Gāzî daha sonra Miknâs'a dönerek Miknâs Camii'nin hatipliğini üstlendi ve burada ders vermeye başladı. Kendisinden kıraat, edebiyat, fıkıh, tefsir, hadis, siyer, megāzî ve matematik alanlarında çok sayıda öğrenci ve ayrıca halk faydalandı. İlmî şahsiyeti, güzel konuşması ve nasihatleriyle insanlar üzerinde etkili oldu. Miknâs'taki ilim adamlarıyla yakından ilgilenen ve onların dostluğunu kazanan İbn Gāzî, perşembe günleri ders yapmayıp öğrencilerinden bazılarını geçen bir hafta içinde şehirde olup bitenleri tesbit etmekle görevlendirerek toplanan bilgileri değerlendirmeyi âdet haline getirmişti (Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, II, 124). Bu uygulamasıyla aynı zamanda bir cemiyet adamı olduğunu ortaya koymuştur. İbn Gāzî, 880 (1475) yılında Miknâs'a uğrayan Kudüslü âlim Ebû Muhammed Abdülkādir b. Abdülvehhâb el-Bekrî ile karşılıklı ilim alışverişinde bulunarak ondan Irak, Hicaz, Şam ve Mısırlı âlimlerin bazı eserlerine dair umumi icâzetnâme aldı; kendisi de Ebû Muhammed'e Münyetü'l-ḥüssâb adlı eserinden bir nüsha ve buna dair icâzetnâme verdi (Fihrisü İbn Ġāzî, s. 123).

Fas ve çevresini 876 (1471) yılında ele geçiren Vattâsîler'in Miknâs valisi Muhammed Hulv, muhtemelen İbn Gāzî'nin çalışmalarından rahatsızlık duyduğu için Fas Sultanı Muhammed el-Vattâsî'ye tesir ederek onu Fas'ta ikamete zorlamasını sağladı. Bunun üzerine İbn Gāzî 891'de (1486) tekrar Fas'a göç etti ve orada yerleşti. Sultan onu önce Yeni Fas Mescidi'n-de hatip, ardından Karaviyyîn Camii'nde imam-hatip ve müderris olarak görevlendirdi. Daha sonra kendisine verilen "şeyhü'l-cemâa" unvanı ile ilim meclisi başkanlığını hayatının sonuna kadar yürüttü. Karaviyyîn Camii ve Medresesi'nde verdiği dersler çok sayıda ilim adamı, öğrenci ve halk tarafından takip edildi. Bunun yanında evinde verdiği özel dersler sayesinde yetişmiş birer âlim olan oğulları Ebü'l-Abbas Ahmed ve Muhammed ile Muhammed Şakrûn b. Ebû Cum'a el-Mağrâvî, Ahmed ed-Dükūn b. Muhammed es-Sanhâcî, Hasan el-Vezzân, Ebû Ali Hasan b. Osman et-Tâmilî, Kadı Abdülvâhid b. Ahmed el-Venşerîsî ve yirmi yedi yıl yanından hiç ayrılmadan derslerinde kalfalığını yapan Ebü'l-Abbas Ali b. Mûsâ el-Matgarî onun çok sayıdaki talebesinden bazılarıdır. Tilimsân âlimlerinden bir kısmının isteği üzerine 896 (1491) yılında telif ettiği Fihris'ini gören Tilimsânlı âlim İbn Merzûk el-Kefîf, İbn Gāzî'ye ve oğlu Muhammed'e umumi bir icâzetnâme gönderdi (a.g.e., s. 174 vd.). Bu sebeple İbn Gāzî

905’te (1499) onun biyografisini de Fihris’ine almıştır (a.g.e., s. 173-192). İbn Gāzî her yıl ramazan ayında Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutmayı âdet haline getirmiş, bu uygulama Karaviyyîn Camii’nde onun ölümünden sonra da devam etmiştir (Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, s. 291; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 582).

Endülüs’teki müslümanların katliama uğraması karşısında ıstırap duyan ve defalarca askerî seferlerde yer alan İbn Gāzî, son olarak Asîlâ’nın hıristiyanlardan geri alınması için hazırlanan orduya katılmak üzere yola çıktıysa da hastalanınca Fas’a geri döndü ve birkaç gün sonra 9 Cemâziyelevvel 919’da (13 Temmuz 1513) vefat etti.

Eserleri. A) Kıraat. 1. İnşâdü’ş-şerîd min ḍavâlli’l-ḳaṣîd. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin kırâat-i seb‘aya dair Ḥırzü’l-emânî adlı kasidesi üzerine yazılmış bir şerhtir. Rabat el-Hizânetü’l-âmme’de (nr. 566, 567), Escurial (nr. 1370, 1388/2) ve Amasya Beyazıt İl Halk (nr. 103) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. 2. Tafṣîlü ʿiḳdi’d-dürer. Meşhur yedi imamdan Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın kıraat tarikleri hakkında yazılmış manzum bir eserdir (Bibliothèque Nationale, nr. 1057).

B) Hadis. 1. İrşâdü’l-lebîb ilâ maḳāṣıdi ḥadîs̱i’l-ḥabîb. Bedreddin ez-Zerkeşî’nin et-Tenḳīḥ li-elfâẓi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserinin eksiklerinin tamamlanması ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin daha iyi anlaşılması için telif edilmiş olup Abdullah Muhammed et-Temsemânî’nin tahkikiyle neşredilmiştir (Muhammediyye 1409/1989). 2. et-Teʿallül bi-rüsûmi’l-isnâd baʿde’n-tiḳāli ehli’l-menzil ve’n-nâd (Fihrisü İbn Ġāzî). Eseri Muhammed ez-Zâhî yayımlamıştır (Dârülbeyzâ 1399/1979). 3. Manẓûme fi’l-bidaʿ. Bir nüshası Cezayir’de Mektebetü’l-câmii’l-a‘zam’daki bir mecmua içinde bulunmaktadır (nr. 77, vr. 249-261).

C) Fıkıh. 1. Şifâʾü’l-ġalîl fî ḥalli muḳfeli Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî’nin Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar’ının şerhidir. Eserin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmakta olup (meselâ bk. Rabat, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 170, 171, 172, 1512; Tunus, el-Mektebetü’l-vataniyye, nr. 19279, 19424) Paris’te Institut National des Langues et Civilisations Orientales’in kütüphanesinde mevcut (nr. 299) 900 (1494) yılında istinsah edilmiş nüsha en eskisidir. 2. Tekmîlü’t-taḳyîd ve ḥallü’t-

taʿḳīd (İtḥâfü zevi'z-zekâʾ ve'l-maʿrife bi-tekmîli taḳyîdi Ebi'l-Ḥasan ve taḥlîli Taʿḳīdi İbn ʿArafe). Mâlikî fıkhının temel kitabı el-Müdevvene'nin şârihlerinden Ebü'l-Hasan ez-Zervâlî ile İbn Arafe'nin eserlerinde anlaşılması güç yerleri açıklayan ve bunları tamamlayan eserin çeşitli nüshaları mevcuttur (meselâ bk. el-Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 340, 1126). 3. Taḥrîrü'l-maḳāle fî neẓâʾiri'r-Risâle. Mâlikî fıkhına dair temel metinlerden biri olan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin er-Risâle'sindeki görüşlerle paralellik arzeden bazı meselelerin nazmen ifade edildiği eser (İrşâdü'l-lebîb, neşredenin girişi, s. 38), daha sonra müellif tarafından Şerḥu Naẓmi neẓâʾiri'r-Risâle adıyla şerhedilmiş olup bu şerhin bir nüshası Cezayir'de Mektebetü'l-Câmii'l-a'zam'da kayıtlıdır (nr. 77/2). Taḥrîrü'l-maḳāle ayrıca Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb tarafından 943 (1537) yılında şerhedilmiştir (a.g.e., a.y.; Fihrisü İbn Ġāzî, neşredenin girişi, s. 14, 16). 4. el-Külliyyâtü'l-fıḳhiyye (Külliyyât fi'l-fıḳh). İbn Gāzî'nin fıkıh konusundaki araştırmalarını ve fetvalarını 893 (1488) yılında bir araya getirerek oluşturduğu eserin Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Eser Fas'ta taşbaskı olarak yayımlanmıştır. 5. el-Câmiʿu'l-müstevfî li-cedâvili'l-Ḥavfî. Kādî Ebü'l-Kāsım el-Havfî'nin Kitâbü'l-Ferâʾiż adlı eserinin zeyli olan kitabın bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de bulunmaktadır (nr. 10136). 6. Ebyât fi'z̠-z̠ekât (Urcûze fî ṣıfati'z̠-z̠ebâʾiḥ). Hayvan kesimi usulü konusunda tıbbî ve fıkhî bilgiler ihtiva eden manzume, Ebû Süleyman Dâvûd b. Ahmed el-Ugaylî tarafından er-Ravżü'l-fâʾiḥ fî beyâni ṣıfati'z̠-z̠ebâʾiḥ adıyla şerhedilmiştir. Bu şerhin bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de kayıtlıdır (nr. 1472).

D) Nahiv-Aruz. 1. İmtâʿu z̠evi'l-istiḥḳāḳ bi-baʿżi murâdi'l-Murâdî ve Zevâʾidi Ebî İsḥâḳ. İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyyesi üzerine İbn Ümmü Kāsım el-Murâdî ile İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin yazdıkları şerhlerin birleştirilmesi ve bazı ilâveler yapılmasıyla meydana getirilen eserin bir nüshası Tıtvân el-Hizânetü'l-âmme'dedir

(nr. 544). 2. İmdâdü ebḥuri'l-Ḳaṣîd bi-baḥri ehli't-tevlîd. Ziyâeddin el-Hazrecî el-Endelüsî'nin aruza dair el-Ḳaṣîdetü'r-râmize adlı eserinin zeyli olup bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmme'deki (nr. 292) bir mecmua içinde yer almaktadır.

E) Tarih-Coğrafya. er-Ravżü'l-hetûn fî aẖbâri Miknâseti'z-zeytûn.

Miknâs’ın tarihi, coğrafyası ve burada yetişmiş meşhur âlimlerin biyografileri hakkında bilgi veren ve defalarca basılmış olan eserin son neşri Rabat’ta yapılmıştır (1384/1964).

F) Matematik. 1. Münyetü’l-ḥüssâb. Merakeşli matematikçi İbnü’l-Bennâ’nın Telḫîṣu aʿmâli’l-ḥisâb’ının bazı ilâvelerle nazma çekilmiş şekli olup 250 beyittir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 2765/1, vr. 1-15). 2. Buġyetü’ṭ-ṭullâb fî şerḥi Münyeti’l-ḥüssâb. 24 Ramazan 895’te (11 Ağustos 1490) tamamlanmıştır. İlk defa 1317’de (1899) taşbaskı olarak yayımlanan esere bazı hâşiyeler de yazılmıştır (Buġyetü’ṭ-ṭullâb, neşredenin önsözü, s. yb). Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Lâleli, nr. 2752, 2765/3) iki nüshası bulunan eserin ilmî neşri Muhammed Süveysî tarafından yapılmıştır (Halep 1403/1983) (İbn Gāzî’nin eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Fihrisü İbn Ġāzî, neşredenin girişi, s. 11-16; İrşâdü’l-lebîb, neşredenin girişi, s. 35-40).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Gāzî, Fihrisü İbn Ġāzî: et-Teʿallül bi-rüsûmi’l-isnâd baʿde’ntiḳāli ehli’l-menzil ve’n-nâd (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Dârülbeyzâ 1399/1979, neşredenin girişi, s. 7-24; a.mlf., Buġyetü’ṭ-ṭullâb fî şerḥi Münyeti’l-ḥüssâb (nşr. Muhammed Süveysî), Halep 1403/1983, neşredenin girişi, s. h-kb; a.mlf., İrşâdü’l-lebîb ilâ maḳāṣıdi ḥadîs̱i’l-ḥabîb (nşr. Abdullah M. et-Temsemânî), Muhammediyye 1409/1989, neşredenin girişi, s. 11-40; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü’n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 45-47; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 147; a.mlf., Cez̠vetü’l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 66; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-İbtihâc, Trablus 1398/1989, s. 581-583; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 226; İbn Zeydân, İtḥâfü aʿlâmi’n-nâs, Rabat 1350/1932, IV, 2-11; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 276; Brockelmann, GAL, II, 311; Suppl., II, 337; Îżâḥu’l-meknûn, I, 17-18; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 232; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 16; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu’l-Maġribî fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 218-219; a.mlf., İbn Ġāzî (Mevsûʿatü meşâhîri ricâli’l-

Maġrib içinde), Beyrut, ts.; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 288-291; a.mlf., et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 124; Saîd A‘râb, el-Ḳurrâ˒ ve’l-ḳırâ˒ât bi’l-Maġrib, Beyrut 1410/1990, s. 69-84; J. F. P. Hopkins, “Ibn Ghāzī”, EI^2 (İng.), III, 773; Ebü’l-Hasan Diyânet, “İbn Ġāzî”, DMBİ, IV, 352.

Mehmet Ali Sarı

İBN GIZÂHUM

(ابن غذاهم)

Alî b. Muhammed (ö. 1284/1867)

Tunus'ta mahallî idareye karşı başlatılan halk isyanının lideri.

1815 yılına doğru dünyaya geldi. Batı kaynaklarında Ali ben Gedâhem olarak geçer. Babası Tehâle kazasında Mâcir kabilesinin bedevî kadısı ve tabibi idi. İbn Gızâhum Câmi-i Kebîr'de öğrenim gördü ve kabilesinin kāidi (vali) el-Arabî (Larbi) Bakkûş'ün kâtipliğini yaptı. Bir süre kadılıkta bulunduysa da daha sonra istifa etti. Tunus'ta 1857-1864 yılları arasında gerçekleştirilen bir dizi başarısız idarî, askerî, adlî ve malî reforma karşı çıkan, XIX. yüzyıl Tunus tarihinin en büyük halk ve bedevî ayaklanması sırasında önemli rol oynadı. Hazinedar Mustafa Paşa'nın ekonomik sıkıntıya çare olarak şahıs vergisi "mecba"yı iki katına çıkarma kararı üzerine patlak veren isyanın elebaşısı oldu. Ticâniyye tarikatına yakınlığı ve halka vaadleri sayesinde kabileler tarafından benimsendi. Onun liderliğinde Mart 1864'te kuzey bölgelerde başlayan isyan kısa sürede bütün ülkeye yayıldı. İsyancılar taşra yönetiminden, ağır vergilerden, mahkemelerden, suistimal ve rüşvetten şikâyet ediyorlardı. Fransa konsolosu Beauval'in de desteklediği âsilere karşı zor durumda kalan Tunus hükümeti zaman kazanmak için önce bir kısım istekleri yerine getirdi; umumi af ilân edildi, yeni mahkemeler, bazı kanunlar ve anayasa kaldırılıp vergiler azaltıldı. Fakat bir süre sonra hazırlıklarını tamamlayan hükümet kuvvetleri Şâban 1281'de (Ocak 1865) âsileri bozguna uğrattı. İbn Gızâhum Cezayir'e kaçtı. Şâban 1282'ye (Ocak 1866) kadar orada kaldıktan sonra teminat alıp Tunus'a döndüyse de tutuklanarak hapsedildi ve hapiste öldü (12 Cemâziyelâhir 1284/10 Ekim 1867).

İbn Gızâhum'un liderliğini yaptığı bu isyan, aynı zamanda Tunus'la ilgilenen devletlerin müdahalesine zemin hazırladığı gibi Osmanlı Devleti'nin Tunus'un idaresindeki rolünü de açıklığa kavuşturmuştu. Nitekim isyanın başlangıcından itibaren gelişmeleri dikkatle takip eden

Fransa, İngiltere, İtalya ve Osmanlı Devleti donanmalarını Tunus'a göndererek müdahale etmişlerdi. Fransa, Tunus'ta hüküm süren Hüseynî ailesinin otoritesinin devrileceğini ümit ediyor ve pay kapmak istiyordu. İtalya, Tunus'ta en fazla tebaası olan ticarî menfaatleri yüksek bir devletti. İngiltere Tunus'taki statünün değişmesini, Fransa veya İtalya'nın hâkim olmasını istemiyordu. Osmanlı Devleti ise Tunus bir eyaleti olduğu için isyanın bastırılmasına aktif olarak yardım ediyor, Tunus ile olan bağları güçlendirmeye çalışıyordu. Bu sebeple isyanın patlak vermesi üzerine tecrübeli bir bürokrat olan Ali Haydar Efendi'yi düzeni yeniden kurmak için fevkalâde komiser olarak donanma ile birlikte Tunus'a gönderdi. 5 Zilhicce 1280'de (11 Mayıs 1864) Tunus'a varan Haydar Efendi, Hazinedar Mustafa Paşa'nın ve İngiltere konsolosu Wood'un desteğini de kazanıp ihtiyatlı bir siyaset sonucu Osmanlı padişahı ile Tunus valisi arasındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesini sağlamış, Fransa ve İtalya'nın Tunus işlerine karışmasına fırsat vermemişti. Nitekim isyan bastırıldıktan sonra dört devletin donanmaları 22 Rebîülâhir 1281'de (23 Eylül 1864) Tunus'tan ayrılmış, Ali Haydar Efendi de aynı gün İstanbul'a dönmüştü.

Bu şekilde Tunus halkı arasında Osmanlı sultanının itibarı çok artmış, Tunuslu Hayreddin Paşa, Receb 1281'de (Aralık 1864) İstanbul'a gönderilerek Bâbıâli'de yapılan görüşmeler sonucu Osmanlı-Tunus ilişkilerini düzenleyen "emr-i sâmî" hazırlanmıştı. Bunda Osmanlı sultanının Tunus üzerindeki hükümranlık hakları, Tunus valisinin Osmanlı Devleti'ne karşı görevleri Tunus'un idarî muhtariyeti, Hüseynî ailesinin veraset hukuku belirlenmişti.

BİBLİYOGRAFYA

Tunus İhtilâline Dair Makālât, İÜ Ktp., TY, nr. 1074; İbn Ebü'd-Dıyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Tunus 1963, V, 112-133, 168-171; VI, 36 vd.; Lutfî, Târih, X, 108; P. Grandchamp, Documents relatif à la révolution de 1864 en Tunisie, Tunis 1935, I-II, tür.yer.; Béchir Slama, L'insurrection de 1864 en Tunisie, Tunis 1967; Abdurrahman Çaycı, "1864 Tunus İsyanında Osmanlı Komiserine Verilen Gizli Talimat", VII.

TTK Bildiriler (1970), s. 45; Kh. Chater, Insurrection et répression dans la Tunisie du XIXe siècle: la Mahalla de Zarrouk au Sahel (1864), Tunis 1978; K. J. Perkins, Tunisia, Colorado 1986, s. 77-80; Abdeljelil Temimi, "Considérations nouvelles sur la révolution d'Ali ben Gadahem", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, VII, Aix-en-Provence 1970, s. 171-185; P. Shinar, "Ibn Ghidhāhum", EI^2 Suppl. (İng.), s. 387.

Atilla Çetin

İBN GURÂB

(ابن غراب)

Sa‘düddîn İbrâhîm b. Abdirrezzâk b. Şemsiddîn Gurâb el-Mısrî el-Kıbtî (ö. 808/1406)

Sultan Berkuk ve oğlu Ferec döneminde önemli rol oynamış bir devlet adamı.

Yaklaşık 779'da (1377-78) İskenderiye'de doğdu. Kıbtî asıllı bir aileye mensuptur. Bu aileden İslâmiyet'i kabul eden ilk şahıs olan dedesi Şemseddin Gurâb İskenderiye nâzırı olarak görev yapmış, daha sonra bu göreve oğlu Abdürrezzâk tayin edilmiştir. İbn Gurâb babası Abdürrezzâk vefat ettiğinde (780/1378) çok küçüktü. Sultan Berkuk'un üstâdüddârı Cemâleddin Mahmûd b. Ali İskenderiye'ye gidince onu himayesine aldı ve Kahire'ye götürdü. Öğrenimi sırasında güzel yazı yazmayı ve Türkçe'yi öğrenen İbn Gurâb, 797'de (1394-95) hâmisi Cemâleddin'in kâtipliğini yapmaya başladı. 798 (1395-96) yılında Cemâleddin'e isnat edilen hıyanet suçuyla Berkuk, Cemâleddin ile beraber onu da hapsettirdi. Sultanın huzurundaki duruşmada hâmisinin aleyhinde tanıklıkta bulunarak cezalandırılmasına sebep olan İbn Gurâb bu sayede sultanın yakın adamları arasına girdi ve nâzırü'd-Dîvâni'l-müfred tayin edildi. Daha sonra Nâzırü'l-hâs Sa‘deddin Ebü'l-Ferec'in görevi de ona verildi (Zilhicce 798/Eylül 1396). Kısa bir süre nâzıru beyti'l-mâl olarak da çalıştı. 800 (1397-98) yılında Şerefeddin ed-Demâmînî'nin yerine nâzırü'l-ceyş oldu. Sultan Berkuk, ölümünden kısa bir süre önce İbn Gurâb'ı veliaht Ferec'in vasîleri arasında saydı. Berkuk öldüğü zaman İbn Gurâb nâzırü'd-Dîvâni'l-müfred, nâzırü'l-ceyş ve nâzırü'l-hâs gibi üç önemli görevi yürütüyordu.

İbn Gurâb yeni sultanın reşîd olmadığını, ülkeyi vasîsiz idare edemeyeceğini ileri süren Emîr Ayıtmış ve diğer büyük emîrlere karşı çıkarak ona destek oldu. Emîr Ayıtmış ile Emîr Yeşbeg arasındaki mücadelede Yeşbeg'in yanında yer aldı. Yeşbeg mücadeleyi kazanınca İbn Gurâb İskenderiye'de bulunan ağabeyi Fahreddin Mâcid'i Kahire'ye çağırdı

ve bir süre sonra vezir tayin ettirdi. İki kardeş “sâhibü’l-hal ve’l-akd” olarak devletin en önemli işlerini birlikte yürütmeye başladılar. İbn Gurâb, 19 Rebîülâhir 802’de (19 Aralık 1399) kardeşi Fahreddin ve kayınpederi üstâdüddâr Kutlubeg ile birlikte tutuklanarak mallarına el konuldu. Ancak tutuklular birkaç gün sonra görevlerine iade edildi. 803 (1400-1401) yılında üstâdüddâr tayin edilen İbn Gurâb, bu görevi sırasında Yelboğa ve Şehâbeddin Ahmed gibi nüfuzlu emîrler hakkındaki yolsuzluk iddialarının soruşturmasını da yürüttü. Fakat bu yolsuzluklara onun adı da karışınca kardeşiyle birlikte bütün görevlerinden azledildi. Bir süre sonra iki kardeş affedilerek eski görevlerine iade edildi. 804’te (1401-1402) eski görevlerine ilâveten emîrü meclis vazifesi de İbn Gurâb’a verildi. İbn Gurâb 805 (1402) ve 806 (1403-1404) yıllarında birkaç defa bu görevlerinden azledildiyse de tekrar yerine getirildi.

807’de (1404-1405) Emîr Yeşbeg ile Emîr İnal Bay arasındaki mücadelede İbn Gurâb yine Yeşbeg tarafında yer aldı. Sultan Ferec ise İnal Bay’ın tarafını tutuyordu. Yeşbeg mücadeleyi kaybedince azledilen İbn Gurâb kısa bir müddet sonra yeniden sultanın güvenini kazandı. Emîr Yeşbeg ve taraftarı diğer emîrlerle sultanın arasını buldu, onların eski işlerine dönmelerini sağladı. İbn Gurâb bu defa kâtibü’s-sır olarak görev yapan Fethüddin Fethullah et-Tebrîzî ile uğraşmaya başladı. Bir süre sonra onu hapsettirdi ve görevini de üzerine aldı. 808 Rebîülevvelinde (Ağustos-Eylül 1405) büyük emîrlerin Sultan Ferec’den hoşnutsuzluklarının giderek arttığı bir sırada sultanı kendi evinde gözaltına alıp yerine kardeşi Abdülazîz b. Berkuk’u el-Melikü’l-Mansûr lakabıyla tahta oturttu ve “müdebbirü’l-memâlik” unvanıyla devletin idaresini eline aldı. Ancak bu olayın üzerinden çok geçmeden emîrlerin yeni sultandan memnun olmadıklarını ve eski sultanı aradıklarını anlayınca Emîr Yeşbeg ile anlaşarak Ferec’i tekrar tahta çıkardı. Ferec bu ikinci saltanatı döneminde “emîrü mie mukaddemetü elf” rütbesini vererek İbn Gurâb’a çok geniş yetkiler tanıdı. İbn Gurâb sultanın ve ümerânın giydiği resmî başlığı giydi, kılıç kuşandı, kapısında nevbet çalındı. Cemâleddin Ebü’l-Mehâsin, Kerîmüddin el-Kebîr, Cemâleddin Yûsuf el-Bîrî, Abdülbâsıt b. Halîl gibi Memlük Devleti’nin büyük devlet adamları arasında sayılan İbn Gurâb 19 Ramazan 808’de (10 Mart 1406) vefat etti. Kahire’nin kuzeyindeki çölde bulunan, türbesi Türbetü’ş-Şeyh Gurâb olarak bilinir. On yıllık siyasî hayatında önemli hizmetlerde bulunan, ancak ülkeyi tek başına yönetmek istediği için

eleştirilen İbn Gurâb cömert, hayır ve hasenatı bol bir insandı. Kıtlık zamanlarında fakirlere kendi malından yiyecek dağıtırdı. Yaptırdığı eserler arasında Kahire'deki bir hankah zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıtat, II, 42, 62-63, 292, 396, 419-420; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, III, 283, 294, 314-315, 378-379, 383; IV, 28, 107, 112, 120; V, 73-74, 76, 130, 136-137, 199, 202, 220-221, 283, 287-288, 293, 307-310; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 104-112; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, XII, 62-64, 104, 119, 171, 182, 251-252, 278-280, 299, 301, 305, 326, 330, 341; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 65-67; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 235; İbn İyâs, Bedâʾiʿü'z-zühûr, I/2, s. 755; W. M. Brinner, "Ibn Ghurāb", EI² (İng.), III, 773-774; Abdülmuhammed Rûhbahşân, "İbn Ġurâb", DMBİ, IV, 359-360.

Asri Çubukçu

İBN HABÎB el-BAĞDÂDÎ

(bk. MUHAMMED b. HABÎB).

İBN HABÎB el-HALEBÎ

(ابن حبيب الحلبيّ)

Ebû Muhammed (Ebû Tâhir) Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen b. Ömer b. Habîb ed-Dımaşkī el-Halebî (ö. 779/1377)

Tarihçi, Şâfiî fakihi, şair ve edip.

10 Şâban 710 (2 Ocak 1311) tarihinde Dımaşk'ta (veya Halep) doğdu. Öğrenimini Dımaşk'ta ve babası Zeynüddin Ömer'in muhtesib olduğu Halep'te tamamladı. Edebiyat ve şiire büyük bir ilgi duyduğu için İbn Nübâte el-Mısrî ile diğer bazı ediplerden ders aldı ve zamanının ileri gelen âlimlerinden hadis dinledi; kendisinden de çeşitli kişiler hadis rivayet etmişlerdir. İlmî seyahatleri sırasında Kahire, İskenderiye, Kudüs ve Halîl'i, hacca gidişlerinde de (733/1333; 739/1339) Hicaz'ın önemli şehirlerini ziyaret etti. Dımaşk, Trablusşam ve Halep'te hocalık yaparak birtakım dinî ve idarî görevlerde bulundu. Öğrencileri arasında Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne ve Alâeddin İbn Hatîb en-Nâsıriyye zikredilebilir. Halep Emîri Şerefeddin ile birlikte Suriye'nin başlıca şehirlerini dolaştı; 755'te (1354) Trablusşam'a gitti ve Memlük Valisi Seyfeddin Mencek en-Nâsırî tarafından iyi karşılandığı için iki yıl kadar burada kaldı. 759'da (1358) Mencek'in vali tayin edildiği Dımaşk'a uğradı; âlimlerin büyük ilgi göstermesi üzerine üç yıl da orada kaldı. Halep'e dönünce kadı nâibi, sır kâtibi nâibi ve inşâ kâtibi olarak görev aldı. Hayatının sonlarına doğru bütün görevlerinden

ayrıldı ve kendini eserlerini yazmaya verdi. 21 Rebîülâhir 779'da (27 Ağustos 1377) Halep'te vefat etti. İbn Hacer el-Askalânî onun faziletli, zeki ve güvenilir bir kimse olduğunu söyler. Kendisi gibi İbn Habîb diye anılan oğlu Tâhir de tarihçi idi.

Eserleri. 1. Dürretü'l-eslâk fî devleti (mülki, mülûki)'l-Etrâk. Mısır Memlükleri tarihi olup 648-777 (1250-1376) yıllarına dairdir. Kronolojik düzenlenen eserde komşu ülkelerde meydana gelen olaylara ve dönemin

yüksek şahsiyetleriyle ileri gelen âlimlerinin biyografilerine de yer verilmiştir. Fakat eser, çok değerli bilgiler içermesine rağmen ifade tarzı bakımından eleştirilmiştir. Çünkü müellif, düşkün olduğu seci ve kafiyeyi sağlamayı tarihî gerçekleri açıklama amacına tercih ederek, ayrıca bahsi geçen şahıslardan bazılarının doğum yeri ve tarihini vermeyerek çalışmasının kıymetini düşürmüştür. Oğlu Tâhir de babasının bıraktığı 778 (1377) yılından 802'ye (1399) kadar gelişen olaylar için yazdığı zeyil de aynı üslûbu takip etmekten kurtulamamıştır. İbn Habîb'in bu eseriyle oğlunun zeyli Makrîzî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Kitabın bazı kısımları Hendrik Engelinus Weijers - Albertus A. Meursinge (Orient, II [Leiden 1840-1846], s. 197-489) ve Pontus Leander (MO, VII [Upsala 1913], s. 1-81, 242-243) tarafından yayımlanmış, daha sonra da tamamı neşredilmiştir (Kahire 1289; Dımaşk 1967). Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe bu eserden seçmeler yaparak Münteḫabü Dürreti'l-eslâk'i yazmıştır. 2. Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh. 678-770 (1279-1369) yıllarını içine alan eser, Memlük Sultanı Kalavun ve oğullarının tarihi açısından büyük öneme sahiptir. Dönemin siyasî hadiseleri yanında meşhur şahsiyetlerinin hayat hikâyelerini de verir. Dürretü'l-eslâk ile büyük benzerlikler taşıyan ve aynı şekilde secili bir üslûpla kaleme alınan eserin onun müsveddesi olduğu tahmin edilmektedir. Kitabı yayımlayan Muhammed Muhammed Emîn (I-III, Kahire 1976-1986) üçüncü cildi Ves̱âʾiḳu Vaḳfi's-Sulṭân el-Meliki'n-Nâṣır Ḥasan b. Muḥammed b. Ḳalavun ʿalâ meṣâliḥi'l-ḳubbe ve'l-Mescidi'l-Câmiʿ ve'l-medâris ve mektebi's-sebîl bi'l-Ḳāhire adıyla ayrıca neşretmiştir (Kahire 1984). 3. Cüheynetü'l-aḫbâr fî esmâʾi'l-ḫulefâʾ ve mülûki'l-emṣâr (Aḫbârü'd-düvel ve teẕkârü'l-üvel fi't-târîḫ). Secili üslûpla yazılmış, Kalavun devrine (1270-1290) kadar gelen muhtasar bir genel tarihtir; yazma nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1069). 4. el-Fevâʾidü (el-Ferâʾidü)'l-müntekāh min târîḫi ṣâḥibi Ḥamâ. Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar'ından seçmeler ihtiva eder; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde yazma nüshası bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2475, vr. 97-149). 5. en-Necmü's̱-s̱âḳıb fî eşrefi'l-menâḳıb. Hz. Peygamber'in sıfatlarından bahseden bir eser olup Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1416/1996). 6. el-Muḳtefâ min sîreti'l-Muṣṭafâ (el-Muḳtefâ fî ẕikri feżâʾili'l-Muṣṭafâ). Hz. Peygamber'in sîretine dair secili üslûpla yazılmış ve şiirlerle süslenmiş olan eseri Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî yayımlamıştır (Kahire 1416/1996). 7.

Delîlü’l-müctâz bi-arżi’l-Ḥicâz (Riḥletü’ş-Şeyẖ Ḥabîb) (nşr. Hamed el-Câsir, Mecelletü’l-ʿArab, V-VI [Riyad 1977], s. 406-414). 8. Keşfü’l-mürûṭ ʿan meḥâsini’ş-şürûṭ. Kadı kararlarını formüle etmek amacıyla kaleme alınmış Şâfiî fıkhına dair bir eserdir; üzerinde Riyâd Abdüllatîf Abdülmuhsin tarafından doktora çalışması yapılmıştır (1988, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 9. Kitâbü Nesîmi’ṣ-ṣıbâ fî fünûni’l-edebi’l-ḳadîm ve’l-maḳāmâti’l-edebiyye. Güneş, ay, bulutlar, yağmur, gece-gündüz, ağaçlar, meyveler, çiçekler ve aşk gibi çeşitli konular hakkında yazılmış şiir ve secili nesirden meydana gelen bir eserdir. Birçok defa basılmış (İskenderiye 1289; Kahire 1289, 1302, 1307, 1320; Bulak 1290; Beyrut 1883; İstanbul 1302), son olarak da Mahmûd Fâhûrî tarafından neşredilmiştir (Halep 1413/1993). 10. Tevşîḥu’t-Tavżîḥ. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin Şâfiî fıkhına dair el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’i üzerine Kutbüddin Ahmed b. Hasan b. Ahmed el-Gālî’nin yazdığı Tavżîḥu’l-Ḥâvî adlı şerhe İbnü’l-Bârizî’nin İẓhârü (Teysîrü)’l-fetâvî min esrâri’l-Ḥâvî adlı şerhinden ilâveler yaparak telif edilmiştir. Bir nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 586). İbn Habîb’in bunlardan başka yirmi kadar eseri bulunmaktadır (Kitâbü Nesîmi’ṣ-ṣıbâ, neşredenin girişi, s. 7-11; el-Muḳtefâ, neşredenin girişi, s. 9-16; Teẕkiretü’n-nebîh, Saîd Abdülfettâh Âşûr’un girişi, I, 18-30; Brockelmann, GAL, II, 37; Suppl., II, 35, 46).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb el-Halebî, el-Muḳtefâ min sîreti’l-Muṣṭafâ (nşr. Mustafa M. Hüseyin ez-Zehebî), Kahire 1416/1996, neşredenin girişi, s. 9-17; a.mlf., Kitâbü Nesîmi’ṣ-ṣıbâ fî fünûni’l-edebi’l-ḳadîm ve’l-maḳāmâti’l-edebiyye (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1993, neşredenin girişi, s. 7-11; a.mlf., Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. M. Muhammed Emîn), Kahire 1976, Saîd Abdülfettâh Âşûr’un girişi, I, 5-30; Safedî, el-Vâfî, XII, 195-198; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine (nşr. M. Seyyid Câdelhak), Kahire 1385/1966, II, 113-115; a.mlf., İnbâʾü’l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1389/1969, I, 162-163; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî (nşr. Nebil

Muhammed Abdülazîz), Kahire 1988, V, 115-119; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 189-190; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 623, 737-738; II, 1951-1952; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 262; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 205; E.-M. Quatremère, Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte, Paris 1837, I, 205; M. Le Baron de Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883, s. 319, 569, 587; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm'da Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 341-343; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe'ş-şehbâʾ, Halep 1342/1923, V, 66-71; E. Blochet, Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924), Paris 1925, s. 3, 218, 342; Serkîs, Muʿcem, I, 74-75; Brockelmann, GAL, II, 36-37; Suppl., II, 35, 46; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 208-209; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 205-206; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 266-267; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 7; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 459-460; IV, 249-250; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 97, 178-179, 452, 455; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 212-213; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 545-546; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte", MIDEO, XIV (1980), s. 249-251; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 135-137; "İbn Habîb", İA, V/2, s. 735; W. M. Brinner, "Ibn Ḥabīb", EI² (İng.), III, 775.

Süleyman Tülücü

İBN HABÎB en-NÎSÂBÛRÎ

(ابن حبيب النيسابوريّ)

Ebü’l-Kāsım el-Hasen b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî (ö. 406/1016)

Tefsir âlimi.

Nîşâbur’da doğdu. Tûs’ta Ebü’n-Nadr et-Tûsî’nin ve Ebü’l-Abbas Muhammed b. Ya‘kūb el-Esamm’ın hadis derslerine devam etti. Ayrıca Ebû Ca‘fer Muhammed b. Sâlih b. Hânî, Ebü’l-Hasan el-Kârizî, Ebû Hâtim el-Büstî (İbn Hibbân), Ebû Abdullah es-Saffâr, Ebû Zekeriyyâ el-Anberî gibi âlimlerden faydalanıp tefsir, hadis, fıkıh, kıraat alanında kendini yetiştirdi ve asrın müfessiri sayıldı. Edebiyat, nahiv, megāzî, kısas ve siyer konularında da söz sahibiydi.

Şöhreti bütün Horasan’a yayılan İbn Habîb’in ders halkalarına çeşitli yörelerden gelen öğrenciler katılıyordu. Derslerine devam etmek isteyen ve durumu iyi olan yabancılardan ücret aldığı, imkânı olmayanları da bahçesinde çalıştırdığı halde hemşehrilerini bu uygulamadan muaf tutuyordu. Hîrî, Ebü’l-Feth Muhammed b. İsmâil el-Fergānî, Hüseyin b. Muhammed es-Sekkâkî gibi âlimler ondan faydalananlar arasında yer almıştır; Sa‘lebî de önde gelen talebelerindendi. Ayrıca halka verdiği vaazlarla da şöhrete ulaşan İbn Habîb, 389 (999) yılında Dihistan Ribâtı’na giderken uğradığı Cürcân’da hadis dersleri verdi; burada kendisinden hadis yazan talebeleri arasında Ebû Sa‘d el-İsmâilî ve oğulları da bulunmaktadır (Sehmî, s. 190). Önceleri itikadda Kerrâmiyye’ye mensupken daha sonra Şâfiî mezhebini tercih eden ve Eş‘ariyye’yi benimsediği anlaşılan İbn Habîb Zilkade veya Zilhicce 406’da (Nisan veya Mayıs 1016) vefat etti.

Eserleri. 1. Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Tefsîrü’n-Nîsâbûrî). Bir nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Orhan Gazi, nr. 131, 235 varak). 2. Kitâbü’t-Tenzîl ve tertîbuhû. Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de (nr. 3763) mevcut nüshası esas alınarak Muhammed Abdülkerîm Kâzım tarafından Kitâbü’t-Tenbîh ʿalâ fażli ʿulûmi’l-Ḳurʾân

adıyla neşredilmiştir (el-Mevrid, XVII [Bağdad 1409/1988], s. 305-322). Eserin diğer bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 15/2, vr. 2b-8b). 3. ʿUḳalâʾü'l-mecânîn. İlk defa Vecîh Fâris el-Kîlânî tarafından neşredilen eser (Kahire 1924) Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl (Beyrut 1405/1985) ve Ömer el-Es'ad'ın (Beyrut 1407/1987) tahkikleriyle de yayımlanmıştır. Maʿârif dergisinin, İbn Habîb'in 1000. ölüm yıldönümü münasebetiyle "ukalâ ve mecânîn" konusuna tahsis ettiği özel sayısında Mehdî Tedeyyün eserin Farsça bir özetini yapmış (bk. bibl.), Nasrullah Pürcevâdî ve Katia Zakharia da eser üzerine birer inceleme kaleme almışlardır (bk. bibl.). 4. eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (Ṭıbbü'n-nebî). Kısa bir girişten sonra kırk dört babdan oluşan eserde tıpla ilgili altmış yedi rivayete (hadis, eser) yer verilmiş olup çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 682, vr. 175b-181b, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2037/4, vr. 89b-103b, Çelebi Abdullah Efendi, nr. 126/2, vr. 48b-61b, Lala İsmâil, nr. 703/4, vr. 112b-120a; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 459, vr. 1b-8a; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2268, vr. 30b-33a, nr. 4216, vr. 1b-4a; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 351/3, vr. 15b-24a, nr. 882, vr. 1b-11b; Adana İl Halk Ktp., nr. 446, vr. 227a-235b, nr. 1381, vr. 32b-130b). eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî, önce adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Türkçe'ye çevrilerek Risâle-i Tıbbü'n-Nebî adıyla basılmış (İstanbul 1276), daha sonra Hasan b. Ömer es-Sungūrî eseri Devâü'l-ebdân adıyla yeniden Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1300).

Bağdatlı İsmâil Paşa müellife ayrıca es-Sünen, el-Ḥadâʾiḳ fi'l-mevʿiẓa adlı eserler yanında Nizâmeddin el-A'rec diye tanınan Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî'nin Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān adlı eserini de nisbet etmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 274).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb en-Nîsâbûrî, ʿUḳalâʾü'l-mecânîn (nşr. Ömer el-Es'ad), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-10; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 188, 190; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫâb mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî),

Kum 1403, s. 268-269; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 237-238; a.mlf., Tarîḫu'l-İslâm: sene 401-420, s. 141; Safedî, el-Vâfî, XII, 239-240; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 519; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 35-37; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 140-141; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 460; Brockelmann, GAL Suppl., I, 254; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 278; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 274; Sezgin, GAS (Ar.), I, 109; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1404/1984, II, 94-95; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât, Amman 1989, I, 73; Nasrullah Pürcevâdî, "Taḥlîl-i Mefâhîm-i ʿAḳl u Cünûn der ʿUḳalâ-i Mecânîn", Maʿârif, IV/2, Tahran 1366, s. 7-38; Mehdî Tedeyyün, "ʿUḳalâʾü'l-mecânîn", a.e., IV/2 (1366), s. 39-129; K. Zakharia, "Le statut du fou dans le Kitāb Uqalā āl-Mağānīn d'al-Nīsābūrī, modalités d'une exclusion", BEO, XLIX (1997), s. 269-288; M. D. Fedwa, "al-Nīṣābūrī", EI² (İng.), VIII, 53.

Mehmet Ali Sarı

İBN HABÎB es-SÜLEMÎ

(ابن حبيب السلميّ)

Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (ö. 238/853)

Mâlikî fakihi ve çok yönlü âlim.

Muhtemelen 174 (790) yılında Kurtuba (Cordoba) yakınlarındaki Kūrt'ta veya Hısnıvât'ta (Huetor Vega) doğdu. Sahâbeden Abbas b. Mirdâs es-Sülemî'nin soyundan

veya mevâlîsindendir. Bir kısım kaynaklar ailesinin Tuleytula (Toledo) kökenli olduğunu ve dedesinin oradan göç ederek Kurtuba'ya yerleştiğini, 190'da (806) burada çıkan bir iç karışıklığın ardından bir süre İlbîre'de (Elvira) ikamet edip daha sonra Kurtuba'ya döndüğünü nakletmektedir. İbn Habîb ilk eğitimini Kurtuba'da aldı. Evzâî'nin talebesi ve Endülüs müftüsü Sa'saa b. Sellâm, el-Muvaṭṭaʾ râvilerinden Şebtûn lakabıyla tanınan Ziyâd b. Abdurrahman, Gāzî b. Kays, Hüseyin b. Âsım b. Kâ'b, Kurtuba kadısı ve müftüsü Îsâ b. Dînâr ve Kar'avs b. Abbas gibi âlimlerden ders okudu. el-Muvaṭṭaʾı meşhur râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'den dinledi.

Kādî İyâz'ın bildirdiğine göre 208 (823 veya 207/822) yılında ilim tahsili için seyahate çıkan İbn Habîb'in bu seyahati üç dört yıl sürdü. İbn Ferhûn'un dönüş tarihini 216 (831) olarak vermesi yanlış olmalıdır. Bu seyahat sırasında Medine'de Abdurrahman b. Kāsım'ın talebelerinden İbnü'l-Mâcişûn ve Mutarrif b. Abdullah'tan, Mısır'da Asbağ b. Ferec ve Abdullah b. Abdülhakem'den hadis dinledi; bu arada İmam Mâlik'in ve Leys b. Sa'd'ın öğrencisi olan başka âlimlerle de görüştü. İbnü'l-Kāsım'la (ö. 191/806) doğrudan görüşme imkânı bulamadığı bilinmekle beraber İbn Haldûn'un bu yöndeki ifadesine (Muḳaddime, III, 1056), İbn Habîb'in eserlerinde yer yer İbnü'l-Kāsım'dan doğrudan rivayetlerde bulunması yol açmış olmalıdır. İbn Habîb, onun talebelerinden icâzet yoluyla aldığı yazılı metinleri böyle bir üslûpla nakletmiş ve bunu bizzat görüşmediği diğer âlimler hakkında da zaman zaman yapmıştır.

Bu seyahat İbn Habîb'e, henüz yeterli seviyede ilmî geleneğin oluşmadığı o dönem Endülüs'üne ciddi seviyede katkı sağlayacak bir birikim kazandırdı. Dönüşünden sonra İlbîre'ye yerleşti ve burada rivayet ve öğretimle meşgul olmaya başladı. Dinî ilimlerde ve özellikle Mâlikî fıkhında şöhreti yayılınca Emîr II. Abdurrahman tarafından Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Saîd b. Hassân es-Sâiğ ve Abdülmelik b. Hasan ez-Zûnân'ın yanında fetva ve müşavere heyetinde görev yapmak üzere Kurtuba'ya davet edildi. 218 (833) yılında Kurtuba'ya gittikten sonra kendisiyle sık sık müşavere ve münazarada bulunduğu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ile aralarında husumet derecesine varan bir rekabet başladı. Yahyâ b. Yahyâ'nın vefatı üzerine müşavere ve fetva riyâsetini üstlenen İbn Habîb, bu görevlerinin yanı sıra öğretim ve telif faaliyetini de vefatına kadar sürdürdü. Kurtuba Camii'nde verdiği derslerinin kalabalık bir öğrenci ve dinleyici topluluğu tarafından takip edildiği ve Endülüs ilim hayatında son derece etkili olduğu rivayet edilmekte, kırka yakın râvinin kendisinden hadis naklettiği bilinmektedir. Büyük çoğunluğu İlbîreli ve Kurtubalı olan talebeleri arasında oğulları Muhammed ve Abdullah ile Saîd b. Nümeyr, Ahmed b. Râşid, İbrâhim b. Hâlid, Muhammed b. Futays, Mutarrif b. Kays, Bakī b. Mahled, Muhammed b. Vaddâh, Yûsuf b. Yahyâ el-Megāmî, Ebû İshak İbrâhim b. Şuayb el-Bâhilî, Ebû Hafs Ömer b. Mûsâ el-Kinânî, Ebû Osman Saîd b. Ayşûn, Ebû Abdullah Muhammed b. Hâris b. Ebû Saîd gibi âlimler bulunmaktadır. Damadı Ebû Abdullah Muhammed b. Kamer'den gelen bir rivayete göre İbn Habîb 5 Ramazan 238 (18 Şubat 853) tarihinde Kurtuba'da vefat etti.

İbn Habîb'in hayatının en verimli çağı, Endülüs Emevî Devleti'nin iç isyanları bastırıp ülkede istikrarı sağladığı ve refah düzeyinin yükseldiği bir döneme rastlar. I. Hakem devrinden itibaren Mâlikî mezhebi Evzâîliğin yerini alarak Endülüs'ün yaygın mezhebi haline gelmeye başlamıştı. Bu sürecin hızlanmasında, İmam Mâlik'in Ziyâd b. Abdurrahman el-Lahmî ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi talebelerinin önemli payı vardır. II. Abdurrahman döneminde artık Mâlikîlik Endülüs'te en yaygın mezhep haline geldi, Mâlikî fakihleri de yönetimle daha sıkı iş birliği içinde oldular. Bu dönemde fakihlerin yönetici ve kadılar yanında şûra heyetlerinde aktif görev alması bu sürecin sonucudur (Monès, XX [1964], s. 65).

Eserleri ve yetiştirdiği talebelerle Mâlikî mezhebinin Endülüs'te yerleşmesinde önemli rol oynayan İbn Habîb, İmam Mâlik'in ve talebelerinin görüşlerini sistematik şekilde tedvin ederek mezhep doktrininin gelişim ve oluşumuna büyük katkıda bulunmuş, Kuzey Afrika'da Sahnûn'un yaptığının bir benzerini Endülüs'te gerçekleştirmiştir. Ancak İbn Habîb sadece nakille yetinmemiş, naklettiği fıkhî mirasa bir müctehid olarak kendi yorumunu da katmıştır. Kendisi de önemli bir Mâlikî fakihi olan Utbî'nin onun el-Vâżıḥa'sı hakkında, Medine ehlinin mezhebi üzerine bu eserden daha iyisinin telif edilmemiş olduğunu söylemesi bunu teyit eder (Kādî İyâz, III, 34; Muhammed Yûsuf, s. 22). Gerçekten de el-Muvaṭṭaʾ ile el-Vâżıḥa'nın kısa bir mukayesesi İbn Habîb'in mezhep fıkhına katkılarını açıkça göstermektedir. Mahmûd Ali Mekkî, İbn Habîb'in Mısır ve Kurtuba'da gelişen Mâlikîliğin Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî yorumuna karşı asıl olan Medine Mâlikîliği'ni tercih ettiği iddiasını, Medine'de İbnü'l-Mâcişûn ve Mutarrif b. Abdullah'tan ders alması ve İbnü'l-Mâcişûn'un onu Mısır Mâlikîliği'ni temsil eden İbnü'l-Kāsım'ın talebesi Sahnûn'dan daha âlim göstermesine dayanarak ileri sürmüşse de Mâlikî literatürü konusundaki çalışmalarıyla tanınan Miklos Muranyi, İbn Habîb üzerindeki etkinin Hicaz muhitiyle sınırlandırılamayacağına, Doğu seyahati sırasında Mısır'daki Mâlikî ulemâsından ders aldığına ve eserinde onlardan da rivayette bulunduğuna dikkat çeker. Ayrıca İbn Habîb'in, fıkhî görüş ve açıklamalarında İmam Mâlik'in görüşlerini esas almakla birlikte Medine'deki halefleri ve çağdaşı başka âlimlerden de istifade ettiğini, bu sebeple zaman zaman İmam Mâlik'ten farklı düşündüğünü belirtir (İbn Habîb, neşredenin girişi, s. 32-34; Muranyi, s. 21-29). Nitekim İmam Mâlik ve daha sonra gelen Mâlikî fakihleri, depolanıp saklanma imkânı bulunmadığı gerekçesiyle meyvelerden zekât verilmesi gerekmediği görüşünde iken İbn Habîb aksi yönde görüş bildirmiş (İbn Rüşd, I, 205), yine diğer Mâlikî fakihlerinin aksine Hanefîler gibi hac ve umrede telbiyeyi ihramın rüknü olarak kabul etmiş (İbn Cüzey, s. 150), bazan da mezhep içi farklı görüşleri ileri dönem literatüründe tartışma konusu olmuştur (İbn Rüşd, I, 85, 93, 203).

İbn Abdülber, İbn Habîb'in bir disiplin olarak hadisi Endülüs'e ilk defa getiren kimse olduğunu söyler (Zehebî, XII, 106). Bu ifade onun Endülüs'te sistematik şekilde hadis derslerini başlattığına işaret etmektedir (Fierro, LXVI [1989], s. 71-72, 75-77). Ancak rivayet usulü açısından tenkit

edilmiş, bilhassa doğrudan hadis işitmediği kişilerden rivayette bulunduğu, hadis ilmini bilmediği söylenmiştir (İbnü'l-Faradî, I, 460). Gerçekten de hadis rivayet usulü açısından incelendiğinde eserlerinde naklettiği hadislerin ciddi bir kısmının munfasıl veya münkatı' olduğu görülür (İbn Habîb, neşredenin girişi, s. 12-14; Ossendorf-Conrad, s. 137-139). Onun bu tutumu, hadisleri teknik bir yaklaşımla değil müslümanların bir bilgilenme aracı olarak ele almasından, bu sebeple de anlam yönünden doğru bulduğu rivayetleri sened açısından araştırmaya lüzum görmemesinden kaynaklanır. İbn Habîb'in İmam Mâlik'e görüş isnadında da benzeri şekilde davrandığını, bu yüzden rivayetlerine

güvenilmeyeceğini söyleyen İbnü'l-Cebbâb ve İbn Vaddâh gibi bazı âlimler bulunmakla birlikte âlimlerin çoğunluğu bu durumu onun rivayet tekniğindeki kusuru olarak görür, ilim ve ahlâkî meziyet bakımından kendisine bir eleştiri yöneltmez.

İbn Habîb, eserlerinde muhaddisler gibi sadece hadisleri nakletmekle yetinmeyip rivayetlerin ne anlama geldiğini açıklıyordu. Eserleri arasında bu şekilde açıklama amacına yönelik olanları bir hayli yekün tutar. Bu durum, rivayetleri tedvinin yaygın telif tarzı olduğu bir dönem için garip gözükse de ilmin sadece rivayet vasıtasıyla kavranamayacağı dikkate alındığında anlaşılır bir yol olarak görünmektedir. Öte yandan özellikle Allah korkusu, zühd ve takvâ konularındaki eserleri de o dönemde anavatanından uzaklaşmış olan müslümanların diğerlerine göre daha fazla ihtiyaç duydukları ahlâkî vurguya tekabül etmektedir. İbn Habîb'in yaşadığı dönemin hususiyetlerinden biri de Arap müslümanlarla yerli hıristiyan hanımlardan doğan müvelledlerin ve yerli halktan müslüman olan mevâlînin sayılarının gittikçe artmasıdır ki bu husus Endülüs'ün İslâmlaşma sürecinin en önemli dönüm noktasıdır (S. Muhammed İmâdüddin, s. 108, 120). İbn Habîb'in faaliyetleri ve eserleri yeni müslümanlara İslâm'ı öğretmek amacını da gözetiyor olmalıdır. Onun eserlerinin halka Allah'ı tanıtıp O'na ibadeti sevdirdiğinin söylenmesi (Kādî İyâz, III, 36), İbn Habîb'in yaşadığı dönem ve şartları dikkate alarak eserlerini telif ettiğinin bir başka şekilde ifadesidir. Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin faziletlerinin anlatıldığı eserlerinin çokluğu, yine Endülüs'te o dönemde özellikle ihtiyaç hissedilen iyi örnekleri ortaya koyma amacına yönelik çabalar olarak görülmelidir.

Kendisinden önce hocaları tarafından bilinen şeyleri kaydedip geliştiren İbn Habîb gerektiğinde bunları yeniden düzenleyerek nakletmiştir. Bunun en güzel örneklerini, fıkıh ve tarih eserlerinin yanında astronomi ve tıpla ilgili eserlerinde görmek mümkündür. Günlük hayatı doğrudan ilgilendiren o dönemin iki bilim alanından biri tıp, diğeri astronomi olduğundan bu alanlarda başından itibaren müslümanlar Kitap ve Sünnet merkezli bir tavır geliştirme zorunluluğu hissetmişlerdir; bu tavrın ilk sonuçlarını kaydederek tedrîs konusu yapan ilk âlimlerden biri de İbn Habîb olmuştur. İlim varlığın anlamını tesbite yönelik bir faaliyetin neticesinde ortaya çıkar ve zorunlu olarak en azından gözleme dayanır. Çeşitli alanlarda yapılacak gözlem ise müslümanın hayatını doğrudan ilgilendirdiği için bu alanın rasyonel değil ampirik olmak zarureti, ampirik olan faaliyetin de bir değer sistemi bünyesi içerisinde yürütülmesinin gereği söz konusudur. Bu sebeple İbn Habîb'in eserlerinde ortaya konan ilim anlayışı, bu alanlarda gözlem sonucu elde edilecek bilgilerin normatif bir çerçeve içine yerleştirilerek yeniden inşa edilmesini öngörmektedir. Onun Kitâb fî maʿrifeti'n-nücûm, Kitâbü Edebi'n-nisâʾ ve eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî adlı eserleri böyle bir ilim anlayışını göstermesi bakımdan dikkat çeker. Nitekim İbn Habîb Kitâb fî maʿrifeti'n-nücûm'da, yıldızlar hakkında kendi dönemine kadar gelen bilgi birikimini ve yaygın inanışları İslâm'ın akîde sistemi açısından tenkit süzgecinden geçirir ve astronomi olaylarına bu bütünlük içinde açıklama getirir.

İbn Habîb hakkında daha önce nakledilen bazı olumsuz değerlendirmelere karşılık Mısırlı fakihlerden İbnü'l-Mevvâz onun fıkıhtaki derinliğini özellikle vurgularken İbn Lübâbe de onu Endülüs'ün âlimi olarak nitelendirmektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Mâcişûn'un İbn Habîb'i fıkıhta Kayrevanlı fakih Sahnûn'dan daha üstün gördüğü rivayet edilir. Bu husustaki rivayetlerin çelişkili olması, o dönemdeki âlimler ve talebeleri arasında bazı çekişmelerin yaşanmış olmasıyla ve mezhep içi tartışmalarla yakından ilgilidir. Ayrıca bütün bunlar dolaylı biçimde, bu âlimlerin birbirleriyle mukayese edilip bir anlamda mezhep içi tartışmalarda bazı görüşlerin temellendirilmesi yöntemi olarak da kabul edilebilir. Benzer rivayetler arasında, bizzat Sahnûn'un İbn Habîb'in vefatını duyduğunda onu "dünyanın âlimi" diye nitelendirip övdüğünü de saymak gerekir. Bu rivayetlerde dikkat çeken hususlardan biri, İbn Habîb'in sadece fakih veya muhaddis olarak değil daha geniş bir ilgi ve bilgiyi ifade eden âlim olarak

tanıtılmasıdır. İbn Abdülber de onun Endülüs'te hadisi tanıttığına, ancak senede ve isnada dikkat etmediği için yanlış anlaşılarak yalancılıkla suçlandığına işaret etmektedir. İbnü'l-Faradî, İbn Habîb'in Mâlikî fıkhını iyi bilmekle beraber hadis ilmine yeterince vâkıf olmayıp sağlamını çürüğünden ayıramadığını, rivayet tekniklerine dikkat etmeyerek icâzet yoluyla aldığı rivayetleri semâ yoluyla almış gibi naklettiğini söylemekte (Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, I, 460; Ossendorf-Conrad, s. 35-36), Zehebî de onun fıkıhta iyi bir âlim olmakla birlikte rivayet konusunda yeterince hassas davranmadığını, icâze ve vicâde yoluyla topladığı rivayetleri naklettiğini söylemektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 103; ayrıca bk. Ossendorf-Conrad, s. 36).

İbn Habîb'le ilgili araştırmalar Batı'da iki yüzyılı aşkın bir geçmişe sahiptir. Michael Casiri (ö. 1791), Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in el-İḥâṭa'sına dayanarak Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis'de (I-II, Madrid 1760-1770) İbn Habîb'in birçok eserin müellifi olduğunu haber vermiş, ancak onun çeşitli alanlarda eser veren bir âlim olarak tanınması XIX. yüzyılın ortalarında mümkün olmuştur. Daha sonra İbn Habîb'in muhtelif araştırmaların konusu olduğu, bu arada tarihçiliği üzerinde özellikle durulurken dil bilimciliği ve şairliğinin kısa atıflarla geçiştirildiği, son zamanlarda Kayrevan'da bulunan bazı el yazmalarının neşriyle fıkıhçılığının da ilgi uyandırdığı görülür. İbn Habîb'in tıp ve astronomiye dair eserleri, hadis ilminin Endülüs'e getirilmesindeki rolü de özel olarak araştırılan hususlardan olup üzerinde çalışanlar arasında İspanyol şarkiyatçılarının önemli bir yeri vardır (bk. bibl.).

Eserleri. İbn Habîb velûd bir müelliftir. Kitaplarının sayısının çokluğu, hem bizzat kendisinden nakledilen ifadelerde (bir rivayete göre 1050 kitap telif ettiğini söylemiştir) hem de kaydedilen eser isimlerinde görünmektedir. Birçok konuda yazdığı eser ya alanında ilk olma özelliğini taşımakta veya Endülüs'te o konuda yazılan ilk eser olarak nitelendirilmektedir. Bazı rivayetlerde onun eserlerinin kısmen veya tamamen Mısır ve Medineliler'den duyduklarından oluştuğunun ifade edilmesi (Ossendorf-Conrad, s. 53-54; Muranyi, s. 73-74) eserlerinin çok oluşunun sebebini önemli ölçüde açıklar. İbn Habîb'in günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. el-Vâżıḥa fi's-sünen ve'l-fıḳh. Müellifin fıkıh alanında telif ettiği temel eseri olup Mâlikî mezhebinin ilk ana kaynaklarından biridir (diğerleri Esed

b. Furât'ın el-Esediyye'si, Sahnûn'un el-Müdevvene'si, İbn Abdûs'un el-Mecmûʿa'sı, İbnü'l-Mevvâz'ın el-Mevvâziyye'si ve Utbî'nin el-ʿUtbiyye'sidir [el-Müstaḫrece]). Bu eserin en önemli özelliği, Endülüs'te yazılmasından hemen sonra fukahanın el kitabı haline gelmesi ve daha sonraki eserlere kaynak teşkil etmesidir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) kendi zamanına kadar yazılan Mâlikî fıkıh kitaplarındaki görüşleri derlediği en-Nevâdir ve'z-ziyâdât adlı eserinin başlıca kaynaklarından biri el-Vâżıḥa

olduğu gibi Venşerîsî de Kuzey Afrika ve Endülüs ulemâsının fetvalarını topladığı el-Miʿyârü'l-muʿrib'de İbn Habîb ve eserine sık sık atıfta bulunmuştur. Eser, sadece İmam Mâlik'in görüşlerini değil başka görüşleri ve bu arada İbn Habîb'in kendi tercihlerini de ihtiva etmektedir (Muranyi, s. 23-24; Ossendorf-Conrad, s. 54-58). Bundan dolayı kitap hakkında fikir beyan edenler, eserin mezhep imamına ve onun ilk talebelerine karşı ortaya koyduğu farklılığı ön plana çıkarmışlardır (Ossendorf-Conrad, s. 55-58). Bütün olarak elde mevcut olmayan eserin başlarından tahâret bölümüyle ilgili bir kısmını Beatrix Ossendorf-Conrad üzerinde yaptığı geniş bir araştırma ile birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1994). el-Vâżıḥa, Fazl b. Selâme el-Cühenî ve Halef b. Ebü'l-Kāsım el-Berâziî tarafından ihtisar edilmiştir (a.g.e., s. 89-91). 2. Kitâbü't-Târîḫ. Oxford Bodleian Library'de bulunan tek nüshası Jorge Aguadé tarafından İspanyolca bir giriş ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (Madrid 1991). Yayımlanan eser sadece İbn Habîb'in telif ettiği kısımdan ibaret olmayıp onun vefatından sonraki olayları nakleden talebesi Yûsuf b. Yahyâ el-Megāmî'nin katkılarını da ihtiva etmektedir. 3. Kitâbü'l-Verâʾ. Bilinen tek yazma nüshası Madrid Biblioteca Nacional'de (nr. 5146) bulunan eser Jorge Aguadé tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmişse de henüz neşredilmemiştir (Kitâbü Edebi'n-nisâʾ, neşredenin girişi, s. 60-61; Aguadé'nin eser üzerine yazdığı incelemesi için bk. bibl.). 4. Muḫtaṣar fi'ṭ-ṭıb (eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî). Bu konuda yazılmış ilk eser olduğu gibi Endülüs'te telif edilen tıbba dair ilk kitap sayılır. Eseri önce Muhammed el-Arabî el-Hattâbî Ṭıbbü'l-ʿArab başlığı altında eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâʾ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye içerisinde neşretmiştir (Beyrut 1988, I, 90-110). Ardından Camilo Álvarez de Morales ve Fernando Girón Irueste tarafından bir girişle birlikte tenkitli neşri yapılarak notlarla İspanyolca'ya çevrilen eseri (Madrid 1991) Muhammed Ali el-Bâr da uzun açıklama ve notlarla yayımlamıştır (Şam-Beyrut 1993).

Müellife nisbet edilen el-Ḥisbe fi'l-emrâż adlı eserin de bu kitap olması muhtemeldir. 5. Kitâbü Edebi'n-nisâʾ (Kitâbü'l-Ġāye ve'n-nihâye). Müellif bu eserinde Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve bazı âlimlerin kadınerkek ilişkileri konusundaki sözlerini bir araya getirerek değerlendirmiştir. İbn Habîb rivayetleri açıklamış, böylece söyleniş şartları dışında neye tekabül ettiklerini belirtmeye çalışmıştır. Eser üslûbu açısından fıkıh, rivayetleri toplaması yönünden hadis, insanları iyiye yönlendirip kötüden uzak tutma amacını taşıması itibariyle de bir ahlâk kitabı niteliğindedir. Rabat'ta bulunan (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1126) tek nüshasına dayanılarak Abdülmecîd Türkî tarafından neşredilen eserden (Beyrut 1992) Abdullah b. Ahmed et-Tîcânî (ö. 708/1309 [?]) Tuḥfetü'l-ʿarûs'unda geniş iktibaslarda bulunmuştur. 6. Kitâbü Vaṣfi'l-Firdevs. Hangi nüshaya dayandığı belirtilmeden neşredilmiştir (Beyrut 1987). Yüksek lisans tezi olarak eseri neşre hazırlayan Sâlih b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zehrânî (1990, Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ) bunun et-Tuḥaf ve'ẓ-ẓuraf ile aynı kitap olduğu görüşündedir. 7. Kitâb fî kerâheti'l-ġınâ (Kitâbü Kerâhiyyeti'l-ġınâ). İbn Hazm'ın Risâle fi'l-ġınâʾi'l-mülhî e mübâḥ hüve em maḥẓûr (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1980) başlıklı risâlesinin içinde İbn Habîb'in bu eserinden uzun iktibaslar bulunmaktadır. 8. Kitâbü'l-Ferâʾiż (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4687). 9. Kitâb fî maʿrifeti'n-nücûm. Ayt Ayyâş'ta bulunan (ez-Zâviyetü'l-Hamzaviyye, nr. 80/4, vr. 185-195; mikrofilmi, Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 185) isimsiz bir el yazmasının bu eser olması kuvvetle muhtemeldir. Kitap Paul Kunitzsch tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.). Eserin en önemli özelliği, İbn Habîb'in Mâlik b. Enes'ten gelen rivayetleri toplamasından dolayı bu konu hakkında müslümanların o dönemdeki bilgi birikimlerini yansıtan ilk kaynak olmasıdır (Kunitzsch, IX [1994], s. 161-162).

İbn Habîb'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Cevâmiʿ, Kitâbü Feżâʾili'ṣ-ṣaḥâbe, Kitâbü Ġarîbi'l-ḥadîs̱, Kitâbü Tefsîri'l-Muvaṭṭaʾ, Kitâbü Ḥurûbi'l-İslâm, Kitâbü'l-Mescideyn, Kitâbü Sîreti'l-İmâm fi'l-mülḥidîn, Kitâbü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ ve't-tâbiʿîn, Kitâbü Meṣâbîḥi'l-hüdâ, Kitâbü İʿrâbi'l-Ḳurʾân, Kitâbü's-Seḫâ ve iṣṭınâʿi'l-maʿrûf, Kütübü'l-Mevâʿiẓ, Kütübü'l-Feżâʾil, Kitâbü Aḫyâri Ḳureyş ve aḫbârihâ ve ensâbihâ, Kitâbü's-Sulṭân ve sîretü'l-İmâm, Kitâbü'l-Bâh ve'n-nisâʾ, Tefsîr fi'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Meġāzi, Kitâbü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Kitâbü'r-Rühûn ve'l-meġārim, Kitâbü Meġāzi Resûllillâh, Kitâbü'l-Câmiʿ, Kitâbü'r-

Reġāʾib, Kitâbü’r-Riyâʾ, Kitâbü’l-Verâʾ fi’l-ʿilim, Kitâbü’l-Ḥüküm ve’l-ʿamel bi’l-cevâriḥ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb es-Sülemî, Kitâbü Edebi’n-nisâʾ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 5-126; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü’l-fuḳahâʾ ve’l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Álvila - L. Molina), Madrid 1992, s. 245-254; İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1403/1983, I, 459-463; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 45-48; Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 282-284; İbn Rüşd, el-Muḳaddimât, Kahire, ts., I, 85, 93, 203, 205; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, III, 30-48; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 150; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 102-107; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 548-553; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müz̠heb, II, 8-15; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1056-1057; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 5-8; P. J. Lopez Ortiz, “La Recepción de la escuele malequi en España”, Annuario de Historia del derecho español, Madrid 1930, VII, 2-167; R. C. Calderón, Los juristas hispano-musulmanes des de la conquista hasta la caida del califato de Cordoba años 711 a 1031 de C., Madrid 1948, s. 61-65; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1950-67, I, 146-150; III, 117, 127, 130-131; M. Talbi, “Kairouan et le Malikisme Espagnol”, Etudes d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, I, 317-337; Sezgin, GAS, I, 362, 468; III, 230; VII, 346, 374; VIII, 251-252; IX, 220; Muhammed Yûsuf, “ʿAbdülmelîk b. Ḥabîb es-Sülemî râʾidü’l-medreseti’l-Mâlikiyye bi’l-Endelüs”, Nedvetü’l-İmâm Mâlik, Fas 1400/1980, s. 11-28; Abdel Magid Turki, Théologiens et juristes de l’Espagne musulmane, Paris 1982, s. 43-67; M. Muranyi, Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur, Wiesbaden 1984; J. Aguadé, “De nuevo sobre ‘Abd alMalik b. Habib”, Actas de las II journadas de cultura Arabe e Islamica (1980), Madrid 1985, s. 9-16; a.mlf., “El Libro del escrúpulo riligioso (Kitâb al-wara‘) de Abdalmalik b. Habib”, Actas del XII Congresso de la U.E.A.I. (Málaga 1984), Madrid 1986, s. 17-34; S. Muhammed İmamüddin, Endülüs Siyasi Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara

1990, s. 89-132; M. von Bredow, Der heilige Krieg (gihâd) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule (İbn Ebû Zeyd, en-Nevâdir ve’z-Ziyâdât isimli eserin “Kitâbü’l-Cihâd” kısmının tahkikli neşri ile birlikte), Beyrut 1994; Beatrix Ossendorf-Conrad, Das ‘K. al wâdiha’ des ‘Abd alMalik b. Habib, Edition und Kommentar, Beirut 1994; M. A. Makki, “Egipto y los origenes de la historiografia Arabigo-Española”, Revista del Institutio de Estudios Islamicos en Madrid, V, Madrid 1957, s. 157-209; a.mlf., “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana y su influencia en la formación de la cultura Hispano-Arabe”, a.e., IX (1961), s. 66-231; H. Monès, “Le rôle des hommes de religion dans l’histoire de l’Espagne musulmane jusqu’à la fin du califat”, St.I, XX (1964), s. 47-88; F. Girón Irueste - C. Álvarez de Morales, “La Faceta del Granadino ʿ Abd alMalik Ibn Habīb”, Andalucia Islámica, II-III, Granada 1983, s. 125-134; I. Fierro, “The Introduction of hadith in al-Andalus”, Isl., LXVI (1989), s. 68-93; P. Kunitzsch, “Abd alMalik ibn Habib’s Book on the Stars”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, IX, Frankfurt 1994, s. 161-194; XI (1997), s. 179-188; A. Huici Miranda, “Ibn Ḥabīb”, EI^2 (İng.), III, 775; Ali Refîî, “İbn Ḥabîb”, DMBİ, III, 308-310.

Tahsin Görgün

İBN HACER el-ASKALÂNÎ

(ابن حجر العسقلانيّ)

Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449)

Ünlü hadis âlimi ve hâfızı.

22 Şâban 773'te (28 Şubat 1372) eski Mısır'da doğdu. Adı veya lakabı Hacer olan yedinci dedesine nisbetle İbn Hacer diye meşhur oldu. Ebü'l-Fazl künyesiyle ve ailesinin memleketi olan Filistin'deki Askalân şehrine nisbetle Askalânî, soyunun dayandığı Kinâne'ye (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, III, 196) nisbetle Kinânî olarak anıldı. Babası, dedeleri gibi ticaretle uğraşması yanında kırâat-i seb'ayı bilen, şiir yazan ve Nevevî'nin el-Ez̲kâr'ına istidrâk kaleme alan bir âlimdi. İbn Hacer dört yaşında iken babası öldü. Bir müddet sonra annesi Nicâr da (EI2 [Fr.], III, 799'daki Tüccâr kaydı yanlıştır, bk. Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 33) vefat edince ablası ile yalnız kaldı. Ancak babaları vefat etmeden önce onları biri âlim, diğeri tüccar iki arkadaşına emanet etmiş olup babalarından ve annelerinden hayatları boyunca kendilerini refah içinde yaşatacak bir servet kalmıştı. Her iki çocuğunun eğitimine önem veren babaları küçük yaşta onları ilim meclislerine götürmüş ve İbn Berdis, Şemseddin el-Kirmânî, Zeynüddin el-Irâkī gibi muhaddislerden kızı için icâzet almıştı. Hâmilerinden tâcir olan Zekiyyüddin el-Harrûbî Mekke'de mücâvir olarak kaldığı zaman İbn Hacer de yanında bulundu. Hıfzını Muhammed b. Muhammed es-Seftî'den dokuz yaşında tamamladı. On iki yaşında iken Harrûbî ile birlikte tekrar Mekke'ye gitti. Hadis tahsiline Mekke'de başlayarak ilk hocası Abdullah b. Muhammed en-Neşâverî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin çoğunu ve Mekke Kadısı Cemâleddin İbn Zahîre'den Cemmâîlî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm'ını okudu. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh'i ile Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġîr'ini, Harîrî'nin Mülḥatü'l-iʿrâb'ı ile İbn Mâlik et-Tâî'nin el-Elfiyye'sini, İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ını, Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl ve Irâkī'nin el-Elfiyye adlı eserlerini ezberledi (Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer, I, 64). Harrûbî'nin vefatından sonra (787/1385) tahsiline üç yıl

ara verdi. Ardından diğer hâmisi İbnü'l-Kattân es-Semennûdî'nin derslerine devam ederek fıkıh, usûl-i fıkıh, Arap dili, hesap gibi ilimlere dair kitaplar okudu. Daha sonra tarihle ve râvilerle ilgilenen İbn Hacer 792 (1390) yılından itibaren edebî ilimlerle meşgul oldu. Şair ve edip Muhammed b. İbrâhim el-Beştekî'den faydalanarak edebî kültürünü geliştirdi ve çoğu dinî konulara, Hz. Peygamber'in methine dair şiirler yazdı. İbn Hacer 796'dan (1394) itibaren kendini tamamen hadise verdi ve aynı yıl Zeynüddin el-Irâkī'nin ders halkasına katıldı. Hocasının vefatına kadar on yıl devam eden bu süre içinde ondan el-Elfiyye adlı eseriyle bu esere yazdığı şerhi okudu. Yine Irâkī'den, İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'sinde müphem gördüğü konuları açıklamak üzere kaleme aldığı et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ'ını, Beyhakī ve Dârekutnî'nin es-Sünen'lerini, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ dışındaki bazı eserlerini, İbn Hişâm'ın es-Sîre'sini okudu ve bunları okutmak üzere icâzet aldı. Hocası kendisine "hâfız" unvanını verdi. O günden itibaren bu unvan tek başına söylendiği zaman sadece onu hatırlatacak kadar özel bir anlam kazandı. Irâkī'nin vefatından sonra damadı ve talebesi Nûreddin el-Heysemî'den tahsiline devam etti. Ondan Mecmaʿu'z-zevâʾid'ini okurken gördüğü bazı kusurları tesbit etmeye başladıysa da hocasının buna üzüldüğünü görünce vazgeçti.

İbn Hacer fıkıh ve usulü, tefsir, lugat, edebiyat ve tarihle de meşgul oldu. Burhâneddin İbrâhim b. Mûsâ el-Ebnâsî'den Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'ini, İbnü'l-Mülakkın'dan bu esere yazdığı şerhi, Şâfiî fakihi Ömer b. Raslân el-Bulkīnî'den Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'ini, ayrıca Ṣaḥîḥayn ve Sünenü Ebî Davûd başta olmak üzere pek çok eseri, bu arada yirmi dokuz yıl boyunca faydalandığı Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa'dan Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ünü, İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ını, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin el-Muṭavvel ve kendisinin Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı eserlerini okudu. Kıraat ilmini Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî eş-Şâmî'den öğrendi (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, I, 79-201). Kendisine Nesâî'nin es-Sünen'inin tamamını okuduğu Ahmed b. Hasan es-Süveydâvî'den altmıştan fazla kitabın (a.g.e., I, 299-351), Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini huzurunda okuduğu Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Ömer el-Halâvî'den 100 kadar kitabın (a.g.e., II, 27-81) bazı bölümlerini, Muhibbüddin Muhammed b. Abdullah el-Meydûmî'den muhtelif cüzlerden başka İbnü's-Salâh'ın ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'ini okudu.

Yirmi yaşında ilmî seyahatlere başlayan İbn Hacer İskenderiye'de çeşitli âlimlerden okuduğu eserlere dair bilgileri, şiirleri ve mektuplaşma örneklerini ed-Dürerü'l-muḍıyye min fevâʾidi'l-İskenderiyye adlı bir cüzde topladı. Ardından Hicaz'a, oradan Yemen'e geçti (800/1397). Taiz, Zebîd, Aden, Vâdilhasîb gibi şehirleri dolaşarak tanınmış âlimlerden faydalandı; özellikle el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'in müellifi Fîrûzâbâdî ile tanışıp ona bu eserin çoğunu okudu ve rivayet izni aldı. Kendisi de birçok âlime hadis rivayet etti. Yemen Meliki el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. Abbas er-Resûlî, İbn Hacer'in kendi ülkesinde bulunduğunu öğrenince onu Zebîd'e davet etti. İbn Hacer de melike, kendi el yazısıyla kırk cilt hacmindeki Müsâmirü's-sâḥir ve müsâḥirü's-sâmir adlı edebî notları ile daha başka kitapları hediye etti ve melikin hac için gönderdiği bir kafileyle aynı yıl Mekke'ye gitti. Altı yıl sonra ikinci defa uğradığı Yemen'den ülkesine dönerken bindiği gemi parçalanınca çok miktarda parası, kendisinin istinsah ettiği Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf'ı ve kendine ait bazı eserler kayboldu. 800 (1398), 805 (1403), 815 (1412) ve 824 (1421) yıllarında haccetmek, mücâvir olarak kalmak ve ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere gittiği Hicaz'da çeşitli âlimlerden faydalandı, birçok kimse de onun eserlerini okuma ve rivayetlerini dinleme imkânı buldu. 802 Şâbanında (Nisan 1400) gidip 100 gün kaldığı Dımaşk'ta, Gazze, Nablus, Remle, Kudüs, el-Halîl ve Sâlihiyye gibi ilim merkezlerinde muhtelif âlimlerden istifade etti ve onlardan çeşitli kitapların (Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, I, 131-132) rivayet hakkını elde etti. Moğollar'ın Dımaşk'a doğru gelmekte olduğu duyulunca Mısır'a döndü. Şâban 836'da (Nisan 1433) Mısır Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay ile birlikte Şâfiî kadısı olarak Âmid'e (Diyarbakır) gitti. Uğradıkları şehirlerde imlâ meclisleri akdedip hadis rivayet etti. Sıbt İbnü'l-Acemî ve İbn Hatîb en-Nâsıriyye ile Halep'te görüştü. Bedreddin el-Aynî'nin daveti üzerine onunla Ayıntab'a (Gaziantep) gitti. Bu sırada Aynî'nin bazı şiirlerini yazıp kendisinden hadis rivayet etti. Beş ay kadar süren bu seyahatin hâtıralarını Celebü Ḥaleb adlı eserinde topladı.

Elli beşi kadın 628 hocadan faydalanan İbn Hacer'in (hocaları için bk. Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer, I, 135-177) kadın hocaları arasında kendilerinden çeşitli eserler okuduğu Fâtıma et-Tenûhiyye ile

Fâtıma el-Makdisiyye anılabilir. Hocaları ile onlardan okuduğu kitapları el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres'te toplamıştır. Kendisinden de pek çok talebe faydalanmış olup Şemseddin es-Sehâvî bunlardan 500 kadarının adını zikretmektedir (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 300). Tanınmış öğrencileri arasında eserlerinin çoğunu rivayet eden Sehâvî başta olmak üzere Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Necmeddin İbn Fehd, Takıyyüddin İbn Fehd, İbn Tağrîberdî, İbn Kutluboğa, Bikāî, Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, Necmeddin İbn Kādî Aclûn, Burhâneddin İbn Müflih, İbnü'l-Mibred, İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Haydırî ve Zekeriyyâ el-Ensârî bulunmaktadır.

İbn Hacer 806 (1403) yılında resmen hocalık vazifesine başladı. Aynı yıl Şeyhûniyye, 809'da (1406) Mahmûdiyye medreselerinde hadis hocalığına getirildi. 812-819 (1409-1416) yılları arasında el-Cemâliyye el-Müstecidde Medresesi'nde, 833'te (1430) İbn Tolun Camii'nde, 836'daki (1433) Dımaşk seyahatinde Eşrefiyye Dârülhadisi'nde ve vefatından bir yıl önce yapılan Zeyniyye Medresesi'nde hadis okuttu. Hadis hocalığı yanında 813 (1410) yılından itibaren Baybars Hankahı'nda meşihat görevini üstlendi. İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) sonra devam ettirilmeyen imlâ meclisleri geleneğini yeniden canlandıran Zeynüddin el-Irâkī'nin ardından özellikle Baybarsiyye ile Şeyhûniyye'de ve Kâmiliyye Dârülhadisi ile Nil kenarındaki evinde vefatına kadar bu meclisleri sürdürerek 1150 kadar mecliste yaklaşık on cilt hacmindeki hadisleri âdet olduğu üzere ezbere yazdırdı. Onun el-Emâli'l-ḥadîs̱iyye'si bu gayretinin ürünüdür. Ayrıca Şeyhûniyye, Şerîfiyye, Müeyyidiyye, Harrûbiyye, Sâlihiyye ve Salâhiyye medreselerinde fıkıh okuttu.

İbn Hacer, 811 (1408) yılından vefatına kadar Dârüladl'de Şâfiî mezhebine göre fetva verme görevini yürüttü. Mısır Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay'ın teklifi üzerine, yirmi yedi yıl boyunca ısrarla reddetmesine rağmen 22 Muharrem 827'de (26 Aralık 1423) talebesi Alemüddin Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî'nin azledilmesiyle boşalan Mısır Şâfiî başkadılığını kabul etti (İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VIII, 39). Çeşitli şikâyetler yüzünden yedi defa azledildiği, fakat her defasında haklılığı anlaşılarak tekrar getirildiği bu görevini vefatından birkaç ay öncesine kadar (25 Cemâziyelevvel 852/27 Temmuz 1448) devam ettirdi. Bu görevi, onun devlet yapısını ve toplumu iyi tanımasına ve bu tecrübelerini

eserlerine yansıtmasına vesile olmuştur.

Tesirli vaaz ve hutbeleriyle tanınan İbn Hacer 819'da (1416) Ezher, daha sonra Amr b. Âs, kadılığı süresince de sultanın bulunduğu Kal'a camilerinde hatiplik yaptı. Nûreddin er-Reşîdî'nin vefatı üzerine Hüseyniyye'deki Zâhir Camii'nde vâizlik görevi ona verildi. İbn Hacer, ayrıca Mahmûdiyye Medresesi Kütüphanesi'nin yöneticiliğini de üstlendi. Bu görevi sırasında, Burhâneddin İbn Cemâa'nın hayatı boyunca topladığı eserleri ve önemli bir kısmı müellif hattıyla olan 4000 değerli kitabı ihtiva eden kütüphanedeki kitapların fihristlerini hazırlamış, kaybolan bazı kitapları istinsah etmiş veya onların yerine kendi kitaplarını vermiştir.

İbn Hacer 28 Zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) Kahire'de dizanteriden öldü. Onun bu tarihten dokuz veya on gün önce vefat ettiği de söylenmektedir. Cenazesini taşıyanlar arasında bulunan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (Takıyyüddin İbn Fehd, s. 338) teklifi üzerine cenaze namazını Abbâsî halifesi kıldırdı ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'na defnedildi. İbn Teymiyye'nin vefatından sonra hiçbir cenazede bu kadar büyük bir cemaatin toplanmadığı, Mekke, Kudüs, Halep, Dımaşk gibi birçok şehirde onun için gıyabî cenaze namazı kılındığı, pek çok şair tarafından birkaç cilt tutacak hacimde mersiyeler yazıldığı belirtilmektedir.

İbn Hacer yirmi beş yaşında iken Abdülkerîm b. Ahmed b. Abdülazîz'in kızı Üns ile evlendi. Zeynüddin el-Irâkī, Alâî'nin oğlu Ebü'l-Hayr, Zehebî'nin oğlu Ebû Hüreyre gibi âlimlerden çeşitli eserler okuyan ve hadis alanında kendini yetiştirerek tanınmış kimselere Ṣaḥîḥ-i Buḫârî gibi eserleri okutan Üns'ten beş, daha sonra evlendiği eşinden de bir kızı oldu. Kızlarının hepsi kendi sağlığında öldü. İbn Hacer daha sonra üçüncü defa evlendiyse de tek erkek çocuğu, Tatar asıllı câriyesinden doğan (815/1412) Ebü'l-Meâlî Bedreddin Muhammed'dir. Fıkıh sahasında yetişmesini arzu ettiği oğlunu kendisi okuttuğu gibi onun Suriye ve Mısır'ın ileri gelen âlimlerinden okuyup icâzet almasını sağladı. Bulûġu'l-merâm'ı oğlunun ezberlemesi için kaleme aldığı, fakat onun eserin az bir kısmını ezberlediği bilinmektedir. Ebü'l-Meâlî Bedreddin, Baybars Hankahı şeyhliğinde bulunmuş ve Hüseyniyye Medresesi'nde hadis okutmuşsa da bu görevleri onun yerine daha çok babası yapmıştır. Tolunoğlu Camii'nde imamlık da yapan Ebü'l-Meâlî, babasının Nuḫbetü'l-fiker adlı kitabını Netîcetü'n-naẓar

adıyla şerhetmiştir. Onun bazı tutumları sebebiyle babasını sıkıntıya soktuğu ve babasının eserlerini muhafaza etmek için gayret sarfetmediği kaydedilmektedir. İbn Hacer'in en büyük kızı Zeyn Hatun'dan olma Sıbt İbn Hacer diye tanınan torunu Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Şâhin tarih, fıkıh ve hadis sahalarında yetişmiş, çoğu tabakata dair olmak üzere çeşitli eserler kaleme almış, dedesinin Bulûġu'l-merâm'ını Minḥatü'l-kirâm adıyla şerhetmiş ve onun bazı görevlerini üstlenmiştir. Ayrıca edebiyat ve belâgat gibi konularda dedesini tenkit etmişse de Sehâvî bu tenkitlerin isabetli olmadığını ortaya koymuştur (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 315-317).

İbn Hacer orta boylu, zarif görünümlü olmakla birlikte heybetli ve hareketli bir kimseydi. Yiyip içmeye önem vermezdi. Süratli anlayışı ve güçlü hâfızası sebebiyle, bir şey yazarken aynı zamanda kendisine okunan metinleri takip ve tashih edebilirdi. Hacda zemzem içerken Zehebî derecesinde hadis hâfızı olmak için dua ettiği söylenir (Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer, I, 106, 109, 319). Süratli okuma ve yazma alışkanlığına sahip olan İbn Hacer, kalemini kâğıttan kaldırmadan yazdığı için altın zincire benzetilen hattını herkesin kolay okuyamadığı belirtilmektedir. İbn Hacer bütün vaktini okumak,

okutmak, eser yazmak, fetva vermek veya ibadet etmekle geçirirdi. Mekke'ye ve Yemen'e giderken bineğinin üzerinde kitap yazmaya devam etmiş, el-Vuḳūf ʿalâ mâ fî Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-mevḳūf adlı cüzünü üç günde kaleme almıştı. Mütevazi bir kişiliğe sahip olan İbn Hacer az konuşur, kimseyi gücendirmemeye dikkat ederdi. Talebelere şefkatli davranır, isteklerini geri çevirmez, değerli kitaplarını dahi ödünç vermekten kaçınmazdı. İbn Hacer görevlerinden aldığı maaşları çeşitli hayırlara sarfeder, görevli gittiği yerlerde devlet parasıyla hazırlanan şeyleri yemez, ayrıca fakirlere yardım ederdi. Seyahatlerinde ve rahatsızlandığında bile teheccüd namazını kılar, her fırsatta oruç tutardı.

Eserlerinde tenkit ettiği kişilerin, özellikle görevleri dolayısıyla aralarında rekabet bulunan bazı meslektaşlarının biyografilerini yazarken son derece dürüst davranır, talebesi bile olsa kendilerinden faydalandığı kimselerin adını zikreder, eserlerini başkalarının kitaplarından yaptığı nakillerle meydana getirip de kaynaklarından söz etmeyen kimseleri eleştirirdi (a.g.e., I, 315-318). Hocalarına beslediği saygı onların ilmî hatalarını tenkit

etmesine engel olmazdı (meselâ bk. Fetḥu'l-bârî, IX, 375, 430-431; X, 185).

İbn Hacer ile Veliyyüddin es-Seftî, Muhammed b. Atâullah el-Herevî, Şemseddin el-Hirmâvî ve Muhammed b. İsmâil el-Venâî gibi âlimler arasında kādılkudâtlık, müderrislik gibi görevler sebebiyle rekabet meydana gelmiştir. Seftî'nin kendisine yaptığı haksız ithamlar üzerine Redʿu'l-mücrim fi'z̠-z̠ebbi ʿan ʿırżi'l-müslim adlı bir kırk hadis kitabı kaleme alması bu rekabetin derecesi hakkında fikir vermektedir. Ancak onun en önemli ihtilâfı Hanefî kādılkudâtı Bedreddin el-Aynî ile olmuştur. Her ikisi de 836'da (1433) el-Melikü'l-Eşref Barsbay'la Âmid'e, oradan da Aynî'nin daveti üzerine Ayıntab'a gitmesine, İbn Hacer'in bu seyahatte Aynî'den hadis rivayet etmesine rağmen daha sonra araları açılmış, Aynî onu ilmin itibarını korumayıp makam ve menfaat için sultana boyun eğmekle suçlamıştır. Halbuki İbn Hacer, kendisine ısrarla teklif edilen kādılkudâtlık görevini kabul etmeyip uzun süre direnmiş, kabul ettikten sonra da her konuda doğru bildiğini yapmıştır. Ayrıca Barsbay'ın teklif ettiği kadılık ve sır kâtipliği görevlerini, onun oğlu el-Melikü'n-Nâsır'ın önerip iki yıl süreyle kimseye vermediği Zebîd kādılkudâtlığını, hatta aylık 10.000 dirhem maaşla teklif edilen Dımaşk kadılığını da reddetmiştir. İkisi arasındaki anlaşmazlığın asıl kaynağı muhtemelen İbn Hacer'in Aynî'nin bazı eserlerini tenkit etmesidir. Nitekim Aynî'nin es-Seyfü'l-mühenned fî sîreti'l-Meliki'l-Müʾeyyed adlı manzum eserinde vezinleri bozuk 400 kadar beyti İbn Hacer Ḳaẕe'l-ʿayn min naẓmi ġurâbi'l-beyn'inde bir araya getirmiş, bunun yanında onun ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân adlı eserini de eleştirmiştir (İnbâʾü'l-ġumr, I, 3-4).

Aynî ile İbn Hacer arasındaki anlaşmazlığın diğer bir yönü onların Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhleriyle ilgilidir. Çeşitli kaynaklarda İbn Hacer'in Fetḥu'l-bârî'yi 817'de (1414) yazmaya başladığı kaydedilmekle beraber kendisi eserini 813 (1410) yılında kaleme almaya, beş yıl sonra da yazdığı kısımları imlâ etmeye başladığını söylemekte (İntiḳādü'l-iʿtirâż, I, 7), Aynî'nin ise ʿUmdetü'l-ḳārî'yi 820'de (1417) yazmaya başladığı (DİA, VII, 121-122), İbn Hacer'in talebesi Burhâneddin İbn Hızır'dan Fetḥu'l-bârî'den yazdığı kısımları ödünç alıp onlardan faydalandığı ve eserini Fetḥu'l-bârî'nin bitirilmesinden beş yıl sonra tamamladığı (847/1443) belirtilmektedir (İbn Hacer, İntiḳādü'l-iʿtirâż, s. 10; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-

ʿAsḳalânî, I, 175, 364). Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî'de Fetḥu'l-bârî'den iktibaslarda bulunmakla beraber ona tenkitler yöneltmiş, İbn Hacer'in kendi eserini diğer Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhlerinden üstün görmesini tasvip etmemiştir. İbn Hacer de Aynî'nin Fetḥu'l-bârî'ye olan itirazını el-İstinṣâr ʿale'ṭ-ṭâʿini'l-miʿs̱âr ile, bu eserdeki bazı görüşlerine olan itirazlarını da İntiḳādü'l-iʿtirâż adlı eseriyle cevaplandırmıştır.

Zâhid Kevserî gibi bazı âlimler, bir müellifin daha önce yazılan eserlerden faydalanmasının tabii olduğunu söyleyerek Aynî'yi bu tartışmada haklı görmüşlerdir. Ayrıca Zâhid Kevserî, ʿUmdetü'l-ḳārî'nin Fetḥu'l-bârî'den çok daha hacimli olduğunu, konuları mükemmel şekilde işlediğini, İbn Hacer'in eserinin ise ötekinin seviyesinde bulunmadığını, eğer Hedyü's-sârî'yi yazmasaydı şerhinin ʿUmdetü'l-ḳārî'den çok gerilerde kalmış olacağını söylemektedir (Takıyyüddin İbn Fehd, s. 334). Sâlih Yûsuf Ma'tûk da Bedrüddîn el-ʿAynî ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ adlı kitabında (s. 225-238) Aynî'nin eserinin çok daha hacimli, bazı yönlerden daha kullanışlı olduğunu söylemiş, buna karşılık İbn Hacer'in eserinin özellikle mukaddimesi ve baştan sona kadar değişmeyen bir üslûpta yazılması ile dikkati çektiğini ifade etmiştir. Öte yandan başta Hanefî kādılkudâtı İbnü'd-Deyrî olmak üzere bazı Hanefî ve Şâfiî âlimleri de İbn Hacer'in eserinin önceki Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhlerinden üstün olduğunu belirtmişlerdir (Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer, I, 224-226). Mâlikî âlimi Abdurrahman el-Bûsîrî, Aynî'nin iddialarından yola çıkarak Mübtekirâtü'l-leʾâlî ve'd-dürer fi'l-muḥâkemeti beyne'l-ʿAynî ve'bni Ḥacer (bk. bibl.) adlı eserinde Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî'de İbn Hacer'e yönelttiği itirazları 343 noktada toplayarak incelemiş ve sonuçta İbn Hacer'i haklı bulmuştur.

Talat Sakallı'nın Hadis Tartışmaları (İbn Hacer-Bedruddin Aynî [Ankara 1996]) adlı kitabı bu önemli konuyu aydınlatacak kapasitede değildir. Bu çalışmada ʿUmdetü'l-ḳārî'ye daha fazla yer ayrılması, İbn Hacer'in faydalandığı 1430 eseri tanıtan Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî'nin (bk. bibl.) görülmemesi, ayrıca İbn Hacer'in İntiḳādü'l-iʿtirâż'da "başından sonuna kadar kendini savunma telâşına düştüğü" şeklinde ifadeler kullanılması onun yeterince tanınmadığını göstermektedir. İbn Hacer'in talebesi, Hanefî fakihi ve kadısı Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, İbn Hacer'in hadis sahasındaki eserlerinin en büyüğünün Fetḥu'l-bârî olduğunu, onun bu eserinde başkaları tarafından yorumlanamayan birçok hadisi

şerhettiğini belirtmektedir (Sehâvî, el-Cevâhir ve’d-dürer, I, 261). Son devir Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şârihlerinden Hanefî âlimi Enverşah Keşmîrî de bu iki eseri değerlendirirken Fetḥu’l-bârî’yi hadis tekniğini yansıtması ve tertibi yanında maksadı güzel ifade etmesi bakımından üstün görmekte, ʿUmdetü’l-ḳārî’yi de lafızları mükemmel tarzda şerh ve tefsir etmesi, İslâm büyüklerinin sözlerini derleyip toparlaması açısından daha değerli bulmaktadır (Feyżü’l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 38). Aynî’nin İbn Hacer’i son hastalığı sırasında ziyaret etmesi, aralarındaki ihtilâfın ilmî tartışmadan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır.

İlmî Şahsiyeti. İbn Hacer hayatının büyük bölümünü hadis ilmine vermiş, bu ilmin hem rivayet hem dirayet sahalarında devrinin en yetkili âlimi olmuştur. Başta örnek aldığı Zehebî gibi olmayı isterken sonraları onun Mîzânü’l-iʿtidâl’ini tamamlamak için Lisânü’l-Mîzân’ı yazması,

hadis rivayet ve dirayet ilimlerinin çeşitli dallarında 170 kadar eser kaleme alması onun hadis sahasındaki üstün yerini ortaya koymakta, Taġlîḳu’t-taʿlîḳ’i 350 kadar eserden, Fetḥu’l-bârî’yi de 1430 kaynaktan faydalanarak kaleme alması, önemli bir kısmı günümüze ulaşmayan zengin bir hadis edebiyatından istifade ettiğini göstermektedir. Usûl-i hadîs konusundaki eserleri kendisinin orijinal görüşlerini yansıtmakta olup hadis ricâline dair çalışmaları, meşhur âlimlerin râviler hakkındaki tesbitlerine dair tashihlerle doludur. Bir konudaki pek çok rivayeti onlarca eserden ancak modern yöntemlerle toplamak mümkün olduğu halde İbn Hacer’in o çağda bunu başarması veya bir hadisin farklı rivayetlerinin kaç râvi tarafından nakledildiğini ortaya koyması, muallak olduğu sanılan bir rivayetin mevsûl ve muttasıl olduğunu göstermek amacıyla o rivayetin birçok kaynağını zikredebilmesi (Taġlîḳu’t-taʿlîḳ, II, 314-317) onun ilmî derinliğini göstermektedir. İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Hacer’in Buhârî gibi olmasa bile ondan çok aşağı kalmadığını söylemektedir (Sehâvî, el-Cevâhir ve’d-dürer, I, 242). “Emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanı verilen nâdir muhaddislerden biri olan İbn Hacer’in hadis konusundaki en önemli çalışmaları Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’iyle ilgili olanlardır.

İbn Hacer, tahsil hayatının daha ilk dönemlerinde şair ve edebiyatçı Muhammed b. İbrâhim el-Beştekî gibi hocalarının ve kendisine örnek aldığı Zehebî’nin aynı zamanda tarihçi olmasının etkisiyle tarih bilmenin önemini

anlamış, hadisle tarihin yakın ilgisini, bir muhaddis için râvilerin hayatlarını çok iyi bilmenin zaruretini tesbit ederek tarihle yakından ilgilenmeye başlamıştır. Öte yandan üstlendiği önemli görevler sebebiyle devlet adamlarıyla yakın ilişki içinde bulunması, bir kısmının biyografisi için yegâne kaynak olması, onu bu konulardaki bilgilerini İnbâʾü'l-ġumr bi-ebnâʾi'l-ʿumr adlı eserinde bir araya getirmeye yöneltmiştir. Tanınmış şahsiyetlere dair ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ṯ-ṯâmine'si ile Ẕeylü'd-Düreri'l-kâmine'si, 12.304 sahâbenin biyografisini ihtiva eden el-İṣâbe fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe'si, Mısır kadılarının hal tercümesine dair Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr'ı, ayrıca Leys b. Sa'd'ın biyografisiyle ilgili er-Raḥmetü'l-ġayṡiyye bi't-tercemeti'l-Leyṡiyye'siyle bazı önemli şahsiyetlerin biyografileri hakkındaki kitapları onun hayatı boyunca tarihle yakından ilgilendiğini göstermektedir. İbn Hacer'in cerh ve ta'dîl ilmini iyi bilmesi tarihî olaylara ve şahsiyetlere tenkitçi bir gözle bakmasına imkân vermiştir. Hadis ve rivayetle ilgilenen bazı kimseleri eserlerinde cerh ve ta'dîle tâbi tutması, hissîlik ve tenkitlerinde aşırı gitmekle suçlanmasına yol açmışsa da bunun ilmî bir dayanağı yoktur. Onun bizzat görmediği bazı olayları kimden duyduğunu veya hangi eserde gördüğünü özellikle belirtmesi ilmî hassasiyetini ortaya koymaktadır (İbn Hacer'in tarih yazıcısının niteliği konusundaki bir soruya verdiği uzunca bir fetva için bk. Fetvâ fî kitâbeti't-târîḫ [nşr. Fuâd Seyyid], MMMA, II/1 [1375/1956] içinde, s. 162-177).

On dört yaşında iken edebiyat ve şiirle ilgilenmeye başlayan İbn Hacer'in bu meşguliyeti 792 (1390) yılından itibaren daha da artmış, şiir zevki ve bilgisi gelişmiş, kısa şiirler, kıtalar ve Hz. Peygamber'in methine dair manzumeler yazmıştır. Memlükler dönemi edip ve şairlerinden İbn Hicce el-Hamevî, Resûl-i Ekrem'in methine dair Şerḥu'l-Bedîʿiyye adlı eserinde ve daha başka edipler çeşitli kitaplarında onun şiirlerine yer vermişlerdir (Şevkânî, I, 91). 816 (1413) yılından itibaren şiiri büyük ölçüde bırakıp kendini hadis ilimlerine vermekle beraber kendisine yöneltilen manzum sorulara manzum cevaplar vermiş, Muhammed b. Atâullah el-Herevî'nin ölümü üzerine "eş-Şikâye mine'n-nükāye" adlı kasidesini yazmıştır (Dîvânü'l-ḥâfıẓ İbn Ḥacer, s. 20). Hadisleri şerhederken de şiir ve aruz konularındaki yeteneğini ortaya koymuştur (Fetḥu'l-bârî, II, 168-169; V, 193; VII, 463-464, 531; XI, 13). İbn Hacer'in o dönemde Kahire'de Şehâbeddin diye anılan yedi şairin ikincisi olduğu (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân,

s. 45), devrin meşhur edip ve münekkidi Nevâcî'nin her ay onu ziyaret ederek içinden çıkamadığı edebî meseleleri kendisine sorup hallettiği belirtilmektedir (Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer, s. 78). İbn Hacer'in divanını neşreden Subhî Reşâd Abdülkerîm onun tab'an şair olduğunu, şiirlerinde ilim dilinin kendine has ağır ifade ve terimleri yerine şiirin lirik ve akıcı üslûbunun görüldüğünü belirtmekte ve şiirlerini edebî sanatlar açısından tahlil etmektedir (s. 19-71). İbn Hacer Arap dili ve gramerine olan nüfuzunu eserlerine yansıtmış, açıklamaları sırasında verdiği örnekleri özellikle Kur'an ve hadislerden seçmiştir (Fetḥu'l-bârî, II, 139; III, 404; V, 288; XI, 269; XIII, 231).

İbn Hacer, el-Medresetü'l-Hüseyniyye ve el-Kubbetü'l-Mansûriyye'de uzun süre tefsir okutmuş, gerek tefsir ve fezâilü'l-Kur'ân bahislerinde gerekse âyetleri tefsir ederken kendine has açıklamalar ortaya koymuştur. İ'câzü'l-Kur'an veya sebeb-i nüzûle dair bilgi verirken yahut âyetleri hadislerle veya sahâbî sözleriyle açıklarken sahih rivayetlere itibar etmiştir. Âyetlerdeki nâdir kelimeleri açıklamış, ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen âyetler arasında herhangi bir tezat bulunmadığını izah etmiştir (a.g.e., VII, 506; VIII, 197-198, 441, 554, 580-581, 611).

Onun en yetkili olduğu sahalardan biri de fıkıhtır. Bu ilmi Ömer b. Raslân el-Bulkīnî ve İbnü'l-Mülakkın gibi fakih ve muhaddislerinden tahsil ederek fetva verme ve fıkıh okutma hususunda icâzet almış, hem fıkhı hem de hadisi iyi bilmesi onun fıkhu'l-hadîs mütehassısı olmasını kolaylaştırmıştır. Sadece fıkıh konusunda otuz kadar eser kaleme almış, 811-848 (1408-1444) yılları arasında Şeyhûniyye, Şerîfiyye, Müeyyidiyye, Harrûbiyye, Sâlihiyye ve Salâhiyye medreselerinde fıkıh okutmuş, uzun süre fetva vermiş ve yirmi yıl kadar Şâfiî kādılkudâtlığı görevini yürütmüştür. İhtilâflı konularda çeşitli fikirleri bir araya getirmesi, meselâ cuma günü duaların kabul edildiği vakit (icâbet saati) hakkında kırk iki farklı görüşü delilleriyle birlikte ortaya koyması (a.g.e., II, 483-489), nikâhtan önce boşanmanın söz konusu olamayacağını incelerken meseleyi hadis kitaplarından derlediği rivayetlerle sayfalarca açıklaması (a.g.e., IX, 294-299), fıkhî meselelerdeki derin bilgi ve nüfuzunun bir ifadesi olduğu kadar hadisi ve fıkhı bilmenin bir âlime sağladığı kültür zenginliğini de göstermektedir.

Eserleri. Sehâvî'ye göre İbn Hacer, hadis başta olmak üzere çeşitli ilimlere

dair 150’den fazla eser kaleme almıştır (et-Tibrü’l-mesbûk, s. 231). Bikāî, İbn Hacer’in vefatından altı yıl önce yazdığı ʿUnvânü’z-zamân fî terâcimi’ş-şüyûḫ ve’l-aḳrân’ında bu eserlerin sayısını 142 (Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, I, 274), Süyûtî bir kısmı hatalı ve mükerrer olmak üzere 200 (Naẓmü’l-ʿiḳyân, s. 46-50) olarak zikretmiştir. Bu konuda en geniş çalışmayı yapan Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im ise 282 eserin varlığını tesbit etmiştir (İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, I, 282-666). Brockelmann’ın kaydettiği doksan kadar eserin önemli bir kısmı yanlış yazılmıştır (GAL, II, 81-84; Suppl., II, 73-76).

A) Hadis. 1. Hedyü’s-sârî. Fetḥu’l-bârî’nin mukaddimesi olup Ṣaḥîḥ-i Buḫârî

hakkında gerekli bilgileri ihtiva eden bu eseri İbnü’l-Hâc diye bilinen Ebü’l-Feyz Hamdûn b. Abdurrahman el-Fâsî önce manzum hale getirmiş, daha sonra Nefḥatü’l-miski’d-derârî li-ḳāriʾi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî adıyla şerhetmiştir (Rabat, Mektebetü’l-Kettânî, nr. 926/1). Muhammed en-Nâsır ez-Zeâyirî de İbn Ḥacer ve muḳaddimetühû Hedyü’s-sârî adlı bir doktora çalışması yapmış (1985, I-II, Külliyetü’z-Zeytûniyye li’ş-şerîa ve usûli’d-dîn), ayrıca eser üzerinde Muhammed Fâzıl tarafından bir makale yayımlanmıştır (“Ibn Hajar’s Hady al-sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhāri’s al-Cāmi‘ al-Sahīh: Introduction and Translation”, JNES, LIV/3 [1995], s. 161-190). Eser, Fetḥu’l-bârî’nin bütün baskılarında genellikle müstakil bir cilt halinde yer almıştır (bk. el-CÂMİU’s-SAHÎH [Buhârî]). 2. Fetḥu’l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî. İbn Hacer’in en değerli çalışması kabul edilen eser, onun kaybolan kitaplarında veya bazı müelliflerin günümüze ulaşmayan eserlerinde yer alan bilgileri de ihtiva etmektedir. İbn Hacer’in Ṣaḥîḥ-i Buḫârî üzerine biri şerh, diğeri muhtasar olmak üzere iki eser daha kaleme almaya başladığı, fakat bunları tamamlayamadığı ifade edilmiş (Sehâvî, el-Cevâhir ve’d-dürer, I, 224), Süyûtî ise muhtasar olanın ilk üç cildini gördüğünü belirtmiştir (Naẓmü’l-ʿiḳyân, s. 46). Sezgin, İbn Hacer tarafından kaleme alınan en-Nüket ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî adlı bir Fetḥu’l-bârî muhtasarının günümüze ulaştığını (Mektebetü’l-Ezher, Hadis, nr. 295) söylemekteyse de bunun, Bedreddin ez-Zerkeşî’nin et-Tenḳīḥ li-elfâẓi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ’ini eleştirmek amacıyla yazmaya başlayıp tamamlayamadığı en-Nüket ʿalâ Tenḳīḥi’z-Zerkeşî ʿale’l-Buḫârî (aş. bk.) olması muhtemeldir. Fetḥu’l-bârî Delhi (I-VII [30 cüz],

taşbaskı 1304), Bulak (I-XII, 1300-1301) ve Kahire'de (nşr. Ömer b. Hüseyin el-Haşşâb, I-XIII, 1319-1329; nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd v.dğr., I-XXVIII, 1398-1400/1978-1980; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr., I-XII, 1407/1986-87), ayrıca Beyrut'ta (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, I-XVII, 1416/1996, fihristi ve Hâfız Senâullah ez-Zâhidî'nin Tevcîhü'l-ḳārî ile'l-ḳavâʿid ve'l-fevâʾidi'l-uṣûliyye ve'l-ḥadîs̱iyye ve'l-isnâdiyye fî Fetḥi'l-bârî adlı eseriyle birlikte) yayımlanmıştır. Hâlid Abdülfettâh Şibl eserin çeşitli fihristlerini neşretmiştir (I-II, Beyrut 1413/1992). Abdüsselâm Muhammed Ömer Allûş Münteḳa'l-ḳārî ve keşfü'l-mütevârî: Lübâbü mesâʾili Hedyi's-sârî ve Fetḥi'l-bârî bi-şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adlı bir çalışma yapmış (Beyrut 1413/1993), Ebû Suheyb Safâüddavî Ahmed el-Adevî eseri İtḥâfü'l-ḳārî bi'ḫtiṣâri Fetḥi'l-bârî adıyla ihtisar etmiştir (I-V, Riyad 1414/1993). Ahmed İsâm el-Kâtib, İbn Hacer'in akaide dair görüşlerini ʿAḳīdetü't-tevḥîd fî Fetḥi'l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adıyla (Beyrut 1403/1983), Ahmed Ferhân Debvân el-İdrîsî, dil ve lugat hakkındaki fikirlerini el-Ḳavâʿidü'l-uṣûliyye el-müteʿalliḳa bi-bâbi'l-ḥükm ve'l-mebâḥis̱i'l-luġaviyye (ve'l-elsine) ve't-taṭbîḳ ʿaleyhâ min kitâbi Fetḥi'l-bârî adlı doktora çalışmasıyla (1412/1991, I-II, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, Fer'u'l-fıkh ve usûlihî), Nebîl b. Mansûr b. Ya'kūb el-Besâre de ricâl tenkidiyle ilgili kanaatlerini Tecrîdü esmâʾi'r-ruvât elleẕîne tekelleme fîhim el-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer fî Fetḥi'l-bârî ve muḳārenetü kelâmihî bimâ ḳālehû fî Taḳrîbi't-Tehẕîb (Küveyt 1407) adlı eseriyle ortaya koymuş, Abdullah Haccâc, el-İsrâ ve'l-miʿrâc min Fetḥi'l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî ile (Kahire 1404) es-Siḥr ve'l-kehâne ve'l-ḥased (Kahire 1990) adlı iki eser kaleme almıştır. Muhammed Abdülhakîm el-Kādî, yine isrâ ve mi'rac hakkındaki görüşlerini Süyûtî'nin aynı konudaki eseriyle birlikte el-İsrâ ve'l-miʿrâc adıyla yayımlamıştır (Kahire, ts.). Fetḥu'l-bârî'nin bazı bölümleri muhtemelen derslerde okutulmak üzere müstakil olarak neşredilmiştir. Hâlid Abdülfettâh Şibl "el-İʿtiṣâm bi'l-kitâb ve's-sünne" bölümünü el-İʿtiṣâm ve's-sünne adıyla (Beyrut 1410/1990), Ahmed Muhammed Halîfe "el-Cihâd ve's-siyer" bölümünü Kitâbü'l-Cihâd ve's-siyer min Fetḥi'l-bârî (Beyrut 1406/1985), "en-Nikâḥ"ı en-Nikâḥ li-Ebî ʿAbdillâh el-Buḫârî min Fetḥi'l-bârî (Beyrut 1406/1985), hac ve umre kitaplarını da el-Ḥac ve'l-ʿumre min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Beyrut 1405/1985, 1408/1988) adıyla yayımlamıştır (eseri için ayrıca bk. el-CÂMİU's-SAHÎH [Buhârî]). 3. Ḥavâşî Tenḳīḥi'z-Zerkeşî ʿale'l-Buḫârî (en-Nüket ʿalâ Tenḳīḥi'z-Zerkeşî ʿale'l-Buḫârî). Zerkeşî'nin

Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki garîb kelimeleri, müşkil i'rabları, yanlış okunabilecek isim ve nisbeleri ve bazı bölümleri açıklamak için kaleme aldığı et-Tenḳīḥ li-elfâẓi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ'teki bir kısım görüşlerin tenkit edildiği eser (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1591/4) tamamlanamamıştır. 4. el-Mülteḳaṭ mine't-Telḳīḥ fî şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin et-Telḳīḥ li-fehmi ḳāriʾi'ṣ-Ṣaḥîḥ (nüshaları için bk. DİA, VII, 119) adlı eserinden faydalanılarak yapılan bir çalışmadır. 5. Şerḥu't-Tirmiẕî. İbn Hacer, Şeyhûniyye Medresesi'nde hadis okuttuğu sırada (808/1405) kaleme almaya başladığı bu eserin bir cildini yazdıktan sonra devam etmekten vazgeçmiştir. 6. el-Muḳarrer fî şerḥi'l-Muḥarrer. Müellif, medreselerde hadis okuttuğu yıllarda Şemseddin İbn Kudâme'nin el-Muḥarrer fi'l-ḥadîs̱'ini bu adla şerhetmeye başlamış, ancak Fetḥu'l-bârî'yi yazmaya karar verince eseri tamamlamadan bırakmıştır. 7. en-Nüket ʿalâ Şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim. Sehâvî, bu eserin Ṣaḥîḥ-i Müslim'in mukaddimesine ait kısmıyla diğer bir bölümünü gördüğünü söylemektedir. 8. et-Taʿlîḳu'n-nâfiʿ fi'n-Nüket ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ (en-Nüket ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ). İbnü's-Sübkî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿine yazdığı bazı ta'liklerini ihtiva eden bu çalışma da yarım kalmıştır.

9. et-Teẕkiretü'l-ḥadîs̱iyye. Sehâvî, on ciltten meydana gelen ve hadis metinlerini ihtiva eden bu eserin çoğunu Mekke'de gördüğünü belirtmekte, eserin aynı hacimdeki bir başka tertibini İbn Hacer'in Yemen melikine hediye ettiği kaydedilmektedir. 10. S̱ünâʾiyyâtü'l-Muvaṭṭaʾ. İmam Mâlik'in iki râvi ile Hz. Peygamber'e veya sahâbeye ulaştığı 122 merfû ve mevkuf rivayetinin bir araya getirildiği bir çalışmadır (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, I, 434). 11. S̱ülâs̱iyyâtü'l-Buḫârî. Buhârî'nin üç râvi ile Hz. Peygamber'e ulaştığı hadislerden yirmi ikisinin İbn Hacer ve başka âlimler tarafından bir araya getirilip şerhedildiği bir eserdir (yazma nüshaları için bk. Sezgin, GAS, I, 128-129). 12. Ḫumâsiyyâtü'd-Dâreḳutnî. Dârekutnî'nin beş râvili rivayetlerini ihtiva eden eser onun es-Sünen'inden seçilerek meydana getirilmiş olmalıdır (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, III, 256). 13. el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Hem Buhârî hem Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bulunan hadisleri bir araya getiren bu türün (DİA, VII, 282-283) önemli eserlerinden biri olup İbn Hacer bu çalışmasında hadisleri konularına göre düzenlemiş ve kitabına çeşitli müstahreclerden ilâvelerde bulunmuştur. Onun Humeydî'nin aynı adla anılan eserini ihtisar ettiği de belirtilmektedir. 14. et-Taʿlîḳ ʿalâ Müstedreki'l-Ḥâkim. Zehebî'nin

Telḫîṣü’l-Müstedrek’ine İbn Hacer’in yazdığı bazı notları ihtiva eden eserin bir nüshası Rabat’ta bulunmaktadır (el-Hizânetü’l-âmme, nr. 177f). 15. el-Mecâlis. Müellifin 193 imlâ meclisinde yazdırdığı hadisleri içine alan eserin talebesi Bikāî’nin el yazısıyla olan bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Ziriklî, I, 178). 16. Taḳrîbü’l-ġarîb el-vâḳıᶜ fi’ṣ-Ṣaḥîḥ. 818’de (1415) kaleme alınan bir cüz hacmindeki bu çalışmanın Kurtubî’den özetlendiği, ayrıca ona bazı ilâvelerde bulunulduğu belirtilmektedir. Eser Tefsîru ġarîbi’l-ḥadîs̱ müretteben ᶜale’l-ḥurûf adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1950, 1954). 17. Muḫtaṣarü’t-Terġīb ve’t-terhîb li’l-Münẕirî. Münzirî’nin derleyip sağlamlık derecelerini belirttiği hadislerin sahih olanlarının bir araya getirildiği eser 855 hadis ihtiva etmekte olup Muhammed Ali Subeyh (Kahire 1352/1933), Habîburrahman el-A‘zamî ve iki arkadaşı (Bombay [Nâsik] 1380/1960; Beyrut 1407/1987), Abdullah Haccâc (Kahire 1400/1979, 1402/1981, 1404/1983, 1409/1989) ve Muhammed el-Mecdûb (Kahire-Tunus 1400) tarafından yayımlanmış, ayrıca Tehẕîbü’t-Terġīb ve’t-terhîb adıyla da basılmıştır (Kahire 1413). 18. Beẕlü’l-mâᶜûn fî fażli’ṭ-ṭâᶜûn. Vebaya dair eserlerle hadis kitaplarında yer alan konuyla ilgili rivayetlerin derlendiği bir çalışmadır. İbn Hacer’in, kızları Fâtıma ile Gāliye’yi vebadan kaybetmesi üzerine (819/1416) yazmaya başlayıp en büyük kızı Zeyn Hatun da aynı hastalıktan öldüğünde (833/1430) tamamladığı eser Ahmed İsâm el-Kâtib tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1411). Eseri Süyûtî senedlerini çıkararak Mâ revâhü’l-vâᶜûn fî aḫbâri’ṭ-ṭâᶜûn, talebesi Zekeriyyâ el-Ensârî Tuḥfetü’r-râġıbîn fî beyâni emri’ṭ-ṭavâᶜîn (Brockelmann, GAL, I, 82) adıyla ihtisar etmiştir.

İbn Hacer, İbn Abbas’ın Hz. Peygamber’den bizzat duyduğu hadisleri Cemᶜu eḥâdîs̱i İbn ᶜAbbâs elletî semiᶜahâ mine’n-nebî adıyla bir araya getirmiştir. Bazıları bu hadislerin dört ile yirmi arasında değiştiğini ileri sürmüşse de İbn Hacer, bunların sadece sahih ve hasen olanlarının kırktan fazla olduğunu belirtmiştir. Onun ayrıca Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî’nin Tuḥfetü’l-ḥabîb li’l-ḥabîb bi’z-zevâʾid (bimâ zâde) ᶜale’t-Terġīb ve’t-terhîb’ine bir “müntekā” yazdığı ve bunun Mebrûk İsmâil tarafından yayımlandığı (Kahire 1993) kaydedilmekte (Gilliot, XXII [1994], s. 314-315), muhtelif hocalarının rivayetlerinden derleyip onlara okuduğu cüzleri bulunduğu, Kütüb-i Sitte’ye dahil dört sünende yer alıp Ṣaḥîḥayn’da bulunmayan sahih hadisleri derlemeye başlayıp ancak sekiz varak kadarını yazabildiği belirtilmekte (Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, I, 369), Efrâdü

Müslim ʿale(ʿani)’l-Buḫârî ve el-Efrâdü’l-ḥisân min Müsnedi’d-Dârimî ʿAbdillâh b. ʿAbdirraḥmân adlı çalışmalarından da söz edilmektedir.

B) İlelü’l-hadîs. 1. Taġlîḳu’t-taʿlîḳ. Bazı eserlerde yanlış olarak Taʿlîḳu’t-taʿlîḳ diye zikredilen çalışmayı İbn Hacer henüz otuz yaşında iken 350 kadar kaynaktan (Taġlîḳu’t-taʿlîk, I, 243-265; V, 442-473) faydalanarak yazmış ve 807’de (1404-1405) temize çekmiştir. Sahasının ilk ürünü kabul edilen eserde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin tertibine uygun olarak ondaki merfû, mevkuf ve maktû bütün ta‘liklerin isnadları yanında ayrıca Buhârî’nin “tâbeahû fülân” veya “revâhü fülân” diyerek bir kısmını verdiği senedlerin muttasıl isnadlarını tesbit etmiştir. İbn Hacer bu çalışmasını önce et-Teşvîḳ ilâ vaṣli’l-mühim mine’t-taʿlîḳ, daha sonra et-Tevfîḳ li-vaṣli’l-mühim mine’t-taʿlîḳ adıyla ihtisar etmiş, ikinci ihtisarı Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî tarafından beş cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut-Dımaşk-Amman 1405/1985). 2. el-Ḳavlü’l-müsedded fi’ẕ-ẕebbi ʿan Müsnedi Aḥmed. Müellif bu eserini, İbnü’l-Cevzî’nin Kitâbü’l-Mevżûʿât’ında Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde mevzû olduğunu ileri sürdüğü on beş hadisin mevzû olmadığını ispat etmek üzere 819’da (1416) kaleme almıştır. Süyûtî, esere el-Ḳavlü’l-müsedded ve ẕeylühû ʿaleyh adıyla bir zeyil yazarak el-Müsned’de mevzû olduğu söylenen diğer on beş hadisi de savunmuştur. el-Ḳavlü’l-müsedded Haydarâbâd-Dekken’de (1319, 1371/1951, 1400), Beyrut’ta (1404/1984), ayrıca Sââtî’nin el-Fetḥu’r-rabbânî’si ile birlikte Kahire’de (1377, 1981) yayımlanmış, Abdullah Muhammed ed-Dervîş de eseri müstakil olarak (Dımaşk-Beyrut 1985) ve Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin sonunda (Beyrut 1411/1991, X, 489-554) neşretmiştir. 3. el-Vuḳūf ʿalâ mâ fî Ṣaḥîḥi Müslim mine’l-mevḳūf. Ṣaḥîḥ-i Müslim’de mukaddime kısmı dışında mevkuf rivayet bulunmadığı görüşüne katılmayan İbn Hacer, eserde mevcut 192 mevkuf ve maktû rivayeti Zilhicce 803’te (Temmuz 1401) üç gün içinde derleyerek Ṣaḥîḥ-i Müslim’deki tertibe uygun şekilde bablara göre sıralamıştır. Eser Rebî‘ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (I-II, Medine 1404; I-II, Riyad 1408), Abdullah el-Leysî el-Ensârî (Beyrut 1406/1986) ve Ümmü Abdullah bint Mahrûs (Küveyt, ts.) tarafından yayımlanmıştır. 4. İntiḳāḍü’l-iʿtirâż fi’r-red ʿale’l-ʿAynî fî şerḥi’l-Buḫârî (İsḳāṭü’l-iʿtirâż). Aynî’nin ʿUmdetü’l-ḳārî adlı eserinde Fetḥu’l-bârî’ye yönelttiği tenkitlerin önemli bir kısmına verilen cevapları ihtiva eden eseri Hamdî Abdülmecîd es-Silefî ve Subhî es-Sâmerrâî neşretmiştir (I-II, Riyad 1413/1993). 5. el-İstinṣâr ʿale’ṭ-ṭâʿini’l-

miʿṣâr. Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî'nin mukaddimesinde İbn Hacer'e yönelttiği eleştirileri cevaplandırmak ve bu mukaddimedeki seksenden fazla yanlışı göstermek amacıyla yazılan bir eser olup (İbn Hacer, İntiḳāḍü'l-iʿtirâż, I, 9) el-Cevâhir ve'd-dürer (I, 224) ve Îżâḥu'l-meknûn'da (I, 69) olduğu gibi el-İstibṣâr adıyla kaydedilmesi doğru değildir. 6. el-Müʾtemen fî cemʿi's-sünen (el-Câmiʿu'l-kebîr min süneni'l-beşîri'n-neẕîr). Eserde çeşitli kaynaklardan seçilip bablara göre düzenlenen hadisler senedsiz olarak alınmış ve rivayet kusurları gösterilmiştir. Yaklaşık sekiz varak olduğu belirtilen eser

İbn Hacer'in tamamlamaya fırsat bulamadığı çalışmalarından biridir. 7. et-Taʿlîḳ ʿale'l-Mevżûʿât li'bni'l-Cevzî. Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât olarak da kaydedilen eser (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 129), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ında bulunup mevzû olmadığı söylenen rivayetler (Süyûtî'ye göre 300 kadar) hakkındadır. 8. Taʿrîfü'l-menhec bi-tertîbi (bi-maʿrifeti)'l-müdrec. Taḳrîbü'l-menhec diye de zikredilen (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 465) ve 807'de (1404-1405) tamamlanan eser, Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Faṣl li'l-vaṣl el-müdrec fi'n-naḳl'inin ihtisar edilmesi ve bir o kadar ilâvede bulunulmasıyla meydana gelmiştir. İbn Hacer'in aynı konuda Taḳvîmü's-sinâd bi-müdreci'l-isnâd adlı bir eserinin daha bulunduğu belirtilmektedir (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 48). 9. el-Muḫarrec mine'l-müdebbec (el-Efnân fî rivâyeti'l-aḳrân). Bazı kaynaklarda el-Efnân fî rivâyeti'l-Ḳurʾân (İbnü'l-İmâd, VII, 272), el-İmtinân fî rivâyeti'l-aḳrân (Abdülhay el-Kettânî, I, 334) şeklinde kaydedilmesi yanlıştır. 10. et-Taʿrîc ʿale't-tedbîc. Akran olan râvilerin birbirlerinden rivayetine (müdebbec) dair olan eser bazı kaynaklarda yanlış olarak et-Taʿrîc ʿale't-tedrîc şeklinde yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 420; İbnü'l-İmâd, VII, 272). 11. el-Muḳterib fî beyâni'l-mużṭarib. Dârekutnî'nin ʿİlelü'l-ḥadîs̱'inden derlenip ona ilâveler yapılmak suretiyle meydana getirilmiştir. 12. el-İntifâʿ bi-tertîbi'l-ʿİlel li'd-Dâreḳutnî ʿale'l-envâʿ. Eser Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (I, 175) el-İntifâʿ bi-tertîbi'd-Dâreḳutnî ʿale'l-envâʿ adıyla geçmektedir. Kaynaklarda İbn Hacer'in bu konuda ayrıca Nüzhetü'l-ḳulûb fî maʿrifeti'l-mübdel ve (mine)'l-maḳlûb (Cilâʾü'l-ḳulûb fî maʿrifeti'l-maḳlûb), Mezîdü'n-nefʿ bi-maʿrifeti mâ rucciḥa fîhi'l-vaḳf ʿale'r-refʿ, (el-)Beyânü'l-faṣl limâ rucciḥa fîhi'l-irsâl ʿale'l-vaṣl ve bazı kaynaklarda Zehrü'l-muṭavvel fî beyâni'l-ḥadîs̱i'l-muʿaddel şeklinde yanlış yazılan (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 961) ez-Zehrü'l-maṭlûl fi'l-ḫaberi(fî maʿrifeti)'l-maʿlûl, Şifâʾü'l-ġalel fî beyâni'l-ʿilel adlı

eserleri bulunduğu zikredilmektedir.

C) Tariklerin Cem‘i. 1. Ṭuruḳu ḥadîs̱i “Mâʾü zemzem limâ şüribe leh”. Keylânî Muhammed Halîfe (Kahire, ts.) ve Fażlü Zemzem adlı kitabının sonunda (Mekke 1413/1993, s. 167-195) Sâid Bekdâş tarafından Cüzʾ fîhi’l-cevâb ʿan ḥâli’l-ḥadîs̱i’l-meşhûr “Mâʾü zemzem limâ şüribe leh” adıyla yayımlanmıştır. 2. Lâ tesübbû aṣḥâbî (Beyrut 1408). 3. el-Basṭu’l-mebs̱ûs̱ li-ḫaberi’l-bürġūs̱ (Ṭuruḳu ḥadîs̱i “Lâ tesübbü’l-bürġūs̱”) Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunduğunu belirten Brockelmann risâlenin adını bir yerde (GAL, II, 82) el-Basîṭü’l-mebs̱ûs̱ fî ḫaberi’l-burġūs̱, başka bir yerde (GAL Suppl., II, 74) el-Bez̠l ve’l-mebs̱ûs̱ fî ḫaberi’l-burġūs̱ şeklinde yanlış olarak kaydetmiştir. 4. Nüzhetü’n-nâẓır ve’s-sâmiʿ fî ṭuruḳi ḥadîs̱ eṣ-ṣâʾimü’l-mecâmiʿ. Ramazan ayında oruçlu iken eşiyle ilişkiye girdikten sonra bu günahtan kurtulmanın yolunu araştıran sahâbîye dair olan cüzün bir nüshası el-Mektebetü’l-Ezheriyye’de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 109, Mustalahu’l-hadîs). İbn Hacer Fetḥu’l-bârî’de bu çalışmasını özetlemiştir (IV, 193-204). 5. Lez̠z̠etü’l-ʿayş bi-cemʿi ṭuruḳi “el-eʾimmetü min Ḳureyş” (Beyazıt Devlet Ktp., Mecmua, nr. 7951, vr. 35a-64b). 6. Ḥadîs̱ü’l-mesḥ ʿale’l-ḫuffeyn (el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Mecmua, nr. 109, vr. 37-51). 7. Ḥadîs̱ü’l-ġusl yevme’l-cumʿa (el-Mektebetü’l-Ezheriyye, Mecmua, nr. 109, vr. 129-155). Eserde, hadisi ünlü râvisi Nâfi‘den 120’den fazla kimsenin rivayet ettiği ortaya konmaktadır. 8. Ḥadîs̱ü iz̠â laḳīte aḥad min ümmetî fesellim ʿaleyhi yeṭûl ʿumruk (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 1075, Hadis 284, vr. 19-23). 9. Tuḥfetü’l-müsterîż bi-mesʾeleti’t-temḥîż (meḥiż). Kadınlarla normal olmayan şekilde ilişkiye girmeyi yasaklayan hadislerin tariklerinin incelendiği ve bu konuda sahâbe, tâbiîn ve diğer âlimlerin görüşlerinin tesbit edildiği bir çalışmadır.

İbn Hacer’in ayrıca, insanları sık sık ziyaret etmeme konusundaki hadise dair el-Enâre bi-ṭarîḳi ḥadîs̱i ġıbbi’z-ziyâre (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, X, 514) ve Tuḥfetü’r-râʾiż bi-taḫrîci ḥadîs̱i teʿallemû el-ferâʾiż adlı eserleri bulunduğu ve “el-A‘mâlü bi’n-niyyât”; “Evle’n-nâs bî ekseruhüm aleyye salât”; “Hadîsü Câbir fi’l-baîr”; “İfk”; “İhtecce Âdem ve Mûsâ”; “Kabzu’l-ilm”; “el-Kudât selâse”; “Lev enne nehren bi-bâbi ahadiküm”; “Men benâ lillâhi mesciden”; “Men hafiza alâ ümmetî erbaîne hadîs”; “Men kezebe aleyye müteammiden”; “Men sallâ cenâzeten fe-lehû kīrât”; “Meselü ümmetî meselü’l-matar”; “el-Miğfer”; “Naddarallâhü’m-reen”; “Salâtü’t-

tesbîh”; “Yâ Abdarrah-mân lâ tes’eli’l-imâre”; “es-Sâdıku’l-masdûk”; “İnne imreetî lâ terüddü yede lâmis” hadislerini de tahrîc ettiği belirtilmektedir.

D) Etrâf Çalışmaları. 1. İtḥâfü’l-mehere bi-eṭrâfi’l-ʿaşere (İtḥâfü’l-mehere bi’l-fevâʾidi’l-mübtekire min eṭrâfi’l-ʿaşere). Eserde İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ, İmam Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned, Dârimî’nin es-Sünen, İbnü’l-Cârûd’un el-Münteḳā, Ebû Avâne el-İsferâyînî’nin el-Müstaḫrec, Tahâvî’nin Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, İbn Hibbân’ın eṣ-Ṣaḥîḥ, Dârekutnî’nin es-Sünen ve Hâkim’in el-Müstedrek adlı kitapları, ayrıca İbn Huzeyme’nin dörtte biri günümüze ulaşan eṣ-Ṣaḥîḥ’i yer almakta olup bir nüshası Millet Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Murad Molla, nr. 349-364). 2. İṭrâfü’l-müsnedi’l-muʿtelî bi-Eṭrâfi’l-Müsnedi’l-Ḥanbelî. Bu çalışmada önce Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki sahâbî râviler ve bunlardan rivayette bulunanlar alfabetik olarak sıralanmış, ardından bu râvilerin uzun rivayetlerinin baş tarafından bir bölümü zikredilip hadisin Ahmed b. Hanbel’den o râviye kadar olan kısmının senedi verilmiştir. Müellifin önce İtḥâfü’l-mehere’nin içine aldığı, daha sonra müstakil bir kitap haline getirdiği eser, Semîr Emîn ez-Züheyrî tarafından el-Müsnedü’l-muʿtelî bi-eṭrâfi’l-Müsnedi’l-Ḥanbelî (Riyad 1410), Züheyr b. Nâsır en-Nâsır tarafından Eṭrâfü Müsnedi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (Dımaşk-Beyrut 1414/1993) adıyla on cilt halinde yayımlanmış, Hz. Âişe’ye ait rivayetleri ihtiva eden kısmını da Ebû Mutî‘ Atâullah b. Abdülgaffâr es-Sindî Müsnedü ʿÂʾişe mine’l-müsnedi’l-muʿtelî bi-eṭrâfi’l-Müsnedi’l-Ḥanbelî adıyla neşretmiştir (Kahire 1416/1995). 3. en-Nüketü’ẓ-ẓırâf ʿale’l-Eṭrâf (el-İʿtirâf bi-evhâmi’l-eṭrâf). Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin Kütüb-i Sitte’yi ve ayrıca üç eseri ihtiva eden Tuḥfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-eṭrâf’ında görülen bazı yanlışları düzeltmek amacıyla kaleme alınmış olup her iki eser Abdüssamed Şerefeddin tarafından birlikte yayımlanmıştır (I-XIV, Bombay 1965-1966). 4. el-İnâre fî eṭrâfi’l-Muḫtâre (Eṭrâfü’l-Eḥâdîs̱i’l-muḫtâre). Ziyâeddin el-Makdisî’nin el-Eḥâdîs̱ü’l-muḫtâre’sindeki hadislere dair olan eseri İbn Hacer Şâban 802’de (Nisan 1400) Dımaşk’a giderken kaleme almış, 806’daki (1403-1404) ikinci Yemen seyahati esnasında kaybetmiştir. Müellifin ayrıca Eṭrâfü’ṣ-Ṣaḥîḥayn (Tertîbü eṭrâfi’ṣ-Ṣaḥîḥayn), bablara göre düzenlediği bir cilt hacmindeki el-Fevâʾidü’l-mecmûʿa bi-eṭrâfi’l-eczâʾi’l-mesmûʿa, müsned tertibinde iki ciltlik bir çalışma olduğu belirtilen

el-Eczâʾ bi-eṭrâfi'l-eczâʾ adlı eserleri mevcuttur.

E) Zevâid Çalışmaları. 1. el-Meṭâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi's-s̱emâniye. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İbn Ebû Ömer, Ahmed b. Menî', Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme, İshak b. Râhûye (eserinin ancak yarısını görebilmiştir) ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin el-Müsned'lerinde bulunduğu halde Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer almayan 4702 hadisin konularına göre düzenlendiği bir eserdir. Çalışmaya esas alınan eserlerin bir kısmının günümüze kadar gelmemiş olması sebebiyle değeri daha da artan el-Meṭâlibü'l-ʿâliye Habîbürrahman el-A'zamî tarafından dört (Küveyt 1390-1393/1970-1973, 1393/1973), Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî tarafından son cildi fihrist olmak üzere beş cilt (Beyrut 1407/1987) halinde yayımlanmıştır. Ayrıca Ömer b. Garâme el-Amravî, el-Eṭrâfü's-seniyye li-Mecmaʿi'z-zevâʾid ve'l-Meṭâlibi'l-ʿâliye adlı hacimli çalışmasında (Riyad 1406) eserin fihristini hazırlamıştır. 2. Muḫtaṣaru Zevâʾidi Müsnedi'l-Bezzâr ʿale'l-Kütübi's-Sitte ve Müsnedi Aḥmed. 808'de (1405-1406) tamamlanan ve çeşitli kaynaklarda "el-Müntehab", "el-Muhtâr", "Tecrîd", "Zevâid" kelimeleriyle başlayarak yukarıdakine yakın adlarla zikredilen eserde Heysemî'nin Keşfü'l-estâr ʿan Zevâʾidi'l-Bezzâr'ındaki 3700 kadar hadis senedleri ve metinleri ihtisar edilerek 2341'e indirilmiş, rivayet sırasında meydana gelen illetler belirtilmiş, günümüze ulaşmayan hadis kitaplarından nakiller yapılmış, ayrıca başta Heysemî olmak üzere bazı muhaddislerin hadisler ve râviler hakkındaki değerlendirmeleri eleştirilmiştir. Sabrî b. Abdülhâlik Ebû Zer tarafından yayımlanan (I-II, Beyrut 1412/1992) eser üzerinde Abdullah Murâd Ali el-Münteḫab min Zevâʾidi'l-Bezzâr ʿale'l-Kütübi's-Sitte ve Müsnedi Aḥmed adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1405, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye). 3. Ziyâdâtü baʿżı'l-muvaṭṭaʾât ʿalâ baʿż. Müsned tertibindeki bu çalışmanın bir nüshası Mektebetü'l-Ezher'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 109, vr. 107-122).

İbn Hacer'in ayrıca Zevâʾidü'l-Edebi'l-müfred li'l-Buḫârî ʿale's-sitte, Zevâʾidü Müsnedi'l-Ḥâris̱ b. Ebî Üsâme ʿale's-sitte ve Aḥmed, Zevâʾidü Müsnedi Aḥmed b. Menîʿ ve pek az bir kısmını yazabildiği Zevâʾidü'l-kütübi'l-erbaʿa mimmâ hüve ṣaḥîḥ (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 409) adlı çalışmaları ile Tâceddin es-Sübkî'nin Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-vüsṭâ'sı

üzerine bir zevâidi bulunmaktadır.

F) Tahrîc Çalışmaları. 1. Netâʾicü'l-efkâr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Ez̠kâr (Taḫrîcü'l-Ez̠kâr, el-Emâlî, Emâli'l-Ez̠kâr, el-Emâli'l-ḥadîs̱iyye). Nevevî'nin el-Ez̠kâr'ında yer alan hadislerin tahrîc edildiği eseri İbn Hacer 7 Safer 837'den (23 Eylül 1433) 15 Zilkade 852'ye (10 Ocak 1449) kadar 660 mecliste talebelerine imlâ etmiş, eksik kalan kısımları Sehâvî el-Ḳavlü'l-bâr fî tekmileti taḫrîci'l-Ez̠kâr adıyla (Abdülhay el-Kettânî, II, 990) tamamlamıştır. Beş cilt olduğu belirtilen eserin bir nüshası Rabat'ta bulunmaktadır (el-Hizânetü'l-âmme, nr. 114 f). Kitabın Kahire'deki Baybarsiyye Medresesi'nde imlâ edilmesi sebebiyle el-Baybarsiyye (el-Emâli'l-Mıṣriyye el-Baybarsiyye) diye de anılan ve Bikāî tarafından rivayet edilen 193-463. meclislerinin bir nüshası Köprülü (Mecmua, nr. 251, vr. 1a-216b), diğer bir nüshası da Millet Kütüphanesi'ndedir (Feyzullah Efendi, nr. 265, 273 varak). Köprülü Kütüphanesi'nde ayrıca müellifin iki imlâ meclisinde yazdırdıkları Meclisâni min emâlî İbn Ḥacer adıyla yer almaktadır (Mecmua, nr. 427, vr. 7b-12a). Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, 71-150. meclisleri ihtiva eden eserin II. cildini el-Emâli'l-muṭlaḳa adıyla neşretmiş (Bağdat 1406/1986; Beyrut 1416/1995), ayrıca ilk yarısını Abdullah b. Sâlih ed-Devserî, ikinci yarısını Abdullah b. Ali el-Cüaysin yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir (1407, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Usûlü'd-dîn, es-Sünne ve ulûmühâ). İbn Allân'ın el-Fütûḥâtü'r-rabbâniyye ʿale'l-Ez̠kâri'n-Neveviyye'si (I-VII, Kahire 1348/1929) Netâʾicü'l-efkâr'dan pek çok nakil ihtiva etmektedir. 2. Muvâfaḳatü'l-ḫubri'l-ḫaber fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Muḫtaṣar (Taḫrîcü eḥâdîs̱i [esânîdi] Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib, el-Emâli'l-muḫarrece ʿalâ Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib el-Aṣlî). İbn Hacer, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel'ini önce Muḫtaṣarü'l-Müntehâ adıyla ihtisar etmiş, daha sonra Muvâfaḳatü'l-ḫubri'l-ḫaber adıyla hadislerini tahrîc edip bunları 230 mecliste imlâ etmiş ve 17 Receb 836'da (9 Mart 1433) çalışmasını tamamlamıştır. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî ile Subhî es-Sâmerrâî'nin yayımladığı eserin (I-II, Riyad 1412/1991, 1414/1993) ilk 104 meclisi üzerinde Abdullah b. Ahmed b. Süleyman elHamed Muvâfaḳatü'l-ḫubri'l-ḫaber fî taḫrîci âs̱âri'l-Muḫtaṣar adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1404, el-Câmiatü'l-İslâmiyye ed-Dirâsâtü'l-ulyâ Şu'betü'l-hadîs [Medine]). 3. el-İstidrâk ʿalâ şeyḫihi'l-ʿIrâḳī fî taḫrîci'l-İḥyâʾ. Zeynüddin el-Irâkī'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'deki hadisleri tahrîc etmek üzere kaleme

aldığı üç kitabın en küçüğü olan el-Muġnî ʿan ḥamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî taḫrîci mâ fi'l-İḥyâʾi mine'l-aḫbâr'da gözden kaçan bazı hususların tamamlanması için yazılmıştır. 4. Tesdîdü'l-ḳavs fî muḫtaṣarı (eṭrâfi, tertîbi) Müsnedi'l-Firdevs (Tesdîdü'l-ḳavs zehrü'l-Firdevs). Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî'nin 9056 hadis ihtiva eden Firdevsü'l-aḫbâr'ındaki rivayetlerin senedlerini tesbit edip esere 5000 hadis ekleyen oğlu Şehredâr ed-Deylemî'nin kaleme aldığı Müsnedü'l-Firdevs'in muhtasarıdır. Kitabın Zehru Müsnedi'l-Firdevs (Zehrü'l-Firdevs) adıyla Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Murad Molla, nr. 393) nüshasında görüldüğü üzere İbn Hacer bu çalışmasında Müsnedü'l-Firdevs'in baş tarafından bir kısım rivayetlerin tahrîcini de yapmış, hadisleri yeniden alfabetik sıraya koyarak bazı ilâve ve tashihlerde bulunmuştur. Eser Fevvâz Ahmed Zemirlî tarafından Firdevsü'l-aḫbâr ile birlikte yayımlanmıştır (I-V, Beyrut 1987). İbn Hacer, Müsnedü'l-Firdevs üzerinde el-Ġarâʾibü'l-mülteḳaṭa min Müsnedi'l-Firdevs (el-Mülteḳaṭ min Müsnedi'l-Firdevs) adıyla bir çalışma daha yapmış olup (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 199, 200, 201 [I, II ve IV. ciltler]) bu eserde Müsnedü'l-Firdevs'in meşhur hadis kitaplarında yer almayan garîb rivayetlerini bir araya getirmiştir. Onun Zevâʾidü'l-Firdevs adlı bir eserinden daha söz edilmekte, Mustafa Sî Ya'kūb'un bu eser üzerinde Tesdîdü'l-ḳavs fî tertîb ve Müsnedi'l-Firdevs: taḥḳīḳ ve dirâse 700 ḥadîs̱ adıyla bir doktora çalışması yaptığı (1406, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]) belirtilmektedir. 5. Telḫîṣü'l-ḥabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'r-Râfiʿiyyi'l-kebîr (et-Temyîz fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Vecîz, et-Telḫîṣü'l-ḥabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-şerḥi'l-Vecîzi'l-kebîr). Gazzâlî'nin el-Vecîz adlı fıkıh kitabına Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî tarafından yazılan eş-Şerḥu'l-kebîr'deki (Fetḥu'l-ʿazîz) hadislerin tahrîcine dair olan eser 21 Şevval 812'de (26 Şubat 1410) tamamlanmış, 820'de (1417) esere son şekli verilmiştir. Telḫîṣü'l-ḥabîr'in Hindistan'da taş baskısı yapılmış

(1303), daha sonra Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî (I-IV, Kahire 1384/1964, iki mücelled) ve Şa'bân Muhammed İsmâil (I-IV, Kahire 1399/1979) tarafından neşredilmiş, ayrıca Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Müheẕẕeb'i ile birlikte yayımlanmıştır (I-XX, baskı yeri ve tarihi yok). Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî Fihrisü eḥâdîs̱i Telḫîṣi'l-ḥabîr (Beyrut 1406/1986) ve Abdurrahman Dımaşkıyye Tertîbü eḥâdîs̱ ve âs̱âri Telḫîṣi'l-ḥabîr (Riyad 1407/1987) adıyla eserdeki rivayetlerin fihristini yayımlamışlardır. 6. ed-Dirâye fî taḫrîci (telḫîṣi, münteḫabi) eḥâdîs̱i'l-

Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye'sindeki hadisleri tahrîc etmek üzere Cemâleddin Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî'nin kaleme aldığı Naṣbü'r-râye'nin 827'de (1424) yapılmış muhtasarıdır. 1085 hadisi senedleri ve metinleriyle birlikte veren, bunların sağlamlık dereceleri hakkında geniş bilgiler ihtiva eden eser Delhi (1299, 1327) ve Leknev'de (1301), ayrıca Abdullah Hâşim el-Yemânî tarafından Kahire'de (I-II, Kahire 1384/1964; Beyrut, ts.) yayımlanmış, Riyâz Abdullah Abdülhâdî Fehârisü'd-Dirâye fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Hidâye (Beyrut 1408/1988) adıyla eserin fihristini hazırlamıştır. 7. el-Kâfi'ş-şâf fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Keşşâf. Eserde, Zemahşerî'nin el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tenzîl adlı tefsirinde lafızlarına işaretle yetinilen merfû hadislerle Zeylaî'nin bu eser üzerindeki tahrîc çalışmaları sırasında temas etmediği merfû hadisler ve mevkuf rivayetler tahrîc edilmiştir. 821 (1418) yılında tamamlanan, 398 rivayetin tahrîc edildiği eser el-Keşşâf'ın IV. cildinin sonunda yayımlanmıştır (Beyrut 1366/1947). İbn Hacer'in buna et-Taḫrîcü'l-vâf bi-âs̱âri'l-Keşşâf adıyla bir zeyil yazmaya başladığı, fakat eseri tamamlayamadığı belirtilmektedir. 8. Hidâyetü'r-ruvât ilâ taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ ve'l-Mişkât. Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'sine Hatîb et-Tebrîzî'nin bir üçüncü bab ekleyerek telif ettiği Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'teki 6285 hadisin kaynaklarının gösterilip değerlendirildiği bir eser olup Süleymaniye (Hamidiye, nr. 410) ve Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 477) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 9. el-Eḥâdîs̱ü'l-mevżûʿa el-vâride fî Meṣâbîḥi's-sünne li'l-Beġavî (el-Ecvibe ʿan eḥâdîs̱ vaḳaʿat fî Meṣâbîḥi's-sünne ve vuṣıfet bi'l-vażʿ). 850 (1446) yılının sonunda kaleme alınan bu risâlede Meṣâbîḥu's-sünne'de mevzû olduğu ileri sürülen on sekiz hadis savunulmakta ve bunların sıhhat derecesi belirtilmektedir. Eser, Ecvibetü'l-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ʿan eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ adıyla Meṣâbîḥu's-sünne'nin baş tarafında (I, 77-96), aynı adla Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'in (I-III, nşr. Nâsırüddin el-Elbânî, Beyrut-Dımaşk 1382/1962, 1399/1979) sonunda (III, 1773-1792), Ecvibetü'l-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ʿalâ risâleti'l-Ḳazvînî ḥavle baʿżı eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ adıyla Ali el-Kārî'nin Mirḳātü'l-mefâtîḥ'inin (I-X, nşr. Sıdkī Muhammed Cemîl el-Attâr, Beyrut 1412/1992) I. cildinde (I, 535-550) yayımlanmıştır. Amr b. Abdülmün'im, eser üzerinde en-Naḳdü'ṣ-ṣarîḥ li-ecvibeti'l-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer ʿan eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ adlı bir çalışma yapmıştır (Kahire-Cidde 1414). 10. Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye el-münḳaṭıʿa fi's-Sîreti'l-Hişâmiyye (Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱ fi's-sîreti'n-nebeviyye el-Hâşimiyye, Taḫrîcü'l-eḥâdîs̱i'l-münḳaṭıʿa fi's-sîreti'l-

Hâşimiyye; bk. Abdülhay el-Kettânî, I, 334).

İbn Hacer'in aynı konuda yarım kalmış eserleri de şunlardır: el-ʿUcâb fî taḫrîci mâ yeḳūlü fîhi't-Tirmiẕî "ve fi'l-bâb" (el-Lübâb fî şerḥi ḳavli't-Tirmiẕî "ve fi'l-bâb" da muhtemelen aynı eserdir), Taḫrîcü eḥâdîs̱i Muḫtaṣari'l-Kifâye, ed-Dâʿi'l-beşîr li-taḫrîci eḥâdîs̱i İbn Beşîr, Taḫrîcü eḥâdîs̱i Şerḥi't-Tenbîh li'z-Zenkelûnî (a.g.e., I, 336).

G) Âlî İsnad Çalışmaları. 1. el-ʿUşâriyyât (el-ʿAşeretü'l-ʿUşâriyye). 1000'e yakın âlî isnadlı hadisin bir araya getirildiği eserin iki nüshası el-Hizânetü't-Teymûriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 189, 399). 2. Naẓmü'l-leʾâlî bi'l-miʾeti'l-ʿavâlî (el-Miʾetü'l-ʿuşâriyyât li't-Tenûḫî). Müellifin İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî'den rivayet ettiği uşârî hadislerden 100'ünü ihtiva eden eser Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1410/1990). İbn Hacer'in aynı kişiden yaptığı rivayetleriyle ilgili Mütebâyinâtü't-Tenûḫî adlı bir eserinden daha söz edilmektedir. 3. es-Sittûne'l-ʿUşâriyye (el-ʿUşâriyyâtü's-sittûn). Zeynüddin el-Irâkī'nin Kütüb-i Sitte'de yer almayan sahih, hasen ve garîb derecesindeki on râvili kırk rivayeti bir araya getirdiği Kitâbü'l-Erbaʿîn el-ʿuşâriyye adlı eserine, yine Irâkī'den derlenmiş aynı nitelikte altmış rivayetin eklenmesiyle meydana getirilen bir çalışmadır. İbn Hacer'in âlî isnada dair çalışmaları arasında el-ʿAvâli't-tâliye li'l-miʾeti'l-ʿâliye de (el-Erbaʿûne't-tâliye li'l-miʾeti'l-ʿuşâriyye) zikredilmektedir.

Müellifin, âlî isnadın beş türünden biri olan nisbî uluvvün çeşitlerinden bedel ve muvafakate dair kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: Buġyetü'r-râvî bi-ebdâli'l-Buḫârî, el-Ebdâlü'l-ʿavâlî min Ebî Dâvûd eṭ-Ṭayâlisî, Ebdâlü ʿAbd b. Ḥumeyd ve muvâfaḳātühû, el-Ebdâlü'l-ʿavâlî ve'l-muvâfaḳātü'l-ḥisân min Müsnedi'd-Dârimî ʿAbdillâh b. ʿAbdirraḥmân, Kāsım b. Fazl es-Sekafî'nin on cüz hacmindeki es̱-S̱eḳafiyyât'ından derlediği el-Ebdâlü'ṣ-ṣafiyyât mine's̱-S̱eḳafiyyât, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hilaî'nin el-Ḫileʿiyyât'ından 100 hadis seçerek meydana getirdiği el-Ebdâlü'l-ʿaliyyât mine'l-Ḫileʿiyyât ve ʿAvâlî Müslim (aş. bk.).

H) Kırk Hadis Çalışmaları. 1. el-İmtâʿ bi'l-erbaʿîne'l-mütebâyineti (bi-şarṭi)'s-semâʿ. İbn Hacer, 808'de (1405) bir hafta içinde kaleme alıp aynı yıl talebelerine imlâ ettiği bu eserinde kendisinin semâ yoluyla ve âlî

isnadla kırk ayrı hocasından duyduğu, onların da kırk ayrı sahâbîden rivayet ettikleri kırk beş hadisi derlemiş,

ayrıca bu hadislerin Kütüb-i Sitte ile dört mezhep imamının eserlerinde bulunması gibi şartları da gözetmiş ve hadislerin sağlamlık derecesini belirtmiştir. Müellif eserini 832'de (1429) hadislerin çeşitli tariklerinden sadece birini zikrederek ihtisar etmiş, Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa da eser üzerinde ihtisar çalışması yapmıştır. el-İmtâʿ Selâhaddin Makbûl Ahmed (Küveyt 1408/1988), Muhammed Şekûr el-Meyâdînî (Devha 1409/1989), Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Kahire, ts.) ve Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut 1418/1997) tarafından yayımlanmıştır. 2. ʿAvâlî Müslim: erbaʿûne ḥadîs̱ müntekạ̄t min Ṣaḥîḥi Müslim (el-Erbaʿûne'l-ʿâliye li-Müslim ʿale'l-Buḫârî fî Ṣaḥîḥayhimâ). Ṣaḥîḥayn'da bulunup Müslim'in Buhârî'ye göre bir râvi ile âlî olarak rivayet ettiği kırk hadisin derlendiği eseri Muhammed el-Meczûb (Tunus 1393/1973) ve Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut 1405/1985) neşretmiştir. 3. el-Erbaʿûn fî redʿi'l-mücrim ʿan sebbi'l-müslim (Redʿu'l-mücrim fi'ẕ-ẕebbi ʿan ʿırżı'l-müslim). Bazı âlimlerin müellife yaptığı haksızlıklar üzerine Receb 851'de (Eylül 1447) kaleme alınan eser Şeyh el-Huveynî es-Selefî (Beyrut 1406/1986) ve Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Kahire 1989) tarafından yayımlanmıştır. 4. Taḫrîcü'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye bi'l-esânîdi'l-ʿaliyye. İbn Hacer'in 800 (1398) yılında Aden'de okuttuğu bir eser olup onun el-Erbaʿûne'n-Neveviyye'yi şerhettiği de söylenmektedir (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 410). 5. el-Erbaʿûne'l-müheẕẕebe bi'l-eḥâdîs̱i'l-mülaḳḳabe. İbn Hacer'in Yemen'de bulunduğu sırada, Nefîsüddin Süleyman b. İbrâhim el-Alevî et-Taizzî'nin isteği üzerine kendi rivayetlerinden bir günde derlediği eseridir. 6. Żiyâʾü'l-eyyâm (enâm) bi-ʿavâlî şeyḫi'l-İslâm el-Bulḳīnî. Ömer b. Raslân el-Bulkīnî'nin kırk şeyhinden âlî isnadla dinlediği kırk hadis mecmuasıdır. 7. el-Erbaʿûne'l-müctâze ʿan şüyûḫi'l-icâze. Hocası Ebû Bekir b. Hüseyin el-Merâgī adına onun kırk hocasından derlediği kırk hadis mecmuasıdır. 8. el-Erbaʿûne'l-münteḳāt min ʿavâlî el-Leys̱ b. Saʿd. Müellifle arasında sekiz râvi bulunan Leys b. Sa'd'ın âlî rivayetlerinden derlenmiş bir risâledir. İbn Hacer'in bunlardan başka el-Erbaʿûn min mesmûʿi İbni'd-Dâʾim mine't-Terġīb li't-Teymî, Erbaʿûn ḥadîs̱ mine'l-vuḥdân min Müsnedi Aḥmed b. Ḥanbel adlı eserleri de bulunmaktadır.

I) Hadis Usulü. 1. Nuḫbetü'l-fiker*. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin, hadis

ilimlerini altmış beş nevi halinde incelediği Muḳaddime'sinin buna kırk nevi daha eklenerek yapılmış bir muhtasarı olup 812'de (1409) tamamlanmış ve müellifi tarafından 818'de (1415) Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker adıyla şerhedilmiştir. Nuḫbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-naẓar (nşr. W. Nassau v.dğr., Calcutta 1862, ikisi birlikte) zamanla büyük kabul görmüş, ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine şerhler, hâşiyeler ve muhtasarlar yazılmış, manzum hale getirilmiş ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. 2. Risâle fî muṣṭalaḥâti ehli'l-ḥadîs̱. Eserin iki varaktan ibaret baş tarafı eksik bazı nüshaları Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Mecmua, Timur, nr. 126; Mecmua, Tal'at, nr. 255). 3. el-İfṣâḥ bi-tekmîli'n-Nüket ʿalâ İbni'ṣ-Ṣalâḥ (en-Nüket ʿalâ ʿUlûmi'l-ḥadîs̱). Irâkī'nin et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ'ındaki (Nüketü İbni'ṣ-Ṣalâḥ) elli kadar görüşüne İbn Hacer'in yöneltti̇ği bazı tenkitleri ihtiva etmekte olup Rebî' b. Hâdî Umeyr, eser üzerindeki doktora çalışmasında (1400/1980, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Külliyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye) İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'a ve Irâkī'ye yöneltti̇ği eleştirilerini de tesbit ederek eseri en-Nüket ʿalâ Kitâbi'bni'ṣ-Ṣalâḥ adıyla yayımlamış (I-II, Medine 1984; I-II, Riyad 1988), kitabı Mes'ûd Abdülhamîd es-Sa'denî de aynı adla neşretmiştir (Beyrut 1414/1994). İbn Hacer'in el-İstidrâk ʿalâ Nüketi İbni'ṣ-Ṣalâḥ adıyla anılan eseri de bu kitap olmalıdır. 4. en-Nüket ʿale'l-Elfiyye. Irâkī'nin el-Elfiyye'si üzerindeki bazı görüş ve tenkitleri ihtiva eden eser yarım kalmıştır (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 47). 5. Muḫtaṣaru (Telḫîṣu) ʿilmi'l-veşy fîmen yervî ʿan ebîhi ʿan ceddih. Alâî'nin el-Veşyü'l-muʿlem fîmen yervî ʿan ebîhi ʿan ceddihî ʿani'n-nebiyyi ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem adlı eserinin muhtasarı olup önemli ilâveler de ihtiva etmektedir. 6. Nüzhetü's-sâmiʿîn fî rivâyeti'ṣ-ṣaḥâbe mine't-tâbiʿîn. Hatîb el-Bağdâdî'nin bir cüzden ibaret olduğu söylenen Rivâyetü'ṣ-ṣaḥâbe mine't-tâbiʿîn adlı eserinin muhtasarıdır.

İbn Hacer'in ayrıca Dârekutnî'nin et-Taṣḥîf (Taṣḥîfü'l-muḥaddis̱în) adlı eserinin muhtasarı olan Telḫîṣü't-Taṣḥîf'inden söz edilmiştir (a.g.e., s. 49). Bazı kataloglarda (Brockelmann, GAL Suppl., II, 76; Köprülü Ktp., Mecmua, nr. 715/11, vr. 132-151) müellife nisbet edilen ve İstanbul'da çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan Riyâżü'l-ezhâr fî cilâʾi'l-ebṣâr ise Şehâbeddin Sivâsî'ye aittir.

J) Ricâlü'l-hadîs. 1. el-İṣâbe* fî temyîzi'ṣ-ṣaḥâbe. Mükerrerleriyle birlikte 12.300 kadar biyografiyi ihtiva etmesi

sebebiyle sahasının en kapsamlı kitabı olan eserin çeşitli baskıları arasında Mevlevî Muhammed Vecîh, Abdülhak, Gulâm Kadîr ve A. Srenger tarafından yapılan neşirle (I-IV, Kalküta 1270-1291/1853-1874) Ali Muhammed el-Bicâvî'nin neşri (I-VIII, Kahire 1390-1392/1970-1972, 1413/1992) zikredilebilir. 2. Tehẕîbü't-Tehẕîb*. Türünün en önemli çalışması olan eserde Mizzî'nin Kütüb-i Sitte râvilerine dair Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâʾi'r-ricâl'i ihtisar edilmiş ve esere hacminin üçte biri kadar ilâvede bulunulmuştur. Eser Haydarâbâd-Dekken'de (I-XII, 1325-1327; Beyrut 1388/1968) ve Beyrut'ta (I-VI, 1412/1991) yayımlanmıştır. 3. Taḳrîbü't-Tehẕîb. Tehẕîbü't-Tehẕîb'in muhtasarı olup 827 (1424) yılında tamamlanan eserde ayrıca Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred, Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd, Cüzʾü'l-ḳırâʾe ve Refʿu'l-yedeyn; Müslim'in Muḳaddime; Ebû Dâvûd'un el-Merâsîl, Feżâʾilü'l-enṣâr, Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh, Kitâbü'l-Ḳader, et-Teferrüd fi's-sünen, Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ve Müsnedü Mâlik; Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî; Nesâî'nin Müsnedü ʿAlî, Müsnedü Mâlik, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle, Ḫaṣâʾiṣu ʿAlî ve İbn Mâce'nin Kitâbü't-Tefsîr adlı eserlerindeki toplam 8826 râvinin çok kısa biyografileri verilmektedir. Sonunda kadınlara dair bir bölümün de yer aldığı Taḳrîbü't-Tehẕîb Leknev'de (1271, taşbaskı), Delhi'de (1308, 1320), Abdülvehhâb Abdüllatîf tarafından Kahire-Medine'de (I-II, 1380/1960; I-II, Beyrut 1395/1975) ve İrşâdü'l-hak Eserî tarafından Lahor'da (1985), değişik adlarla mükerrer olarak zikredilen yüzlerce râvinin eserde hangi numaralarla gösterildiğini belirten titiz bir çalışma ile birlikte Muhammed Avvâme tarafından Halep'te (1406/1986, 1408/1988, 1411/1991) ve Mustafa Abdülkādir Atâ tarafından Beyrut'ta (1413/1993) yayımlanmıştır. Kitap üzerinde Mevlevî Emîr Ali'nin Taḳʾîbü't-Taḳrîb adlı bir çalışması vardır (Leknev 1934, 1356/1937). 4. Lisânü'l-Mîzân*. Zehebî'nin zayıf râvilere dair Mîzânü'l-iʿtidâl'inin hem muhtasarı hem de zeyli ve ikmali mahiyetinde olan eser Haydarâbâd Dekken'de neşredilmiştir (I-VII, 1329-1331; Beyrut 1390/1971). 5. Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâʾidi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbaʿa. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin, Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'ini ihtisar edip İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı ile Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe'nin el-Müsned'lerindeki râvileri de ekleyerek meydana getirdiği et-Teẕkire fî (bi-maʿrifeti) ricâli'l-kütübi'l-ʿaşere'ye dayanan bir çalışma olup et-Teẕkire'deki râvilerden Tehẕîbü't-Tehẕîb'de bulunanlar inceleme dışı bırakılmış ve dört mezhep imamının eserlerindeki râviler bir araya getirilip bunlar hakkında Hüseynî'nin verdiği bilgiler

düzeltilip tamamlanmıştır. Ayrıca Hüseynî’nin Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’indeki râvilerden Tehẕîbü’l-Kemâl’de bulunmayanları bir araya getirdiği el-İkmâl’inde, el-İkmâl’i tamamlamak üzere Nûreddin el-Heysemî’nin kaleme aldığı cüzde ve İbnü’l-Irâkī’nin Ẕeylü’l-Kâşif’inde görülen tashihe muhtaç hususlar üzerinde de durulmuştur. 330 kadar kaynaktan faydalanılarak (İbn Hacer, Taʿcîlü’l-menfaʿa, I, 62-102) 826’da (1423) tamamlanan, ilk isimlerine göre alfabetik olarak sıralanmış 1727 (veya 1732) râvi hakkında bilgi verilen eser önce Haydarâbâd’da basılmış (1322/1904, 1324/1906; Beyrut, ts.), daha sonra Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî (Kahire 1386/1966), Eymen Sâlih Şa‘bân (Beyrut 1416/1996) ve İkrâmullah İmdâdülhak (I-II, Beyrut 1416/1996) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hacer, Hüseynî’nin et-Teẕkire’si ile İbnü’l-Irâkī’nin Ẕeylü’l-Kâşif’inde gördüğü hataları ayrıca bir cüzde toplamış ve 833’te (1430) tamamladığı bu çalışmasına el-Evhâm elletî vaḳaʿat li’l-Ḥüseynî ve Ebî Zürʿa (el-Cevâbü’l-celîli’l-vaḳʿa fîmâ yüraddü ʿale’l-Ḥüseynî ve Ebî Zürʿa) adını vermiştir. 6. Taʿrîfü ehli (üli)’t-taḳdîs bi-merâtibi’l-mevṣûfîne bi’t-tedlîs (Ṭabaḳātü’l-müdellisîn). Alâî’nin Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl’i ihtisar edilip ona önemli ilâveler yapılmak suretiyle meydana getirilmiş, 152 müdellisin yer aldığı bir eser olup 815’te (1412) tamamlanmıştır. Daha sonra da bazı ilâvelerin yapıldığı eser Kahire’de basılmış (1322/1904), ayrıca Tâhâ Abdürraûf Sa‘d (Kahire 1398/1978), Âsım b. Abdullah el-Kureyvitî (Zerkā 1403/1983), Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ve Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut 1405/1984; 1407/1987), Muhammed Zeynhüm Muhammed Azb (Kahire 1407/1986), Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad 1413/1993) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hacer’in bu konuda ayrıca Cüzʾ fî esmâʾi’l-müdellisîn adlı bir kitabı bulunduğu söylenmektedir. 7. el-Îs̱âr bi-maʿrifeti ruvâti’l-Âs̱âr. Hanefî âlimlerinden birinin isteği üzerine (a.g.e., I, 244) Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Âs̱âr’ındaki râvilerin önce isimlerine, sonra künyelerine göre alfabetik olarak sıralandığı eserde fazla tanınmayan şahsiyetlerle kadın râvilere de yer verilmiş, Tehẕîbü’t-Tehẕîb’de bulunanlara işaret etmekle yetinilmiş, diğerleri bazan uzunca biyografileriyle tanıtılmıştır. 265 râvi hakkında bilgi verilen ve hazırlanmasına 813’te (1410) başlanan eser yirmi yılda tamamlanabilmiştir. Süleyman b. Abdülazîz el-Ureynî tarafından üzerinde yüksek lisans çalışması (1401, el-Câmiatü’l-İslâmiyye ed-Dirâsâtü’l-ulyâ [Medine]) yapılarak Karaçi’de yayımlanan eseri (1411) Ebû Mus‘ab Muhammed Saîd el-Bedrî (Beyrut 1411/1991), Seyyid Hasan Kesrevî (Beyrut 1413/1993) ve

Mes‘ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa‘denî de (Kahire, ts.) neşretmiştir. 8. Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-Müştebih. Zehebî'nin el-Müştebih fi'r-ricâl'inde isimlerin okunuşu gösterilmediği ve eser muhtasar tutulduğu için yapılan hataları düzeltmek, kelimelerin doğru okunmasını sağlamak ve el-Müştebih'te bulunmayan bazı isimleri ilâve etmek amacıyla kaleme alınan alfabetik bir eser olup türünün en muhtevalı çalışmasıdır (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 298). Eserde megāzî, siyer ve tarih kitaplarında geçen Câhiliye devri şair ve kahramanlarının adları da zikredilmiştir. İbn Hacer'in on beş kitaptan faydalanarak (Tebṣîrü'l-müntebih, IV, 1511-1513) 816'da (1413) tamamladığı eser Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ali en-Neccâr tarafından Kahire'de (I-IV, 1383-1386/1964-1967), ayrıca Delhi-Mekke'de (I-IV, 1406) yayımlanmıştır. 9. Nüzhetü'l-elbâb fi'l-elḳāb. Lakaplarıyla tanınan muhaddislere dair alfabetik bir eser olup Abdülazîz b. Muhammed es-Sedîdî tarafından üzerinde yapılan yüksek lisans çalışması yayımlanmıştır (I-II, Riyad 1409/1989). Muhammed Abdurrahman el-Ehdel ("Eḍvâʾ ʿalâ Nüzheti'l-elbâb fi'l-elḳāb li'l-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî", ʿÂlemü'l-kütüb, XVIII/6 [1418/1997], s. 483-489) ve İbrâhim es-Sâmerrâî ("Maʿa Nüzheti'l-elbâb fi'l-elḳāb li'bni Ḥacer el-ʿAsḳalânî", MMLAÜr., XVII/45 [1414/1993], s. 11-49) bu neşirdeki önemli hataları tesbit etmişlerdir. Eseri Muhammed Zeynhüm Muhammed Azb da yayımlamış (Beyrut 1412/1992), Âişe bint Hüseyin es-Süleymânî bu neşrin iki babındaki altmış kadar okuma hatasını eleştirmiştir (al-Muafaqat, Algeria 1412/1992, I, 445-454). Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 1252/2) Elḳābü'r-ruvât adıyla kaydedilen eser Nüzhetü'l-elbâb'ın bir nüshasıdır. 10. Tesmiyetü men ʿurife mimmen übhime fi'l-ʿUmde. Cemmâîlî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm adlı eserindeki hadislerde adları tam zikredilmeyen veya

müphem şekilde geçen şahısların kim olduğunu göstermek üzere kaleme alınan eserin Mektebetü'l-Ezher'de bir nüshası mevcuttur (Mecmua, nr. 109, vr. 113-128). 11. Tertîbü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem. Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'ında bulunup Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'inde yer almayan hadis hâfızlarının bir araya getirildiği iki cilt hacminde bir eser olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1097) bazı hadis hâfızlarının biyografilerinin ilâve edilmiş olması sebebiyle Ẕeyl ʿalâ Teẕkireti'l-ḥuffâẓ olarak da anılmaktadır. 12. Ẕeylü't-Tibyân li-manẓûmeti'l-ḥuffâẓ bedîʿati'l-beyân. İbn Nâsırüddin ed-Dımaşḳī'nin hadis hâfızlarını 1000 beyitte topladığı Bedîʿatü'l-beyân ʿan mevti'l-aʿyân ʿale'z-zamân'da

zikredilmeyen yirmi sekiz hâfızın biyografisiyle ilgilidir. 13. S̱iḳātü'r-ricâl mimmen lem yüẕker fî Tehẕîbi'l-Kemâl. Müsveddesinin üç cilt olduğu belirtilen ve muhtemelen İbn Hacer'in yarım kalan çalışmalarından olan eser Süyûtî'nin Naẓmü'l-ʿiḳyân'ında (s. 46) Esbâṭu'r-ricâl şeklinde kaydedilmiştir. 14. Fevâʾidü'l-iḥtifâl bi-beyâni aḥvâli'r-ricâl (el-İʿlâm bi-men ẕükire fi'l-Buḫârî mine'l-aʿlâm). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de bulunduğu halde Tehẕîbü'l-Kemâl'de yer almayan râvilerin biyografisini ihtiva eden eserin bir cilt olduğu belirtilmektedir. 15. Telḫîṣü'l-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ. Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ adlı eserinin (DİA, XVI, 457) tashih, ihtisar ve ilâvelerle yeniden tertip edildiği bir çalışma olup tamamlanmamıştır. 16. et-Taʿrîfü'l-ecved bi-evhâmi men cemaʿa min ricâli'l-Müsned. Çeşitli kaynaklarda yanlış olarak et-Taʿrîfü (Taʿrîfü)'l-evḥad şeklinde kaydedilmektedir. 17. Esmâʾü ricâli'l-kütüb (Beyânü aḥvâli'r-ricâli'r-ruvât). İtḥâfü'l-mehere'ye konu olan kitaplarda geçen râvilerden Tehẕîbü't-Tehẕîb'de biyografisi bulunmayanları ele alan eser yarım kalmıştır. el-Mühmel min şüyûḫi'l-Buḫârî adlı bir kitabı da bulunduğu belirtilen İbn Hacer, ayrıca Ebü'l-Hasan el-İclî'nin sika kabul ettiği râvileri tabakalar halinde sıraladığı, Nûreddin el-Heysemî'nin alfabetik hale getirdiği Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt (Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt) adlı esere bazı ilâveler yapmıştır (DİA, XV, 56).

K) Mu'cem. 1. el-Muʿcemü'l-müfehres. el-Maḳāṣıdü'l-ʿaliyyât (ʿaliyye) fî fihristi'l-merviyyât (fî fihristi'l-kütübi ve'l-eczâʾi'l-merviyye) ve Tecrîdü esânîdi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâʾi'l-menṡûre adlarıyla da anılan (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 453) eserde müellif okuttuğu kitapları hangi senedlerle rivayet ettiğini, bunları kimlerden nasıl aldığını belirtmektedir. el-Muʿcemü'l-müfehres'in müellif hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Murad Molla, nr. 609), diğer bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Mustalah, nr. 82) bulunmaktadır. 2. el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres. İbn Hacer'in 730 hocasının adını alfabetik olarak sıraladığı, bunların hayatına dair geniş bilgiler verdiği, kendisinin onlardan hangi kitapları okuduğunu belirttiği bir eserdir. Telifine 806'da (1403) Aden'de başlanıp 832'de (1429) Kahire'de tamamlanan, daha sonra bazı ilâvelerde bulunulan eser, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1413-1415/1992-1994). 3. el-Muʿcem li'l-Ḥurre Meryem (Muʿcemü'ş-şeyḫa Meryem). İbn Hacer'in rivayet ettiği birçok eseri kendisine okuduğu, bir kısmına da kendisinden icâzet yoluyla

sahip olduğu hocası (İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses, II, 559-571) Meryem bint Ahmed el-Ezraî'nin hocalarına dair on üç cüz hacminde bir eser olup Sıbt İbn Hacer tarafından yazılan bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (Hadis, nr. 1421). 4. Muʿcemü't-Tenûḫî (el-Muʿcemü'l-kebîr li'ş-Şâmî). Yirmi dört cüz hacmindeki eserde müellifin kendisinden faydalandığı İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî'nin 500'den fazla hocası tesbit edilmiştir (a.g.e., I, 80). 5. el-Meşyeḫatü'l-bâsime li'l-Ḳıbâbî ve Fâṭıma. 837'de (1434) tamamlanan eserde, İbn Hacer'in hocalarından Abdurrahman b. Ömer el-Kıbâbî ile Fâtıma bint Halîl el-Kinânî'nin şeyhlerinden 167'si alfabetik olarak sıralanmıştır. Kitabın bir nüshası Kudüs'te (Mektebetü dâri'l-Hatîb, F 22), baş tarafı eksik bir nüshasının küçük bir bölümü de Köprülü Kütüphanesi'nde (Mecmua, nr. 1629, vr. 65a-67b) bulunmaktadır. Jacqueline Sublet bir çalışmasında eserin muhtevasını incelemiştir ("Les maîtres et les études de deux traditionnistes de l'époque mamelouke", BEO, XX [1967], s. 7-99). 6. Meşyeḫatü Ebi'ṭ-Ṭâhir b. Küveyk elleẕîne ecâzû lehû. İbn Hacer, hocası olan bu zatın semâ ve icâzet yoluyla aldığı âlî rivayetleri de derlemiştir (a.g.e., II, 483). 7. Meşyeḫatü'l-Burhân el-Ḥalebî. Sıbt İbnü'l-Acemî'nin hadis ilminde 200, diğer ilimlerde ve şiirde otuzar olmak üzere toplam 260 hocası hakkındadır. Telḫîṣu Ṡebeti'l-Burhân el-Ḥalebî adıyla anılan eser de muhtemelen aynı kitaptır. 8. Fihristü ṭuruḳi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inin İbn Hacer'e ulaşan rivayet tariklerinin tesbit edildiği bu risâlenin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 427/1, vr. 1b-6a).

İbn Hacer'in bunların dışında Münteḳā min Muʿcemi's-Sübkî, Meşyeḫatü İbn Ebi'l-Mecd elleẕîne inferede bi'r-rivâyeti ʿanhüm bi'l-Ḳāhire, Münteḳā min meşyeḫati İbn ʿAsâkir ve'bni's-Serârî ve'l-Faḫr b. el-Buḫârî, Cüzʾ fîhi't-taʿḳīb ʿalâ İbni'l-Cezerî fî meşyeḫati şeyḫihî el-Cüneyd, Fihristü merviyyâti'l-Ḳāḍî Celâliddîn bi'l-icâze, Fihristü ʿAlemiddîn el-Bulḳīnî bi'l-icâze, Fihristü'ş-Şeref b. Küveyk, Cüzʾ mine'l-meşyeḫati'l-faḫriyye gibi eserleri de vardır. Ayrıca onun Mahmûdiyye Medresesi Kütüphanesi'ndeki 4000 kitap için hazırladığı fihristler de burada zikredilmelidir.

L) Biyografi Kitapları. 1. er-Raḥmetü'l-ġayṡiyye bi't-tercemeti'l-Leyṡiyye (el-Merḥametü'l-ġayṡiyye ʿan tercemeti'l-Leyṡiyye, Merḥametü'l-ġayṡ bi-tercemeti'l-Leyṡ). 834'te (1431) Leys b. Sa'd'ın hayatını yazıp bazı âlî rivayetlerini derlediği eser Bulak'ta (1301, Hedyü's-sârî, ayrıca Ḫulâṣatü

Teẕhîbi Tehẕîbi'l-Kemâl ile), Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde (nşr. İdâretü't-tıbâati'l-münîriyye, Riyad, ts., I, 235-265) ve Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî tarafından (Beyrut 1407/1987) yayımlanmıştır. er-Raḥmetü'l-ġays̱iyye'yi ayrıca Abdurrahman Hasan Mahmûd ve A. Ali Hasan, Tevâli't-teʾsîs ile birlikte Sîretü'l-imâmeyn el-Leys̱î ve'ş-Şâfiʿî adıyla neşretmiştir (Kahire 1994). 2. Tevâli't-teʾsîs bi-meʿâlî İbn İdrîs. İmam Şâfiî'nin biyografisine dair olup 835'te (1432) kaleme alınmıştır. Çeşitli kaynaklarda yanlış olarak Tevâli't-teʾnîs̱ diye kaydedilen eser, er-Raḥmetü'l-ġays̱iyye ile birlikte (Bulak 1301) ve ayrıca Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî tarafından (Beyrut 1406/1986) yayımlanmıştır. 3. ez-Zehrü'n-naḍır fî nebeʾi (ḥâli)'l-Ḫaḍır. Hızır'ın peygamber mi, velî mi olduğu, Resûl-i Ekrem'in zamanına yetişip yetişmediği, kıyamete kadar yaşayıp yaşamayacağı gibi konularla ilgili rivayetlerin bir araya getirildiği eser Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içinde (Kahire 1346, I, 195-234), ayrıca Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Kahire 1405/1985, 1407/1987; Kahire, ts.) ve Semîr Hüseyin Hilmî (Beyrut 1408/1988) tarafından neşredilmiştir. 4. Ġıbṭatü'n-nâẓır fî tercemeti'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir. Abdülkādir-i Geylânî'nin hayatına dair olup sekiz bölümden meydana gelen eseri E. D. Ross yayımlamıştır (Kalküta 1903).

Serkîs bu risâlenin İbn Hacer'e nisbet edilmesinin doğru olmadığını ileri sürmüştür (Muʿcem, I, 80). 5. Hidâyetü's-sârî li-sîreti'l-Buḫârî. 805 (1402-1403) yılında kaleme alınan eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Mecmua, nr. 7951, vr. 224b-255b). 6. Tercemetü İbn Teymiyye. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Mecmua, nr. 20545 B, vr. 23-31) ve Bağdat Dârü'l-evkāfi'l-âmme'de (Mecmua, nr. 6019) nüshaları bulunan eserin ed-Dürerü'l-kâmine'deki biyografiden iktibas edilmiş olması mümkündür (Şâkir Mahmûd Abdülmünʻim, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, I, 558). 7. el-Înâs bi-menâḳıbi'l-ʿAbbâs. Abbas b. Abdülmuttalib'in hayatıyla ilgili eserin müsvedde halinde ve bir cilt olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer'in ayrıca el-Envâr bi (fî maʿrifeti)-ḫaṣâʾiṣi'l-muḫtâr adlı bir çalışmasının bulunduğu kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 195, 706).

M) Tertip Çalışmaları. 1. Tertîbü Fevâʾidi Semmûye ʿale'l-mesânîd. Semmûye diye bilinen Ebû Bişr İsmâil b. Abdullah el-Abdî'nin sekiz cüzden meydana gelen Fevâʾid'inin râvilerine göre tertip edildiği bir eserdir. 2. Taḳrîbü'l-buġye fî tertîbi eḥâdîs̱i'l-Ḥilye. Nûreddin el-Heysemî'nin, Ḥilyetü'l-evliyâʾda isnadlarıyla birlikte rivayet edilen

hadisleri bablara göre tertip etmeye başladığı bu çalışma, onun vefatı üzerine İbn Hacer tarafından gözden geçirilerek yaklaşık dörtte biri iki cilt halinde temize çekilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 445; II, 91; Suppl., II, 617).

İbn Hacer'in 803 (1400-1401) yılında kaleme aldığı Tertîbü Müsnedi'ṭ-Ṭayâlisî ve Tertîbü Müsnedi ʿAbd b. Ḥumeyd adlı çalışmaları Yemen seyahati dönüşünde denizde kaybolmuştur. Onun yine bablara göre düzenlediği Tertîbü Fevâʾidi Temmâm ve Tertîbü Ġarâʾibi Şuʿbe li'bni Mende'si de burada anılmalıdır.

N) Kur'an İlimleri. 1. el-İʿcâb bi-tibyâni'l-esbâb (el-ʿUbâb fî beyâni'l-esbâb, Esbâbü nüzûli'l-Ḳurʾân). Hacimli bir cilt olduğu belirtilen eserin bir nüshası Karaviyyîn Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Brockelmann'ın (GAL Suppl., II, 75) Şerḥu'l-ʿUbâb adıyla zikrettiği ve Petersburg'daki Asya Kafkas Müzesi'nde (nr. 935) bulunduğunu söylediği eser de bu kitap olmalıdır. 2. el-İtḳān fî (cemʿi eḥâdîs̱i) feżâʾili'l-Ḳurʾân. Tamamlanamamış bir risâledir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 8). 3. el-İḥkâm li-beyâni mâ fi'l-Ḳurʾân mine'l-ibhâm. Abdurrahman es-Süheylî'nin et-Taʿrîf ve'l-iʿlâm limâ fi'l-Ḳurʾân mine'l-ibhâm'ı ile Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Ẕeylü't-Taʿrîf ve'l-iʿlâm'ından faydalanılarak kaleme alınan eserin hacimli bir cilt olduğu belirtilmektedir (Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, I, 284).

Müellifin el-Âyâtü'n-neyyirât fî maʿrifeti'l-ḫavâriḳ (li'l-ḫavâriḳ) ve'l-muʿcizât (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 204), Tecrîdü't-tefsîr min Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (ʿalâ tertîbi's-süver) adlı eserlerinin de bulunduğu, ayrıca müteşâbih âyetleri incelediği, Kur'an'da yer alan yirmi yedi yabancı kelimeye dair Tâceddin es-Sübkî'nin manzum risâlesine Mâ vaḳaʿa fi'l-Ḳurʾân min ġayri luġati'l-ʿArab adıyla bir zeyil yazdığı, son iki eser için Süyûtî'nin de bir zeyil kaleme aldığı belirtilmektedir (Taşköprizâde, II, 412-415).

O) Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh. 1. Bulûgu'l-merâm* min edilleti'l-aḥkâm. Müellifin, oğlu Ebü'l-Meâlî Bedreddin Muhammed için 828 (1425) yılında kaleme aldığı eser ibadet, hukuk ve muâmelâta dair 1356 sahih hadisi ihtiva etmekte olup ilki Leknev'de (taşbaskı 1253/1837) olmak üzere birçok defa basılmış, Emîr es-San'ânî, Sıddîk Hasan Han, Ahmed Hasan ed-Dihlevî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. 2. Tebyînü'l-ʿaceb fîmâ (bimâ) verede

fî fażli (ṣavmi) receb (Feżâʾilü receb). Receb ayında yapılan ibadetlerin faziletine dair çeşitli sorular üzerine kaleme alınan bir eser olup bu konudaki otuz sekiz rivayetin metin ve senedleri değerlendirilmiş, yirmi üç rivayetin uydurma olduğu ve bu ayla ilgili sahih bir rivayetin bulunmadığı belirtilmiştir. Kahire'de (1351/1932) basılan eser, İbrâhim Yahyâ Ahmed (Kahire 1391/1971) ve Ebû Esmâ İbrâhim b. İsmâil (Beyrut 1408/1988, Ḳuvvetü'l-ḥicâc ile birlikte) tarafından yayımlanmıştır. 3. Refʿu (Keşfü)'s-sitr ʿan ḥükmi'ṣ-ṣalât baʿde'l-vitr (Keşfü's-sitr bi-rekʿateyn baʿde'l-vitr). Vitirden sonra kılınması tavsiye edilen iki rek'at namaza dair hadisin değerlendirildiği risâle, M. Halîfe Kîylânî tarafından "Min musannefâti'l-Hâfız" serisinin dördüncü kitabı olarak neşredilmiştir (Kahire 1413/1993). 4. Ḳuvvetü'l-ḥicâc fî ʿumûmi'l-maġfireti li'l-ḥuccâc. Hz. Peygamber'in arefe gününde ve Müzdelife'de ümmetinin bağışlanması için yaptığı duanın kabul edildiğine dair Abbas b. Mirdâs tarafından rivayet edilen hadisin muhtelif sahâbîlerden gelen pek çok rivayetinin değerlendirildiği, hadisi mevzû kabul eden İbnü'l-Cevzî'nin yanıldığının ortaya konduğu bir risâle olup 19 Rebîülevvel 842'de (9 Eylül 1438) tamamlanmıştır. Semîr Hüseyin Halebî'nin şerhederek yayımladığı eseri (Beyrut 1408/1988, İbn Hacer'in Ebû Esmâ İbrâhim b. İsmâil tarafından tahkik edilen Tebyînü'l-ʿaceb'i ile beraber) Ümmü Amr bint İbrâhim el-İtribî de neşretmiştir (Kahire 1412/1993). 5. el-Mümettiʿ bi-müsnedi (bi-ḥükmi, fî menâsiki, fî menseki)'l-mütemettiʿ (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1591/6, vr. 134-142). 6. et-Tetebbuʿ li-ṣıfati't-temettuʿ bi'l-ḥac ile'l-ʿumre. Sehâvî'nin el yazısıyla olan bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1591/7, vr. 142-147). İbn Hacer'in ayrıca et-Tenbîh li-ṣıfati'l-mütemettiʿ adlı bir eseri, kadınların temettu' haccına dair bir başka çalışması ve torunu için kaleme aldığı et-Temettuʿ ʿalâ mez̠hebi'l-Ḥanefiyye'si bulunduğu belirtilmektedir. 7. Menâsikü'l-ḥac. Müellifin ayrıca, Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin hac bölümünü Şerḥu'l-Minhâc (Şerḥu menâsiki'l-Minhâc) adıyla şerhettiği de belirtilmektedir. Brockelmann'ın sözünü ettiği Şerḥu'l-Menâsik de (GAL, I, 84) muhtemelen bu eserdir. 8. Cüzʾ fî iḥdâs̠i'l-cumʿa bi-Medreseti İbn Süveyd bi-Mıṣr (Mektebetü'l-Ezher, Mecmua, nr. 109, vr. 51a-53a). 9. Risâle fî mesʾeleti şirâʾi's-sulṭân el-arża min beyti'l-mâl nefsih (Mesʾeletü şirâʾi's-sulṭân bi-mâlihî li-nefsihî min arâżî beyti'l-mâl) (Köprülü Ktp., Mecmua, nr. 1429, vr. 1a-6b). 10. Şerḥu'r-Ravża (Taṣḥîḥu'r-Ravża). Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin şerhi olup İbn Hacer bu çalışmasından önce

aynı eseri ihtisar etmiştir. Eserin üç cilt olduğu, fakat tamamlanamadığı belirtilmektedir. 11. en-Nüket ʿalâ Şerḥi'l-Mühez̠z̠eb. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'ini el-Mecmûʿ adıyla şerheden Nevevî'nin bu eseri üzerinde yapılmış yarım kalan bir çalışmadır. 12. en-Nüket ʿalâ Şerḥi'l-ʿUmde. İbn Hacer'in, Cemmâîlî'nin ʿUmdetü'l-aḥkâm'ına İbnü'l-Mülakkın'ın yazdığı şerh hakkındaki görüşlerini ihtiva eden bu eser de tamamlanamamıştır. 13. en-Nüket ʿalâ Nüketi'l-ʿUmde. Yine Cemmâîlî'nin eserine Bedreddin ez-Zerkeşî'nin yazdığı Nüket üzerine yazılmış bir tenkit çalışmasıdır. 14. ʿAcebü'd-dehr fî fetâvâ şehr. İbn Hacer'e bir ay içinde sorulan 300 soruyla ilgili olarak verdiği fetvaların bir araya getirildiği eserdir. 15. el-Minḥa fîmâ ʿallaḳa'ş-Şâfiʿî el-ḳavle bihî ʿale'ṣ-ṣıḥḥa. Şâfiî'nin bazı fıkhî meseleleri açıklarken o meseleye dair hadisin sahih olduğunu belirttiği yerlerde İbn Hacer'in aynı konudaki diğer hadisleri de zikrederek bunların sıhhat derecesini gösterdiği bir çalışmadır.

İbn Hacer, fıkıh ve akaide dair bazı hadislerin sıhhat derecesi hakkında kendisine yöneltilen soruları bir cüzde toplamış, Ebû Abdurrahman el-Eserî el-Mısrî bunlardan otuz hadisi ihtiva eden bir bölümü yayımlamıştır (Tanta 1411/1990). Onun bu konuda ayrıca Cüzʾ fi't-tehniʾeti fi'l-aʿyâd ve ġayrihâ, el-Esmaḥu'l-eṣlaḥ fî ṣıḥḥati imâmeti ġayri'l-efṣaḥ (el-Eṣlaḥ fî imâmeti ġayri'l-efṣaḥ), Fetâvâ el-ḥadîs̠iyye, H̱aberü'ṣ-ṣebt bi-ṣıyâmi's-sebt, Ḳuvvetü'l-cebel fi'l-kelâmi ʿale'l-ḫiyel (ḫayl), Ḳuvvetü's-seyr fî ḥükmi ʿameli'l-ḫayr, Meclis fî taḥrîmi'ẓ-ẓulm, el-Meclisü'l-Cemâlî evvelü mâ fütiḥat, Mesʾeletü'd-devr, yarım kalan el-Mesʾeletü's-Süreyciyye, er-Raḥâ ed-dâʾire ʿale'l-yemîni'd-dâʾire, eş-Şemsü'l-münîre fî maʿrifeti (taʿrîfi)'l-kebîre (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1062), Telḫîṣu mesʾeleti's-sâkit adlı eserleri bulunmaktadır. Temhîdü'l-ʿuḳūdi'l-cemme fî tecdîdi ʿuḳūdi'l-ümme ise İbn Hacer'in, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren kimlerin müceddid olabileceği konusunda yazmayı düşündüğünü belirttiği (İbn Hacer, Tevâli't-teʾsîs, s. 49) cüzüdür. Süyûtî'nin, elde etmek için çok çaba sarfetmesine rağmen göremediğini söylediği eser el-Fevâʾidü'l-cemme fîmen yüceddidü'd-dîne li-hâz̠ihi'l-ümme (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1296) olmalıdır.

Ö) Akaid. 1. el-Ġunye fi'r-rüʾye. İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'yı gördüğünü ileri sürenlerle buna karşı çıkanların görüşlerinin bir araya getirilerek değerlendirildiği bir cüz olup bir nüshası el-Hizânetü't-Teymûriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 146). 2. el-H̱iṣâlü (Maʿrifetü'l-

ẖiṣâli)’l-mükeffire li’ẕ-ẕünûbi’l-muḳaddeme ve’l-muʾaẖẖare. Günahların bağışlanmasına vesile olacağı müjdelenen yirmi ibadete dair yirmi dört hadisin derlenip sıhhat derecelerinin belirtildiği eser 845’te (1441) yazılmıştır. Kahire’de (1343) basılan kitap, ayrıca Risâle fi’l-Ḫiṣâli’l-mükeffire li’ẕ-ẕünûbi’l-müteḳaddime ve’l-müteʿaẖẖire adıyla Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-münîriyye içinde (Kahire 1343, I, 257-266), daha sonra Muhammed Riyâz Mâlih (Dımaşk 1963) ve Câsim el-Füheyd ed-Devserî (Küveyt 1404/1984; Beyrut 1410/1990) tarafından yayımlanmıştır. 3. Maʿrifetü’l-ẖiṣâli’l-mûṣile ile’ẓ-ẓılâl. Kıyamet gününde yedi kişinin arşın gölgesinde barınacağını müjdeleyen hadisten hareketle aynı nimetten faydalanacağı belirtilen otuz üç kişiye dair zayıf ve sağlam rivayetlerin toplandığı eser müellifin el-Emâlî’sinin 99-105. meclislerinde de yer almaktadır. 4. Ẕikrü’l-bâḳıyâti’ṣ-ṣâliḥât. Bir müslümanın her gün tekrarladığı zikirlere dair yirmi hadisi ihtiva ettiği belirtilen bir çalışmadır.

P) Tarih. 1. ed-Dürerü’l-kâmine* fî aʿyâni’l-miʾeti’s̱-s̱âmine. 701-800 (1302-1398) yılları arasında vefat eden 4500 kişinin biyografisini içine alan eser Freitz Krenkow (I-IV, Haydarâbâd 1348-1350), Muhammed Seyyid Câdelhak (I-V, Kahire 1385-1386/1966-1967) ve Muhammed Abdülmuîd Han (I-VI, Hindistan 1392/1972) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hacer’in bu eserine yazdığı zeyli de (Ẕeylü’d-Düreri’l-kâmine) Adnân Dervîş neşretmiştir (Kahire 1412/1992). 2. İnbâʾü’l-ġumr bi-ebnâʾi’l-ʿumr. İbn Hacer’in doğduğu tarihten (773/1372) 850’ye (1446) kadar meydana gelen ve çoğu kendisi tarafından müşahede edilen gelişmeleri, çeşitli kuruluş ve vakıflara dair bilgileri genellikle yıl, ay ve gün sırasıyla ele alıp o tarihlerde vefat eden tanınmış şahsiyetlerin biyografisini veren eser, dönemin bir Mısır tarihi olması yanında İslâm âleminin çeşitli yerlerindeki tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini de ihtiva etmektedir. Tarihî olayları 773 (1372) yılına kadar getiren İbn Kesîr’in el-Bidâye ve’n-nihâye’si ile İbn Râfi‘in Vefeyât’ının zeyli mahiyetindeki esere Süyûtî Târîẖu’l-ʿumr adıyla bir zeyil yazmış, Muhammed Kemâleddin İzzeddin et-Târîẖ ve’l-menhecü’t-târîẖî li’bni Ḥacer el-ʿAsḳalânî adlı çalışmasında İbn Hacer’in bu kitabındaki metodunu incelemiştir. İnbâʾü’l-ġumr’u önce Muhammed Abdülmuîd Han’ın kontrolünde Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Alevî yayımlamış (I-IX, Haydarâbâd 1387-1396/1967-1976; Beyrut 1406/1986), ardından Hasan Habeşî, İbn Hacer’in müsvedde halindeki nüshası ile diğer bazı nüshalardan hareketle yer yer açıklamalar yapmak suretiyle eseri neşretmiştir (I-III,

Kahire 1389-1392/1969-1972). Kitap daha sonra Muhammed Ahmed Dehmân tarafından çok yönlü fihristler yapılarak tarihçi Abdülbâsıt el-Hanefî ile Bedreddin el-Aynî'den notlar eklenmek suretiyle yayımlanmışsa da (Dımaşk 1399/1978-79) müellif nüshasına dayanmadığı için muhtelif hatalara düşülmüştür (neşirler hakkındaki değerlendirmeler için bk. M. Kemâleddin İzzeddin, et-Târîḫ ve'l-menheci't-târîḫî li'bni Ḥacer el-ʿAsḳalânî, s. 200-207). 3. Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr. Mısır'ın fethinden IX. (XV.) yüzyılın başına kadar burada kadılık yapanları kronolojik sıraya göre ele alan eser, İbn Dânyâl'in Mısır kadılarını saydığı ʿUḳūdü'n-niẓâm fî men vülliye Mıṣr mine'l-ḥükkâm adlı şiirine dayandığı için belirtilen dönemde Mısır'da kadılık yapanların tamamını kapsamamaktadır. İbn Hacer'in talebesi İzzeddin el-Hanbelî kitabı alfabetik biçimde yeniden düzenlemiş ve bazı ilâve ve düzeltmeler de yapmış olup çeşitli muhtasarları içinde Sıbt İbn Hacer'in en-Nücûmü'z-zâhire bi-telḫîṣi Aḫbâri ḳuḍâti Mıṣr ve'l-Ḳāhire adlı kitabı en önemlisidir. Zeyilleri arasından da Şemseddin es-Sehâvî'nin eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr adıyla yayımlanan Buġyetü'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât'ı anılabilir. Sıbt İbn Hacer tarafından istinsah edilen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Molla Çelebi, nr. 123, vr. 69-112) bulunan eserden 237-419 (851-1028) yılları arasında kadılık yapan bazı şahsiyetlerin biyografisi alınarak Kindî'nin Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-ḳuḍât'ı ile birlikte basılmış (nşr. R. Guest, Leiden 1912), eser daha sonra Hâmid Abdülmecîd, Muhammed Mehdî Ebû Sene,

Muhammed İsmâil es-Sâvî (I-II, Kahire 1376-1380/1957-1961) ve Ali Muhammed Ömer (Kahire 1418/1998) tarafından yayımlanmıştır. 4. Mâ verede mine'r-rivâye fi'l-Bidâye ve'n-nihâye (Telḫîṣü'l-Bidâye ve'n-nihâye). İbn Kesîr'in el-Bidâye'sinden bazı olayların seçilerek ihtisar edildiği, yer yer ilâveler yapıldığı, bu olaylarda geçen rivayetlerin ve özellikle Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadislerin sıhhat derecesinin belirtildiği bir çalışma olup 821'de (1418) tamamlanmıştır. Eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Tarih, nr. 522, vr. 1-77). 5. Münteḳā min Meġāzi'l-Vâḳıdî (Telḫîṣu Meġāzi'l-Vâḳıdî) (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 522, vr. 83-149). 6. Taʿlîḳ min Târîḫi İbn ʿAsâkir. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu Medîneti Dımaşḳ'ından seçilmiş bazı bölümlere ilâveler yapılıp ayrıca tashih edilmek suretiyle meydana getirilen bir eserdir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 522, vr. 150-194). 7. Tecrîdü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât. Safedî'nin el-Vâfî bi'l-

vefeyât'ındaki biyografilerden Tehẕîbü't-Tehẕîb'de bulunmayanların tesbit edilmesiyle ortaya çıkan alfabetik bir çalışma olup müellifin vefatından on yıl sonra istinsah edilen bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Feyzullah Efendi, nr. 1413). 8. Taʿrîfü'l-fiʾe fî maʿrifeti men ʿâşe miʾe (Taʿrîfü'l-fiʾe bi-men [fî men] ʿâşe min hâẕihi'l-ümme miʾe). "Bugün yaşayanlardan hiçbiri yüz yıl sonra hayatta kalmayacaktır" meâlindeki hadisten hareketle kaleme alınan risâlesinin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1629/2). 9. el-İʿlâm bi-men sümmiye Muḥammed ḳable'l-İslâm. Câhiliye devrinde on beş kişinin Muhammed adıyla anıldığını göstermek üzere yazılmış bir cüz olup müellif bu konudaki tesbitlerini Fetḥu'l-bârî'de (VI, 642-643, [Menâkıb 17]) özetlemiştir. 10. el-İʿlâm bi-men (fîmen) vülliye Mıṣr fi'l-İslâm. Mısır'ın fethinden itibaren burada valilik yapanların ele alındığı eserin üç ciltlik bir yazması Oxford Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (C. Zeydân, III, 176). 11. İḳāmetü'd-delâʾil ʿalâ maʿrifeti'l-evâʾil. Evâile dair rivayetlerin konularına göre sıralandığı ve senedleri hakkında bilgi verildiği eser 818'de (1415) tamamlanmışsa da temize çekilememiştir. Müellif el-İṣâbe'de (V, 528) bu çalışmasından söz etmektedir. 12. Münteḳā min Târîḫi İbn Ḫaldûn. 13. el-Ḳaṣdü'l-aḥmed fîmen künyetühû Ebü'l-Fażl ve ismühû Aḥmed. İbn Hacer bu çalışmasında kendisi gibi adı Ahmed, künyesi Ebü'l-Fazl olan şahsiyetleri bir araya getirmiştir. 14. en-Nebeʾü'l-enbeh fî binâʾi'l-Kaʿbe. el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî için 822'de (1419) yazılmıştır.

İbn Hacer'in tarih çalışmaları arasında sayılabilecek olan Kitâbü'l-Muʿammerîn ile (İbn Hacer, el-İṣâbe, VI, 369) Kitâbü Men câveze'l-miʾe adlı eseri (a.g.e., VI, 395) muhtemelen aynı çalışmadır. Onun ayrıca, İbnü'l-Adîm'in Buġyetü'ṭ-ṭaleb'ine İbn Hatîb en-Nâsıriyye tarafından yazılan ed-Dürrü'l-münteḫab fî (tekmileti) Târîḫi Ḥaleb adlı zeyle birçok ilâvede bulunduğu belirtilmektedir. Şerḥu Naẓmi's-sîre li'l-ʿIrâḳī ise (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 49) Irâkī'nin, Hz. Peygamber'in hayatını ve şemâilini 1000 beyitte ele aldığı ed-Dürerü's-seniyye (Naẓmü'd-düreri's-seniyye) fi's-siyeri'z-zekiyye adlı eserine İbn Hacer tarafından yazılan bir şerh olmalıdır.

R) Dil ve Edebiyat. 1. Dîvânü şiʿrihi'l-kebîr (Manẓûmü'd-dürer). Bir nüshası Escurial Library'de (nr. 444), bu nüshadan alınan mikrofilmi Mektebetü'l-mecmai'l-ilmiyyi'l-Irâkī'de (nr. 179) bulunmaktadır. Müellif

bu divandan yaptığı seçmeleri Ḍavʾü’ş-şihâb adıyla bir araya getirmiş olup (İbn Hacer, el-Mecmaʿu’l-müʾesses, III, 87) bazı kaynaklarda sözü edilen küçük divanı da muhtemelen bu eserdir. 2. es-Sebʿatü (es-Sebʿu)’s-seyyâre (es-Sebʿatü’s-seyyâre en-neyyirât). İbn Hacer’in Ḍavʾü’ş-şihâb’dan veya büyük divanından (İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, II, 27-28; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 765; II, 977) derleyerek 811’de (1408) tamamladığı üçüncü divanı olup yedi bölümden meydana gelen eserin ilk altı bölümünün yedişer gazel ihtiva etmesi sebebiyle el-Müsebbiʿât veya bazı kaynaklarda büyük divanının adı olduğu belirtilen Manẓûmü’d-dürer adıyla da anılmaktadır. Subhî Reşâd Abdülkerîm tarafından yayımlanan eserin (Tanta 1410/1990) sonunda Zeynüddin el-Irâkī için İbn Hacer’in yazdığı otuz dokuz beyitlik bir mersiye yer almaktadır. Seyyid Ebü’l-Fazl, bu yedi bölümü divanın çeşitli nüshalarından ve matbu eserlerde dağınık halde bulunan parçalardan derleyerek Dîvânü’l-ʿallâme el-muḥaddis̱ el-imâm Ebi’l-Fażl Şihâbiddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Ḥacer el-ʿAsḳalânî adıyla yayımladığı gibi (Haydarâbâd-Dekken 1381/1962) “Ibn Hajar: His Times and His Life” adlı makalesinde (IC, XXXII/1, s. 28-45) İbn Hacer’in dönemini ve eserlerindeki şiirin temel niteliklerini incelemiştir. Şehâbeddin Ebû Amr ise İbn Hacer’in divanını Ünsü’l-ḥucer fî ebyâti İbn Ḥacer adıyla şerhetmiştir (Beyrut 1409/1988). 3. Müsâmirü’s-sâhir ve müsâhirü’s-sâmir (et-Teẕkiretü’l-edebiyye). 794 (1392) ve 795 (1393) yıllarında çeşitli divanlardan ve edebî eserlerden derlenen ve müellifin el yazısıyla kırk cilt hacminde olduğu belirtilen bu çalışma Yemen Meliki el-Melikü’l-Eşref İsmâil b. Abbas er-Resûlî’ye hediye edilmiştir. 4. Ḳaẕa’l-ʿayn min naẓmi ġurâbi’l-beyn. Eserde, Aynî’nin es-Seyfü’l-mühenned fî sîreti’l-Meliki’l-Müʾeyyed adlı kitabında vezinleri bozuk 400 kadar beyit doğru şekilleriyle bir araya getirilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1316-1317). 5. Celebü Ḥaleb. Müellifin 836’da (1433) Halep’e yaptığı seyahat sırasında derlediği çeşitli bilgileri ihtiva eden dört cüz hacminde bir seyahatnâmedir. 6. ed-Dürerü’l-muḍıyye min fevâʾidi’l-İskenderiyye. İbn Hacer’in 797 (1395) yılı sonlarında İskenderiye’ye yaptığı seyahat esnasında elde ettiği rivayetleri, çeşitli bilgileri, şiirleri ve mektuplaşma örneklerini bir cüz halinde derlediği bir eser olup kendisine ait bazı şiirler de ihtiva etmektedir. 7. Urcûze fî Vefeyâti’l-aʿyân li’ẕ-Ẕehebî (Naẓmü Vefeyâti’l-aʿyân li’ẕ-Ẕehebî, Naẓmü vefeyâti’l-muḥaddis̱în). Zehebî’nin 1-700 (622-1300) yıllarına ait el-İşâre ilâ vefeyâti’l-aʿyân ve’l-münteḳā min Târîḫi’l-İslâm’ı bu eserle nazma çekilmek istenmişse de çalışma ancak 201 (816-17) yılına kadar getirilebilmiştir. 8. eẕ-Ẕeyl ʿalâ mâ

cemaʿahû el-Beştekî min naẓmi İbni Nübâte (el-İʿtirâf ve'l-istidrâk ʿalâ men cemaʿa Dîvâne İbn Nübâte el-Mıṣrî).

İbn Hacer'in, 795 (1393) yılında aruzla ilgili beyitleri şerhettiği Muḫtaṣarü'l-ʿarûż'u (Muḳaddime fi'l-ʿarûż), Nüzhetü'n-nevâẓıri'l-mecmûʿa fi'l-mülaḥi ve'n-nevâdiri'l-mesmûʿa adlı (Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 48) tamamlayamadığı bir eseri, ayrıca es-Sehlü'l-menîʿ fî şevâhidi'l-bedîʿ, el-Münteḫab min Kitâbi'l-Edeb ve el-Ḳaṣdü'l-bâdî beyne'l-merâciʿ ve'l-bâdî adlı çalışmalarının bulunduğu kaydedilmektedir.

S) Sorular ve Cevaplar. 1. Fetâva'l-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî fî aḥvâli'l-ḳubûr ve ehvâli'n-nüşûr. Ölünün kabir ve âhiret hayatıyla ilgili yirmi sekiz sorunun kısa cevaplarını ihtiva eden risâle Delhi (1872), Kahire (1408/1987) ve fetvaların kaynakları gösterilmek suretiyle Muhammed b. Abdülhakîm el-Kādî tarafından yine Kahire'de (1407/1987) yayımlanmıştır. Müellifin benzer konularda sorulan otuz iki soruya verdiği daha uzun cevapları içine alan fetvalarını da

Fetâvâ el-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî: ḳısmü'l-ʿaḳīde adıyla Muhammed Tâmir neşretmiştir (Tanta 1410/1989). Onun Risâle fî suʾâli'l-meyyit fi'l-ḳabr, el-Cevâbü'ş-şâfî ʿani's-suʾâli'l-ḫâfî adlarıyla anılan eserlerinin de aynı veya benzer risâleler olması muhtemeldir. Müellifin 108 hadisi ihtiva eden Aḥvâlü'l-meyyit min ḥîni'l-iḥtiżâr ile'l-ḥaşr (nşr. Yüsrâ Abdülganî el-Büşrâ, Kahire 1409/1989) adlı eseri de burada anılmalıdır. Müminin ölüm sonrası haline dair yirmi sekiz soruyu ve cevaplarını ihtiva ettiği ve iki yazmasının günümüze geldiği belirtilen (Brockelmann, GAL, II, 82-83) el-Esʾiletü'l-müfîde ve'l-ecvibetü'l-ʿadîde, aynı konudaki elli dokuz soruya verdiği cevapları içine alan ve Milano Ambrosiana'da bulunan bir diğer risâlesi de (Brockelmann, GAL Suppl., II, 75) onun aynı tür eserlerindendir. 2. el-Ecvibetü'l-vâride ʿani'l-esʾileti'l-vâfide min Ḥaleb (el-Ecvibetü'l-celiyye ʿani'l-esʾileti'l-Ḥalebiyye, Tertîbü'l-mübhemât ʿale'l-ebvâb). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki bazı hadislerde müphem ifadelerle zikredilen şahısların kim olduğu, bir kısım muallak rivayetlerin hangi hadis kitaplarında mevsûl olarak rivayet edildiği, bazı olayların hangi yılda meydana geldiği gibi hususlarda hocası Burhâneddin el-Halebî'nin oğlu Ebû Zer el-Halebî'nin kendisine sorduğu kırk kadar soruya verdiği cevapları ihtiva eden eser, Ebû Yahyâ Eşref el-Fîşâvî (Tanta 1412/1992) ve İkmâlü mübhemâti'l-Buḫârî ve

fevâ ͗id li-Fetḥi’l-bârî el-ma ͑ rûfe bi’smi’l-Ecvibeti’l-vâride ͑ ani’l-es ͗ileti’l-vâfide adıyla Amr Ali Ömer (Dımaşk-Beyrut 1415/1994) tarafından yayımlanmıştır. 3. Cevâbü su ͗âl fîmen ͑ âşe ba ͑ de’l-mevt (el-Baḥs̱ ͑ an aḥvâli’l-ba ͑ s̱) (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mecmua, Hadis, nr. 1559; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 1075, hadis 284, vr. 17-19). 4. Es ͗ile min ḫaṭṭi’ş-Şeyḫ İbn Ḥacer el- ͑ Asḳalânî ve’l-cevâb ͑ aleyhâ. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî tarafından derlenen eseri Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî el-İmtâ ͑ bi’l-erba ͑ îne’l-mütebâyineti’s-semâ ͑ ile birlikte neşretmiştir (Beyrut 1418/1997). 5. Su ͗âl ile’l- ͑ ulemâ ͗ ͑ ani’l-mü ͗erriḫ elleẕî yeẕkürü terâcüme’n-nâs ͑ alâ mâ ya ͑ lemü minhâ min ḫayr ve şer ve icâbetü’l- ͑ ulemâ ͗ ͑ aleyhâ ve evvelühüm İbn Ḥacer el- ͑ Asḳalânî. Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (Mecmua, nr. 44). 6. el-Cevâbü’l-celîl ͑ an ḥükmi (ziyâreti) beledi’l-Ḫalîl (el-Binâ ͗ü’l-celîl bi-ḥükmi beledi’l-Ḫalîl). Temîm ed-Dârî ile birlikte Hz. Peygamber’in huzuruna gelen Ebû Hind ed-Dârî’nin biyografisine dair bir cüzdür. Brockelmann’ın (GAL, II, 82) adını Cevâbü es ͗ile tete ͑ allaḳ bi’l-ḥadîs̱ fî vaḳfi beledi’l-Ḫalîl ͑ alâ Temîm (Brockelmann’a göre Temîn, bk. a.g.e., a.y.) ed-Dârî adıyla kaydettiği eserin Berlin’de Staatsbibliothek’te (nr. 1589) ve British Museum’da (nr. 1468/2) birer nüshası bulunmaktadır.

Bazı hadislerin sağlamlık derecesini öğrenmek amacıyla sorulan sorulara İbn Hacer’in verdiği cevapları ihtiva eden el-Es ͗ile ve’l-ecvibe adlı risâleler de vardır. Bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüsha (Beşir Ağa [Eyüp], Mecmua, nr. 142, vr. 22-24) on dört, Köprülü Kütüphanesi’ndeki nüshalar (Mecmua, nr. 1629, vr. 47-51, 53-59; nr. 1630, vr. 133-140) sırasıyla dört, on iki ve üç, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüsha (AY, nr. 2461, vr. 25-27) yirmi dokuz soruya verdiği cevapları içine alır. Onun el-Ecvibetü’l-müşerriḳa ͑ ani’l-es ͗ileti’l-müferriḳa adlı eseri de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 12) burada anılmalıdır.

Ş) Diğer Eserleri. 1. Dîvânü’l-Ḫuṭabi’l-Ezheriyye. Rebîülevvel 817’den (Haziran 1414) Şevval 820’ye (Kasım 1417) kadar Ezher Camii’nde okuduğu otuza yakın hutbesini ihtiva etmektedir (Bulak 1301). 2. Ẕeyl ͑ alâ Ẕeyli’l-Ḥüseynî. Zehebî’nin el- ͑ İber’i üzerine Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî’nin yazdığı zeylin devamı mahiyetinde olup 763 (1362) yılından başlamaktadır. 3. Münteḫabü Târîḫi Ḳazvîn. 836’daki (1433) Halep seyahati sırasında Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî’nin et-Tedvîn fî târîḫi

Ḳazvîn adlı eserini birkaç “kürrâse” halinde ihtisar ettiği bir çalışmadır. İbn Hacer’in ayrıca 795’te (1393) tamamladığı belirtilen Muḫtaṣaru Telbîsi İblîs li’bni’l-Cevzî, Dîvânü’l-ḫuṭabi’l-Ḳılâʿiyye, el-Mecmaʿu’l-ʿâm fî âdâbi’ş-şarâb ve’ṭ-ṭaʿâm ve duḫûli’l-ḥammâm, Cüzʾ fî ḍarbi’r-remel, Risâle fî taʿaddüdi’l-Cumʿa bi-belde vâḥide adlı eserleri vardır.

İbn Hacer’e Nisbet Edilen Eserler. 1. el-Münebbihât (el-Münebbihât ʿale’l-istiʿdâd li-yevmi’l-mîʿâd [meʿâd] li’n-nuṣḥ ve’l-vedâd). İbn Hacer’le ilgisi bulunmamakla beraber Münebbihâtü İbn Ḥacer adıyla çeşitli baskıları bulunan kitabı (Bombay 1270/1853; İstanbul 1315/1899, 1322/1904; İzmir 1963; İstanbul 1974) Kâtib Çelebi Zeynülkudât Ahmed b. Muhammed el-Hiccî’ye nisbet etmiş olup (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1848) eser muhtemelen Şehâbeddin İbn Hiccî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınmıştır (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 481). Yanlışlığın ise İbn Hiccî kelimesinin İbn Hacer şeklinde okunmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Eser bazı yazmalarında İbn Hacer el-Mekkî’ye izâfe edilmektedir (Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, I, 681). İbn Hacer’e nisbet edilen el-İstiʿdâd ḳable’l-fevt fî nuṣreti meleki’l-mevt de (Brockelmann, GAL, II, 82) aynı kitabı hatırlatmaktadır. Lahor (1889, 1897), Kazan (1904), Kanpûr (1284, 1890), Delhi (1282), İstanbul (1315), Tanta (1978) ve Beyrut’ta (1980, 1983) basılan el-Münebbihât Ömer ed-Dîrâvî (?), Ebû Hacele (Beyrut 1974) ve Âdil Ebü’l-Meâtî (Kahire 1986) tarafından tahkik edilerek el-İstiʿdâd li-yevmi’l-meʿâd adıyla yayımlanmıştır (yazma nüshaları ve üzerinde yapılan diğer çalışmalar için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 74). 2. Ġırâsü’l-Esâs. Zemahşerî’nin Esâsü’l-belâġa adlı Arapça mecazlar sözlüğünden sadece mecazi mânalar ihtisar edilerek meydana getirilen eser Tevfîk Muhammed Şâhîn tarafından yayımlanmış olup (Kahire 1411/1990) Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im eserin İbn Hacer’e nisbet edilen kitaplardan biri olduğunu söylemektedir (İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, I, 668-670). Brockelmann’ın zikrettiği (GAL, I, 84)

Muḫtaṣarü’l-Esâs bu eserin muhtasarı olmalıdır. 3. en-Nüḫabü’l-celîle fi’l-ḫuṭabi’l-cezîle. Altmış bir hutbeyi ihtiva eden çalışma (Kahire 1310) İbn Hacer’in eserlerinin zikredildiği hiçbir kaynakta geçmemektedir (Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, I, 609-610). 4. el-Esʾiletü’l-fâʾiḳa bi’l-ecvibeti’l-lâʾiḳa (nşr. Muhammed İbrâhim Hafîzürrahman, Bombay 1410).

İbn Hacer’e nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: ʿAşeretü(ʿİşretü)’l-ʿâşir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1141); İbn Hişâm’ın Ḳavâʿidü’l-iʿrâb’ının muhtasarı olduğu söylenen ʿAynü’l-Ḳavâʿid; Beyânü mâ aḫrecehü’l-Buḫârî ʿâliyen ʿan şeyḫ aḫrece ẕâlike’l-ḥadîs̱ aḥadü’l-eʾimme ʿan vâḥid ʿanh (Abdülhay el-Kettânî, I, 335); Cemâlü’l-ḳurrâʾ (Brockelmann, GAL Suppl., II, 75); Cüzʾ fî esmâʾi’l-müdellisîn; Cüzʾ Ḳıṣṣati (Ṭuruḳu ḥadîs̱i) Hârût ve Mârût; Corcî Zeydân’ın on iki cilt olup Leknev’de (1253) ve Lahor’da (1888) basıldığını ileri sürdüğü hadise dair ed-Dîbâce (Âdâb, III, 176; Ziriklî, I, 178); ed-Dürer fi’n-nafaḳati’l-ḳalîle; ed-Dürrü’l-manẓûm veya el-Muʿaşşerât (Brockelmann, GAL, II, 84); Edebü’ż-żayf ve’l-mużayyif (Brockelmann, GAL, I, 83); Esne’l-meṭâlib fî ṣılati’l-eḳārib (Brockelmann, GAL Suppl., II, 76); Fihrist müstaʿcel ve ʿulâle müteḥammil (Abdülhay el-Kettânî, II, 930); Ḥadîs̱ü Aḥmed b. Ḫuzeyme (bu eserden yapılmış seçmeler için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 75); el-Ḫiṣâlü’l-vâride bi-ḥüsni’l-ittiṣâl; el-İḫlâṣ (eserden yapılmış seçmeler için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 75); el-İlhâmü’ṣ-ṣâdır ʿani’l-inʿâmi’l-vâfir; İrşâdü’l-ʿibâd (Brockelmann, GAL, II, 76); İlsâḳu ʿuvâri’l-heves limen lem yefhemi’l-ıżṭırâb fî ḥadîs̱i’l-besmele ʿan Enes (Brockelmann, GAL Suppl., II, 75); İsnâdü’l-ḫamse (Brockelmann, GAL, II, 76); İttibâʿu’l-es̱er fî riḥleti İbn Ḥacer; hadise dair olup Bâlîzâde Mustafa Efendi ve daha başkaları tarafından şerhedildiği söylenen el-Ḳuṣârâ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1327); Aclûnî’nin Keşfü’l-ḫafâ adlı eserini kaleme alırken çok faydalandığı anlaşılan (I, 6, 7, 8) el-Leʾâli’l-mens̱ûre fi’l-eḥâdîs̱i’l-meşhûre; Menâḳıbü’ş-Şeyḫ Ebi’l-ʿAbbâs Aḥmed el-Ḥarrâr; Irâkī’nin el-Mevridü’l-henî fi’l-mevlidi’n-nebî adlı eserine yazılmış muhtasar (Brockelmann, İbn Hacer’in bu konudaki eserinin adının Mevlidü’n-nebî olduğunu, günümüze gelen şerh ve hâşiyelerinin bulunduğunu söylemektedir, bk. GAL, II, 83; Suppl., II, 74); el-Muġnî fî żabṭi’l-esmâʾ ve’l-ensâb (Medine, el-Mektebetü’l-Muhammediyye’de [Esmâü’r-ricâl, nr. 4] bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir: Brockelmann, GAL Suppl., II, 75); Muḫtaṣarü’t-Tenbîh; Münteḫab laṭîf min Kitâbi’l-Meslât li-Ebî Ḥayyân; Münteḫabü Riḥleti İbn Rüşeyd; Münteḳā Zevâʾidi’l-elġāz li’l-Ġazzî; Riḥle min Mıṣr ilâ Dımaşḳ; Risâle fî ḥaḳḳi’l-eḥâdîs̱ (Brockelmann, GAL Suppl., II, 76); er-Risâletü’l-ġarriyye (ʿizziyye, ġazziyye) fi’l-ḥisâb; Risâle fi’l-cevâb ʿan esʾile ʿuriżat ʿaleyh (Brockelmann, GAL, II, 76); Ebü’l-Feth el-Kāhirî’nin S̱ebet’inden derlendiği söylenen (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 129) Sülve fî ḫaberi Kilve

(Sülvet s̱ebetü Kilvet; benzeri için bk. Brockelmann, GAL, II, 539); es-Sîre (es-Sîretü'n-nebeviyye); Abdülganî el-Ezdî'nin Müştebihü'n-nisbe'sinin üzerine yazıldığı söylenen Tavżîḥu'l-Müştebih; Tuḥfetü ehli't-taḥdîs̱ ʿan şüyûẖi'l-ḥadîs̱ (Ziriklî eserin üç cilt olduğunu söylemektedir, el-Aʿlâm, I, 178; Brockelmann, GAL Suppl., II, 75); Târîẖu'l-Medîneti'l-münevvere (Brockelmann, GAL Suppl., II, 75); Tercemetü'n-Nevevî; Tercemetü es-Seyyid Aḥmed el-Bedevî (Brockelmann, GAL, I, 83). Ayrıca İbn Hacer'in hiçbir kaynakta zikredilmeyen Ġāyetü'n-nefʿ fî şerḥi tems̱îli'l-müʾmin bi-ẖâṣṣati'z-zerʿ adlı bir eserinin yayımlandığı (Kahire 1358/1940) kaydedilmektedir (Sâlihiyye, II, 152).

Müellifleri bilinen bazı eserler de İbn Hacer'e nisbet edilmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin el-Fetḥu'l-mevâhibî fî menâḳıbi'ş-Şâfiʿî'si (bazı kaynaklarda el-Fetḥu'l-Vehbî fî menâḳıbi'ş-Şâṭıbî adıyla geçmektedir, bk. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, I, 678), Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir b. Zeyd el-Mevsılî'nin (ö. 870/1465-66) Meḥâsinü'l-mesâʿî fî menâḳıbi'l-İmâm Ebî ʿAmr el-Evzâʿî'si, İbn Hacer el-Heytemî'nin el-Ecvibetü'z-zekiyye ʿan teʾẖîri'l-ʿamel ve taḳdîmi'n-niyye'si (Brockelmann, GAL Suppl., II, 75), yine İbn Hacer el-Heytemî'nin Şerḥu'l-İrşâd'ı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69), muhtemelen yine İbn Hacer el-Heytemî'ye ait olan Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc'ı bunlardan bazılarıdır.

İbn Hacer'in hayatı ve eserlerine dair talebesi Sehâvî el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyẖi'l-İslâm İbn Ḥacer adıyla bir kitap kaleme almış (nşr. Hâmid Abdülmecîd, Tâhâ ez-Zeynî, Kahire 1406/1986), bu kitap İbn Hacer üzerinde yapılan bütün araştırmalara kaynak teşkil etmiştir. Sabri Hâlid Kavaş (Sabri Khalid Kawash), Ibn Hajar al-Asqalānī (1372-1449 A.D.): A Study of the Background, Education and Career of a ʿĀlim in Egypt adlı doktora çalışmasında (Princeton University, 1969) İbn Hacer'in ilmî kişiliğini incelemiş, Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî Kitâbi'l-İṣâbe (I-, Bağdat, ts. [Dârü'r-risâle]; I-II, Beyrut 1417/1997) adlı doktora tezinde İbn Hacer'in hayatını ve özellikle eserlerini geniş şekilde araştırmış, Abdüssettâr eş-Şeyh de el-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî emîrü'l-müʾminîn fi'l-ḥadîs̱ (Dımaşk 1412/1992) adıyla bir eser yazmıştır. Âftâb Ahmed Rahmânî, "The Life and Works of Ibn Hajar al-Asqalānī" adlı makalesinde

(bk. bibl.) onun hayatı ve eserleri, Muhammed Kemâleddin İzzeddin et-Târîẖ ve'l-menhecü't-târîẖî li'bn Ḥacer el-ʿAsḳalânî adlı kitabında (Beyrut 1404/1984) hayatı ve özellikle İnbâʾü'l-ġumr'daki metodu üzerinde durmuş, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî müʾerriẖen adlı çalışmasında ise (Beyrut 1407/1987) bir önceki eserini özetlemiştir. Abdurrahman el-Bûsîrî de İbn Hacer'le Bedreddin el-Aynî arasındaki ihtilâfa dair Mübtekirâtü'l-leʾâlî ve'd-dürer fi'l-muḥâkemeti beyne'l-ʿAynî ve'bni Ḥacer'i kaleme almıştır (nşr. Süleyman Muhammed er-Rûbî - Hâdî Arefe, Trablusgarp 1959; Kahire 1401/1981). İbn Hacer'in muhaliflerinden Alemüddin Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî'nin el-Fücer ve'l-bücer fî tercemeti İbn Ḥacer adlı bir kitap yazdığı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 618), Abdullah b. Zeynüddin b. Ahmed el-Busravî eş-Şâfiî'nin İbn Hacer'in biyografisine dair Cümânü'd-dürer adlı bir eser kaleme aldığı (Murâdî, III, 87) ve bu eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunduğu (Ziriklî, IV, 88) zikredilmiştir. Brockelmann, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Mukrî el-Fâsî'nin Tenâsüḳu'd-dürer fî tercemeti İbn Ḥacer adıyla bir eser kaleme aldığını, bunun da muhtemelen Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hâc eş-Şâtıbî tarafından el-Cümân min muẖtaṣari Aẖbâri'z-zamân adıyla ihtisar edildiğini ileri sürmekteyse de (GAL Suppl., II, 73) bu muhtasarın Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin Aẖbârü'z-zamân'ı ile ilgili bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır (Muhammed Kürd Ali, III [1971], s. 239-240).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), II, 168-169, 483-489; V, 193; VII, 463-464, 506, 531; VIII, 197-198, 441, 554, 580-581, 611; IX, 375, 430-431; X, 185; XI, 13; a.mlf., el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, I, 79-201, 434; II, 27-81, 294-351, 483, 559-571; III, 120-122, 196, 256; a.mlf., İntiḳāḍü'l-iʿtirâż fi'r-red ʿale'l-ʿAynî fî şerḥi'l-Buẖârî (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî - Subhî es-Sâmerrâî), Riyad 1413/1993, I, 79; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, I, 3-4; VIII, 39; a.mlf., Taġlîḳu't-taʿlîḳ ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buẖârî (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Beyrut-Dımaşk 1405/1985, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin

girişi, I, 23-250; a.mlf., Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâʾidi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbâʿa (nşr. İkrâmullah İmdâdü'l-Hak), I-II, Beyrut 1416/1996; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 369, 395; a.mlf., Tebṣîrü'l-müntebih, I, 414-415; IV, 1511-1513; a.mlf., Tevâli't-teʾsîs (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, s. 49; a.mlf., Dîvânü'l-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî (nşr. Subhî Reşâd Abdülkerîm), Tanta 1410/1990, s. 19-71; a.mlf., "Fetvâ fî kitâbeti't-târîḫ" (nşr. Fuâd Seyyid, MMMA, II/1, [1375/1956] içinde), s. 162-177; Begavî, Meṣâbîḥu's-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 77-96; Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 352-357; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde), Haydarâbâd 1376/1956 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 326-343; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 16-32; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûh (nşr. Muhammed ez-Zâhî - Hamed el-Câsir), Riyad 1982, s. 70-78; Sehâvî, el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti şeyḫi'l-İslâm İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986; a.mlf., eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 36-40; X, 315-317; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk fî ẕeyli's-Sülûk, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher), s. 230-236; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-ʿiṣr (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh), s. 75-89; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 363-366; a.mlf., Naẓmü'l-ʿiḳyân, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 45-53, 179; a.mlf., Tedrîbü'r-râvî, II, 298; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 412-415; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 268-270; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1400/1980, II, 454-457; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 64-72; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 7, 8, 12, 21, 24, 28, 58, 60, 69, 106, 116, 117, 126, 157, 162, 167, 170-171, 175, 195, 200, 204, 215, 228, 237, 245, 254, 257, 292, 301, 305, 307, 339-340, 354, 363, 375, 400, 418, 420, 421, 464, 465, 503, 508, 545-548, 551, 552, 555, 600, 608, 618, 705, 706, 748, 751, 765, 835, 838, 877, 909, 919, 930, 935; II, 961, 977, 990, 1039, 1052, 1062, 1097, 1141, 1162, 1275, 1295, 1296, 1316-1317, 1327, 1328, 1351, 1481, 1510, 1511, 1541, 1548, 1604, 1660, 1684, 1691, 1697, 1714, 1792, 1822, 1830, 1840, 1842, 1848, 1856, 1860, 1917, 1923, 1932, 1936-1937, 1945, 2003, 2030, 2036; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 272; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ (nşr. Ahmed el-Kalâş), Kahire, ts. (Dârü't-Türâs), I, 6, 7, 8; Murâdî, Silkü'd-dürer, III, 87; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 87-92; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Kahire

1357/1938, I, 38; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 128-130; Îżâḥu'l-meknûn, I, 69; Serkîs, Muʿcem, I, 77-81; Brockelmann, GAL, I, 82, 84, 445; II, 81-84, 91; Suppl., I, 777; II, 73-76, 617; M. Mustafa Ziyâde, el-Müʾerriḫûn fî Mıṣr fi'l-ḳarni'l-ḫâmis ʿaşer el-mîlâdî, Kahire 1954, s. 17-20; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 233-236; Abdurrahman el-Bûsîrî, Mübtekirâtü'l-leʾâlî ve'd-dürer fi'l-muḥâkemeti beyne'l-ʿAynî ve'bni Ḥacer (nşr. Süleymân Muhammed er-Rûbî - Hâdî Arefe), Trablusgarp 1959; Sezgin, GAS, I, 122, 128-129; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 321-337; II, 881-882, 930, 990; Müneccid, Muʿcem, I, 12-13; II, 19-20; M. Abdullah İnân, Müʾerriḫû Mıṣri'l-İslâmiyye ve meṣâdirü't-târîḫi'l-İslâmiyye, Kahire 1388/1969, s. 105-114; Sabri Khalid Kawash, Ibn Hajar al-Asqalānī (1372-1449 A. D.): A Study of the Background, Education and Career of a ʿĀlim in Egypt (doktora tezi, 1969), Princeton University; Elbânî, Maḫṭûṭâti, s. 43-45, 185; C. Zeydân, Âdâb, III, 174-177; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 178-179; IV, 88; VI, 120; M. Kemâleddin İzzeddin, et-Târîḫ ve'l-menhecü't-târîḫî li'bn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Beyrut 1404/1984, s. 200-207; a.mlf., İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî müʾerriḫen, Beyrut 1407/1987; Sâlih Yûsuf Maʿtûk, Bedrüddîn el-ʿAynî ve eṡeruhû fî ʿilmi'l-ḥadîṡ, Beyrut 1407/1987, s. 225-250; Muhammed İsâm Arrâr el-Hüseynî, İtḥâfü'l-ḳārî bi-maʿrifeti cühûd ve aʿmâli'l-ʿulemâʾ ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Beyrut 1407/1987, s. 121; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991; Abdüssettâr eş-Şeyh, el-Ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî emîrü'l-müʾminîn fi'l-ḥadîṡ, Dımaşk 1412/1992; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 141-158; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 173; ayrıca bk. İndeks, s. 467; Şâkir Mahmûd Abdülmünʿim, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî ve dirâsetü muṣannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fî kitâbihi'l-İṣâbe, I-II, Beyrut 1417/1997; a.mlf., "Şâʿiriyyetü İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî", Mecelletü'l-baḥṡi'l-ʿilmî ve't-türâṡi'l-İslâmî, II, Mekke 1979, s. 147-165; Jacqueline Sublet, "Les maitres et les études de deux traditionnistes de l'èpoque mamelouke", BEO, XX (1967), s. 7-99; Abdülhamîd M. el-Besyûnî, "el-Meṭâlibü'l-ʿâliye bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'ş-şemâniye", el-Vaʿyü'l-Muḥammedî, VI/69 (1970), s. 72-84; Muhammed Kürd Ali, "Kitâbü'l-Cümân", MMLADm., III (1971), s. 239-240; Aftab Ahmed Rahmani, "The Life and Work of Ibn Hajar al-Asqalānī", IC, XLV/3 (1971), s. 203-212; XLV/4 (1971), s. 275-293; XLVI/1 (1972), s. 75-81; XLVII/3 (1973), s. 257-273; Abdürrezzâk Kāsım,

“Menhecü İbn Ḥacer fî kitâbihî Hedyi’s-sârî”, Âdâbü’r-râfideyn, XI, Musul 1979, s. 361-403; Claude Gilliot, “Textes arabes ancien édité en Egipte au cours des années 1992 à 1994, 1994-1996”, MIDEO, XXII (1994), s. 314-315; XXIII (1997), s. 343, 354, 389-390, 419; Muhammed Abdurrahman el-Ehdel, “Eḍvâ ʾ ʿ alâ Nüzheti’l-elbâb fi’l-elḳāb li’l-ḥâfıẓ İbn Ḥacer el-ʿ Asḳalânî”, ʿ Âlemü’l-kütüb, XVIII/6, Riyad 1418/1997, s. 483-489; C. Van Arendonk, “İbn Hacerü’l-Askalânî”, İA, V/2, s. 735-737; F. Rosenthal, “Ibn Ḥad̲j̲ar al-ʿ Asḳalānī”, EI^{2} (Fr.), III, 799-802; Asri Çubukçu, “Çakmak, el-Melikü’z-zâhir”, DİA, VIII, 193; Abbas Zeryâb, “İbn Ḥacer-i ʿ Asḳalânî”, DMBİ, III, 319-331.

M. Yaşar Kandemir

İBN HACER el-HEYTEMÎ

(ابن حجر الهيتمي)

Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa‘dî (ö. 974/1567)

Şâfiî fakihi, muhaddis ve edip.

Aslen Mısır’ın Aynişems yakınlarındaki Selmünt nahiyesinden olup atalarının daha sonra yerleştiği Garbiyye bölgesindeki Mahalletü Ebi’lHeytem (Heyâtim) köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi olarak kaynaklarda 899 (1494) ve 911 (1505-1506) yılları da verilmekle birlikte doğrusu kendi Muʿcem’indeki bir kayıttan anlaşıldığı üzere (Abdülkādir el-Ayderûsî, s. 262; Abdülmuiz Abdülhamîd el-Cezzâr, s. 28) 909 (1503-1504) yılıdır. Mensup olduğu Benî Sa‘d kabilesinin soyu ensara kadar uzandığı için Ensârî nisbesiyle de anılmaktadır. Büyük dedelerinden birine çok az konuşması sebebiyle “Hacer” (taş) lakabı takılmış, onun soyundan gelenler de İbn Hacer diye anılmıştır.

Küçük yaşta babasını kaybeden İbn Hacer ilk öğrenimini, babasının şeyhi olan sûfî İbn Ebü’l-Hamâil ve onun talebesi Şemseddin eş-Şinnâvî’den gördü. Kur’an’ı ezberledikten sonra Şinnâvî’nin himayesinde önce Tanta’ya, ardından Kahire’ye giderek (924/1518) tahsiline Ahmediyye Medresesi’nde ve Ezher’de devam etti. Zekeriyyâ el-Ensârî, Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed er-Remlî, Ebü’l-Hasan el-Bekrî es-Sıddîkī, Abdülhak b. Muhammed es-Sünbâtî, İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî ve Reîsületıbbâ Şehâbeddin İbnü’s-Sâiğ gibi âlimlerden ders okudu. Başta Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’i olmak üzere çeşitli metinleri ezberleyen İbn Hacer daha yirmi yaşında iken fetva ve ders vermek üzere hocalarından icâzet aldı. Tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, kelâm, matematik, tıp, mantık, sarf, nahiv, meânî, beyân ve tasavvuf gibi ilim dallarının çoğunda eser verecek seviyeye ulaştı. 933 (1527) ve 937’de (1531) yaptığı hac ziyaretlerinin ardından bir süre Mekke’de kaldı. 940’ta (1534) üçüncü hac ziyareti için gittiği Mekke’ye yerleşti. Günlerini Harem-i şerif’te ders ve fetva vermeye,

ayrıca eser yazmaya hasretti. "Şeyhülislâm, İmâmü'l-Haremeyn, Müfti'l-Irâkeyn" gibi lakaplarla tanındı. Kendisine İslâm

dünyasının her tarafından fetva sorulurdu. Bazı fetvalarının tartışmalara yol açması üzerine bu meselelerle ilgili müstakil risâleler kaleme aldı; el-Fetâva'l-kübrâ'sı içinde zikredilen risâleler bunlardandır. Zebîd Şâfiî müftüsü İbn Ziyâd el-Gaysî ile sert tartışmalara girdi. Özellikle hac için Mekke'ye gelen birçok talebeye ders verdi. Muhammed Tâhir Fettenî, Vecîhüddin Abdurrahman b. Ömer el-Amûdî, Şeyh Sadr İbn Abdülkuddûs, Abdülkādir el-Fâkihî, Muhammed b. Ahmed el-Fâkihî ve Muhammed b. Abdülazîz ez-Zemzemî tanınmış talebelerinden bazılarıdır. İbn Hacer 23 Receb 974 (3 Şubat 1567) tarihinde Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'daki Türbetü't-Taberiyyîn kısmına defnedildi. Bazı kaynaklarda ölümü için verilen 973 tarihi yanlış olmalıdır.

Genellikle Eş'ariyye'nin itikadî görüşünü benimseyen İbn Hacer el-Heytemî Allah'ın dünyada görülebileceği, gaybın velîlerce bilineceği, kullara ait fiillerde beşerî kudretin etkili olamayacağı, kâinatın "nûr-i Muhammedî"den yaratıldığı, Hz. Peygamber'in kabrinde diri olup velîlerin kendisiyle görüşebildiği, Kur'an okumanın bedenî hastalıkları da iyileştirebileceği gibi bazı görüşleri savunmuş ve bunları zayıf veya mevzû birtakım rivayetlere dayandırmıştır (et-Taʿarruf, s. 109-111; Şerḥ ʿalâ metni'l-Hemziyye, s. 16-17, 85, 139, 157, 158). Hemen hemen bütün günahları "kebîre" olarak sayması da bunun bir sonucudur (ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, tür.yer.). Zayıf veya mevzû olup olmadıklarını dikkate almadan bütün rivayetleri sahih kabul etme anlayışının yaygınlaşmasına sebep olan İbn Hacer'in bu tutumunu ve tasavvufa olan teslimiyetçi bakışını, ayrıca İbn Teymiyye'yi haksız olarak eleştirmesini Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî Cilâʾü'l-ʿayneyn fî muḥâkemeti'l-Aḥmedeyn adlı eserinde (bk. bibl.) tenkit etmiştir.

İbn Hacer, Hulefâ-yi Râşidîn'le ilgili genel Sünnî akîdenin savunuculuğunu yapmış, özellikle imâmet meselesine dair eser ve fetvalarında Şîa'ya karşı sert bir tutum takınmıştır. Bir yandan Hz. Ali'nin Allah ile Resulü katındaki mertebesini ve imâmete liyakatini ikrar ederken öte yandan Muâviye'ye sövmenin inanç bakımından tehlikelerini vurgulayan bir eser kaleme almıştır. Bu yüzden Şîa âlimleri tarafından küfürle ithamına kadar varan

tenkitlere mâruz kalmıştır (meselâ bk. Hânsârî, I, 347, 353, 361-364; DMBİ, III, 332). Tasavvufa bakışı müsbet olan ve kendisi de tarikata mensup bulunan İbn Hacer Kitap ve Sünnet'e dayanmayan, fıkıh bilgisiyle beslenmeyen tasavvufun karşısında yer almıştır.

Eserleri. İbn Hacer çeşitli konulara dair çok sayıda eser telif etmiştir. A) Fıkıh. 1. Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc (I-III, Bulak 1290, Ömer el-Basrî el-Mekkî'nin hâşiyesiyle birlikte; I-IV, Kahire 1282; İbn Kāsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin hâşiyesiyle birlikte; I-VIII, Kahire 1305; I-X, Kahire 1315; Beyrut 1989). Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin en önemli şerhlerinden biridir (bk. MİNHÂCÜ't-TÂLİBÎN). 2. el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye (el-Fetâva'l-kübra'l-Heytemiyye) (I-IV, Kahire 1307, 1308, 1329, 1333, 1357, Ahmed b. Ahmed er-Remlî'nin Fetâvâ'sı ile birlikte; Beyrut 1403/1983). Fıkıh konularına göre düzenlenmiş soru ve cevaplardan oluşan bir fetva mecmuasıdır. Talebelerinden Abdülkādir el-Fâkihî tarafından İbn Hacer'in sağlığında derlendiği anlaşılan esere müellifin şu risâleleri de dahil edilmiştir: Tenvîrü'l-beṣâʾir ve'l-ʿuyûn bi-îżâḥi ḥükmi beyʿi sâʿatin min karâri'l-ʿuyûn (II, 166-221); İṣâbetü'l-aġrâż fî süḳūti'l-ḫıyâr bi'l-aʿrâż (II, 242-249); Ḳurretü'l-ʿayn bi-beyâni enne't-teberruʿ lâ yübṭılühü'd-deyn (müellifin daha sonra bu risâlesine zeyil olarak yazdığı Keşfü'l-ġayn ʿammen ḍalle ʿan meḥâsini Ḳurreti'l-ʿayn da aynı koleksiyon içinde yayımlanmıştır [III, 2-38]); Refʿu'ş-şübeh ve'r-reyb ʿan ḥükmi'l-iḳrâr bi-uḫuvveti'z-zevceti'l-maʿrûfeti'n-neseb (III, 132-141); Sevâbiġu'l-meded fi'l-ʿamel bi-mefhûmi ḳavli'l-vâḳıf men mâte min ġayri veled (III, 194-221); et-Taḥḳīḳ limâ yeşmülühû lafẓü'l-ʿatîḳ (III, 301-326); el-İtḥâf bi-beyâni aḥkâmi icâreti'l-evḳāf (III, 326-361); el-Ḥaḳḳu'l-vâẓıḥu'l-muḳarrer fî ḥükmi'l-vaṣıyye bi'n-naṣîbi'l-muḳadder (IV, 50-68); el-İntibâh li-taḥḳīḳi ġavîṣi mesâʾili'l-ikrâh (IV, 171-179); Taḥẕîru'ṯ-ṯiḳāt min ekli'l-küfte ve'l-ḳāt (IV, 223-234). 3. el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye (Kahire 1307, 1325, 1328, 1329, Celâleddin es-Süyûtî'nin ed-Dürerü'l-münteṯire'si ile birlikte; Kahire 1328, 1353, 1356, 1390, 1409-1410/1989-1990). el-Fetâva'l-kübrâ'nın zeyli gibi değerlendirilen bu eserin büyük bir kısmını akaidle ilgili yönü bulunan fetvalar teşkil etmektedir. 4. el-Minhâcü'l-ḳavîm (Şerḥ ʿalâ Muḫtaṣari Bâ Fażli'l-Ḥaḍramî, Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Ḥaḍramiyye) (Kahire 1276, 1288, 1297, 1301, 1303, 1305, 1308, 1322, 1325, 1340; Bulak 1309, 1316, 1349; nşr. Mustafa el-Hun v.dğr., Beyrut-Dımaşk 1395/1975; nşr. Mahmûd

Mataracî, Beyrut 1416/1996). Müellifin 944 (1538) yılında kaleme aldığı eser, Abdullah Bâ Fazl el-Hadramî'nin Şâfiî fıkhına dair Muḫtaṣar'ının (el-Muḳaddimetü'l-Ḥaḍramiyye) şerhidir. Muhammed Mahfûz b. Abdullah et-Tirmizî'nin Mevhibetü'l-fażl ʿalâ Şerḥi İbn Ḥacer ʿalâ Muḫtaṣari Bâ Fażl, Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'nin el-Ḥavâşi'l-Medeniyye ve Hüseyin b. Ali el-Uşârî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Ḥaḍramiyye adlı eserleri el-Minhâcü'l-ḳavîm üzerine yazılan hâşiyelerden bazılarıdır. 5. Fetḥu'l-cevâd fî şerḥi'l-İrşâd (I-II, Kahire 1305-1306, 1347, 1391-1392/1971-1972). İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin Şâfiî fıkhına dair İrşâdü'l-ġavî adlı eserinin şerhidir. 6. el-İmdâd fî şerḥi'l-İrşâd. Aynı eserin daha muhtasar bir şerhi olup önceki eserle birlikte basılmıştır. 7. Ḥâşiye ʿale'l-Îżâḥ fî menâsik (Kahire 1323, 1329, 1344, 1969, el-Îżâḥ ile birlikte). Nevevî'nin el-Îżâḥ adlı eserinin hâşiyesidir. 8. İtḥâfü ehli'l-İslâm bi-ḫuṣûṣiyyâti'ṣ-ṣıyâm (nşr. Mahmûd en-Nevâvî, Kahire 1380/1960; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1410/1990). 9. ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir* (I-II, Bulak 1284; Kahire 1292, 1310, 1322, 1325, 1331, 1356, 1390/1970, 1980; nşr. Ahmed Abdüssâfî, Beyrut 1407/1987, el-İʿlâm bi-ḳavâṭıʿi'l-İslâm ve Keffü'r-raʿâʿ ʿan muḥarremâti'l-lehv ve's-semâʿ ile birlikte; Kahire 1328, Taṭhîrü'l-cenân ile birlikte; Kahire 1370/1951, el-İʿlâm bi-ḳavâṭıʿi'l-İslâm'la birlikte; nşr. M. Mahmûd Abdülazîz v.dğr., Kahire 1414/1994). Muhammed b. Ali el-Beyrûtî'nin Kenzü'n-nâẓır, Abdullah b. Ahmed el-Mevsılî'nin Zevâhirü'z-Zevâcir ve Muhammed Osman el-Huşt'un Kebâʾirü'ẕ-ẕünûb (Kahire 1985) adıyla ihtisar ettiği eser Ahmed Serdaroğlu ve Lütfi Şentürk tarafından İslâm'da Helâller ve Haramlar: Büyük Günahlar başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1981, 1986, 1990). 10. Keffü'r-raʿâʿ ʿan muḥarremâti'l-lehv ve's-semâʿ (I-II, Bulak 1284; Kahire 1310, 1325, 1331; Beyrut 1407/1987, ez-Zevâcir'in kenarında; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1406/1986; nşr. Âdil Abdülmün'im Ebü'l-Abbas, Kahire 1409/1989).

Mûsiki, oyun ve eğlencenin bazı çeşitlerini kötüleyen bir eser olup İbn Zuğdân lakabıyla bilinen Ebü'l-Mevâhib Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tûnisî'nin (ö. 881/1476) Feraḥu'l-esmâʿ bi-ruḫaṣi's-semâʿ adlı eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır. 11. Derrü'l-ġamâme fî dürri'ṭ-ṭaylesân ve'l-ʿaẕebe ve'l-ʿimâme. 12. Telḫîṣü'l-İḥrâʾ fî taʿlîḳ bi'l-ibrâʾ. Semhûdî'nin el-İḥrâʾının muhtasarıdır. 13. Taṭhîrü'l-ʿaybe min denesi'l-ġaybe (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire 1987; nşr. Yüsrî Abdülganî

Abdullah, Beyrut 1409/1988).

B) Siyer, Biyografi, Tarih. 1. el-Ḫayrâtü'l-ḥisân fî menâḳıbi'l-İmâmi'l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân (Kahire 1303, 1304, 1305, 1311, 1322, 1326; Beyrut 1403/1983). Şemseddin eş-Şâmî'nin ʿUḳūdü'l-cümân fî menâḳıbi Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân adlı kitabından faydalanılarak kaleme alınmıştır. Manastırlı İsmâil Hakkı'nın aslına tam sadık kalmadan büyük bir kısmını Türkçe'ye çevirdiği eseri (Mevâhibü'r-rahmân, İstanbul 1310) Ahmet Karadut (Menâkıb-ı İmâm-ı Azam: İmâm-ı Azam'ın Menkıbeleri, Ankara 1978, 1983) ve Abdülvehhab Öztürk de (İmâm-ı Azam'ın Menkıbeleri, Ankara 1978) tercüme etmiştir. 2. el-Cevherü'l-munaẓẓam (muntaẓam) fî ziyâreti'l-ḳabri'l-muʿaẓẓami'l-mükerrem (Bulak 1279; Kahire 1309, 1320, 1331). Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin hüküm ve âdâbına dairdir. 3. Tuḥfetü'z-züvvâr ilâ ḳabri'n-nebiyyi'l-muḫtâr (nşr. es-Seyyid Ebû Ömer, Tanta 1412/1992). 4. ed-Dürrü'l-mendûd fi'ṣ-ṣalât ve's-selâm ʿalâ ṣâḥibi'l-maḳāmi'l-maḥmûd. Haseneyn Muhammed Mahlûf tarafından neşredilmiştir (Kahire 1380/1961). 5. Mevlidü'n-nebî (Kahire 1323; nşr. Ebü'l-Fazl el-Huveynî el-Eserî, Tanta 1411/1990). Eser üzerine çeşitli şerhler yazılmıştır. 6. Tuḥfetü'l-aḫbâr fî mevlidi'l-muḫtâr (Dımaşk 1283; Tanta 1322). 7. en-Niʿmetü'l-kübrâ ʿale'l-ʿâlem bi-mevlidi seyyidi benî (veledi) Âdem (İstanbul 1308, 1977, 1404/1984). 8. Eşrefü'l-vesâʾil ilâ fehmi'ş-şemâʾil (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 314; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 198; ayrıca bk. Muhammed Habîb el-Hîle, s. 220). Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'sinin şerhi olup Şebrâmellisî'nin eser üzerine bir hâşiyesi vardır. 9. Meblaġu'l-ereb fî faḫri'l-ʿArab. Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Kahire 1987) ve Yüsrî Abdülganî Abdullah (Beyrut 1410/1990) tarafından yayımlanmıştır. 10. İtḥâfü iḫvâni'ṣ-ṣafâʾ bi-nübeẕ min aḫbâri'l-ḫulefâʾ. Süyûtî'nin Târîḫu'l-ḫulefâʾ adlı eserinin muhtasarıdır. 11. el-Menâhilü'l-ʿaẕbe fî ıṣlâḥi mâ vehâ mine'l-Kaʿbe. 12. Muʿcem (S̱ebet). Kendilerinden hadis dinlediği âlimlerin biyografilerini ihtiva etmektedir.

C) Hadis. 1. Fetḥu'l-mübîn fî şerḥi'l-Erbaʿîn (Kahire 1307, 1317, 1320, Hasan el-Medâbigī'nin el-Erbaʿîn hâşiyesiyle birlikte; Beyrut 1978). Nevevî'nin el-Erbaʿîn adlı eserinin şerhidir. 2. el-Erbaʿûn el-ʿadliyye. Eserde adaletle ilgili kırk hadis yer almaktadır. 3. el-İfṣâḥ ʿan eḥâdîs̱i'n-nikâḥ. 130 hadis ihtiva eden bir eser olup Muhammed Şekûr İmrîr el-

Meyâdînî tarafından neşredilmiştir (Amman 1406/1986). 4. Esânidü’l-faḳīh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥacer el-Heytemî (derleme ve tertip, Ebü’l-Feyz M. Yâsin b. Îsâ el-Fâdanî, Beyrut 1408/1988). 5. Şerḥu Mişkâti’l-meṣâbîḥ. Tebrîzî’nin eserinin şerhidir. 6. el-İfâde limâ câ˒e fi’l-maraż ve’l-ʿiyâde (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1413/1993). 7. el-İnâfe fîmâ câ˒e fi’ṣ-ṣadaḳa ve’ẓ-ẓiyâfe (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Riyad 1407/1987; nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1411/1991).

D) Akaid-Kelâm. 1. el-İʿlâm bi-ḳavâṭıʿi’l-İslâm (Kahire 1293, 1294; Bulak 1284, 1293; Kahire 1310, 1325, 1331, 1370/1951; Beyrut 1407/1987, ez-Zevâcir’in kenarında). Kişinin kâfir sayılmasına yol açan sözlere dair bir eserdir. 2. eṣ-Savâʿiḳu’l-muḥriḳa*. Hulefâ-yi Râşidîn’in hilâfetlerinin meşruiyetini ispat ve Şîa’nın bu konudaki görüşlerini tenkit amacıyla hazırlanan bir eser olup 950 (1544) yılında tamamlanmıştır. Esere Nûrullah et-Tüsterî eṣ-Ṣavârimü’l-muḥriḳa ve Ahmed b. Muhammed el-Murtazâ el-Biḥârü’l-muġriḳa adıyla birer reddiye yazmışlardır. Çeşitli baskıları bulunan eser (Bulak 1290; Kahire 1292, 1307-1308, 1312, 1324, 1341, 1375, Taṭhîrü’l-cenân ile birlikte; Lahor 1895) Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire 1385/1965), Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kâmil Muhammed el-Harrât (I-II, Beyrut 1417/1997) tarafından yayımlanmıştır. 3. Taṭhîrü’l-cenân ve’l-lisân ʿani’l-ḫuṭûr ve’t-tefevvüh bi-s̱elbi Muʿâviye b. Ebî Süfyân (Kahire 1290, 1292, 1303, 1307-1308, 1312, 1324, 1341, 1375/1955, eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa’nın kenarında; Kahire 1328, ez-Zevâcir’in kenarında; Beyrut 1405/1985; nşr. Abdüllatîf Abdülvehhâb, Kahire 1385/1965; nşr. Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî, Tanta 1413/1992). Muâviye b. Ebû Süfyân’a sövmenin akaid açısından tehlikesini açıklamak için kaleme alınmıştır. 4. el-Ḳavlü’l-muḫtaṣar fî ʿalâmâti’l-Mehdî el-Muntaẓar (nşr. Muhammed Zeynhüm - Muhammed Azeb, Kahire 1407/1987; nşr. Mustafa Âşûr, Bulak 1987; nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî, Kahire 1415/1994). Eseri Müşerref Gözcü, Beklenen Mehdi’nin Alâmetleri adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (Manisa 1985, 1986).

E) Diğer Eserleri. 1. et-Taʿarruf fi’l-aṣleyn ve’t-taṣavvuf. İbn Allân tarafından et-Telaṭṭuf fi’l-vüṣûl ile’t-Taʿarruf adıyla şerhedilmiştir (bir kısmı Mekke 1330, kalan kısmı Kahire 1354, kenarında metniyle birlikte). 2. Taḥrîrü’l-maḳāl fî âdâb ve aḥkâm ve fevâ˒id yaḥtâcü ileyhâ mü˒eddibü’l-eṭfâl. Muhammed Süheyl ed-Debs (Dımaşk-Beyrut 1407/1987) ve Mecdî

es-Seyyid İbrâhim (Bulak 1407/1987) tarafından neşredilmiştir. 3. el-Menhecü'l-ḳavîm fî mesâʾili't-taʿlîm. 4. en-Nuḫabü'l-celîle fi'l-ḫuṭabi'l-cezîle (Kahire 1290, 1310, 1324). 5. Esne'l-meṭâlib fî ṣılati'l-eḳārib (nşr. Hasan Abdülhamîd Hasan, Kahire 1984). 6. el-Mineḥu'l-Mekkiyye fî şerḥi'l-Hemziyye (Bulak 1292, kenarında Hifnî'nin bu şerhe yazdığı Enfesü nefâʾisi'd-dürer adlı hâşiyesiyle birlikte; Kahire 1304, 1307, 1309, 1322, 1326). Bûsîrî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-Hemziyye'sinin şerhidir. 7. Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-bürde (Kahire 1307, 1322). 8. Künhü emrâd fî şerḥi Bânet Süʿâd. Kâ'b b. Züheyr'in kasidesinin şerhidir (bu eserleri ve diğer bazı eserleriyle yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 508-511; Suppl., II, 527-529; Pertsch, I, 14-17, 47, 49, 486-487; II, 142; III, 215-216, 381-382, 389; IV, 294; Abdülmuiz Abdülhamîd el-Cezzâr, s. 191-216; Muhammed Habîb el-Hîle, s. 217-228).

Ali el-Kārî, Risâle fî beyâni'l-ḥacci'l-mebrûr ve taḥḳīḳi'l-ḫilâf beyne'l-imâm eş-Şeyḫ İbn Ḥacer el-Mekkî eş-Şâfiʿî ve'l-Emîr Bâbişâh el-Buḫârî el-Ḥanefî fî enne'l-ḥac hel yükeffirü'l-kebâʾire em lâ adıyla bir risâle kaleme almış (Bulak 1287) Ebû Sabrîn Ali b. Ahmed b. Saîd de Şemseddin er-Remlî ile İbn Hacer el-Heytemî arasındaki ihtilâfları Esmedü'l-ʿayneyn fî baʿżi iḫtilâfi'ş-şeyḫayn adlı

eserinde derlemiştir (Seyyid Abdurrahman b. Muhammed Bâ Alevî'nin Buġyetü'l-müsterşidîn'inin kenarında basılmıştır, Kahire 1371/1952).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye, Kahire 1357, I, 3-5; a.mlf., et-Taʿarruf fi'l-aṣleyn ve't-taṣavvuf, Mekke 1330, s. 109-111; a.mlf., Şerḥ ʿalâ metni'l-Hemziyye, Kahire 1304, s. 16-17, 85, 139, 157, 158; a.mlf., ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, tür.yer.; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 258-263; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 111-112; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 57, 60, 128, 307, 620, 735; II, 1059, 1083, 1324, 1349, 1502, 1876; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâʾ, I, 435-436; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 370-372; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, II, 166; el-

Ḥulelü's-sündüsiyye, III, 194, 196, 198; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, II, 200-202; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 109; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 240-241; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 345-364; Serkîs, Muʿcem, I, 81-84; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VII, 471-472; Brockelmann, GAL, II, 508-511; Suppl., II, 527-529; Karatay, Arapça Basmalar, I, 112; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 66-112; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 194; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 175-176, 726; Müneccid, Muʿcem, I, 13; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 352; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 59, 74, 95, 112, 116, 253, 275, 308; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 51, 64; Abdülmuiz Abdülhamîd el-Cezzâr, İbn Ḥacer el-Heytemî, Kahire 1401/1981; Nu'mân el-Âlûsî, Cilâʾü'l-ʿayneyn, Kahire 1278, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 337-340; C. Zeydan, Âdâb, III, 352-353; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, I, 262-263; Muhammed el-Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, I, 273, 297-298; Mustafa Hilmî, "İbn Ḥacer el-Heysemî", Muʿcemü aʿlâmi'l-fikri'l-insânî (nşr. İbrâhim Medkûr), Kahire 1984, I, 101-102; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 402-417; Ebü'l-Hayr Abdullah Mürdâd, el-Muḫtaṣar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zeher fî terâcimi efâḍili Mekke mine'l-ḳarni'l-ʿâşir ile'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer (nşr. Muhammed Saîd el-Âmûdî - Ahmed Ali), Cidde 1986, s. 122-124; Pertsch, Gotha, I, 14, 15, 16, 17, 47, 49, 486-487; II, 142; III, 215-216, 381-382, 389; IV, 294; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 201-202; Muhammed Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 216-228; C. van Arendonk, "İbn Hacerülheytemî", İA, V/2, s. 737-738; a.mlf. - [J. Schacht], "Ibn Ḥadjar al-Haytamī", EI² (İng.), III, 778-779; M. Âsaf Fikret, "İbn Ḥacer-i Heytemî", DMBİ, III, 331-333.

Cengiz Kallek

İBN HADRAVEYH el-BELHÎ

(bk. AHMED b. HADRAVEYH).

İBN HAFÂCE

(ابن خفاجة)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebi'l-Feth (b.) Abdillâh (Ubeydillâh) b. Hafâce el-Hevvârî eş-Şukarî (ö. 533/1139)

Endülüslü şair.

450'de (1058), Şâtıbe ile (Játiva) Belensiye (Valencia) arasında yer alan ve etrafı sularla çevrili olduğu için Cezîretüşşukar veya sadece Şukar (Jucar) adı verilen kasabada doğdu. Burada başladığı öğrenimini Şâtıbe, Belensiye ve Mürsiye'de (Murcia) sürdürdü. İbn Sükkere diye tanınan kadı ve muhaddis Ebû Ali es-Sadefî, Ebû İmrân Mûsâ b. Ebû Telîd, Ebû Bekir Atîk b. Esed ve Ebû İshak İbrâhim b. Savâb gibi âlimlerden gramer, lugat, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Edebî zevkinin oluşumunda özellikle İbn Savâb'ın büyük tesiri vardır. Fıkıh alanında derinleşip "fakih" unvanıyla anıldığı halde resmî bir görev almadı.

Endülüs'ün çeşitli emirliklere (mülûkü't-tavâif) bölündüğü, bunların bir yandan birbirleriyle, öte yandan hıristiyanlarla savaştıkları bir dönemde yaşamasına rağmen bütün bu olup bitenlere ilgisiz kalan İbn Hafâce, olağan üstü güzelliklere sahip Şukar'a çekilerek tabiatla iç içe yaşamayı tercih etti. Burada yaklaşık elli yaşına kadar zevku safâ içinde bir ömür sürdükten sonra pişmanlık duyarak zâhidâne bir hayat yaşamaya başladı. Aynı sebeple şiir yazmayı da bıraktı (Dîvân [nşr. Seyyid Gāzî], neşredenin girişi, s. 7). Murâbıtlar Emîri Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn'in teşvikiyle on yıl sonra yeniden şiire dönerek (a.g.e., neşredenin girişi, s. 7-8) geçmişinden duyduğu pişmanlığı ve zühdünü ifade eden şiirler kaleme aldı. 25 Şevval 533'te (25 Haziran 1139) doğum yeri olan Şukar'da vefat etti.

İbn Hafâce divanını hayatta iken kendisi tertip eden nâdir şairlerdendir. Dostlarının isteği üzerine vefatından on sekiz yıl önce derlediği divanına yazdığı mukaddimede sanat hayatının genel çizgileri, edebî zevk ve yönelişleriyle etkilendiği şairler hakkında önemli bilgiler vermiştir. Şerîf er-

Radî, Mihyâr ed-Deylemî, Buhtürî ve Sanevberî'nin yanı sıra özellikle gazelde Abdülmuhsin es-Sûrî (bk. Dîvân, nşr. Seyyid Gāzî, s. 6, 12-18, 67, 125, 192, 247), gazelhamâse karışımı türde ise Mütenebbî'nin (a.g.e., s. 16, 283, 284-285) tesiri altında kalmıştır. Kendisi de İbnü'z-Zekkāk ve İbn Mutarrif künyeleriyle anılan yeğeni Ali b. Atıyye el-Belensî ile Ebû Abdullah İbn Âişe başta olmak üzere birçok Endülüslü şair üzerinde etkili olmuştur.

Divanı methiye, mersiye, gazel, zühdiyyât, ihvâniyyât, hamriyyât ve özellikle tabiat tasviri gibi geleneksel temalarda yazılmış manzumelerden oluşmaktadır. Hiciv ve fahriye türü şiir yazmayan İbn Hafâce, Endülüs şiirine has bir tür olan müveşşaha da ilgi duymamıştır. Edebiyata düşkün ve sanatkârları takdir eden emîrlere yakın olmak, onların saraylarında yaşamak gibi bir düşüncesi olmamış, şiirlerinde onlara yer vermemiş, para kazanma veya hediye alma amacıyla methiye yazmamıştır. Methiyelerine konu olanlar genellikle fakih, kadı ve vezirler olup bunların çoğu onun hocaları veya okul arkadaşlarıdır.

İbn Hafâce'nin divanında tabiat güzelliklerini ve eğlence meclislerini tasvir eden şiirler önemli bir yer tutar. Onun şiirleri tabiattaki güzellikleri yansıtan bir tablo gibidir. Bu durum onda âdeta bir karakter haline geldiği için çağdaşları tarafından "Endülüs'ün bahçıvanı" (cennân) diye anılmıştır. Bağ, bahçe ve çiçek tasvirleriyle ünlü Doğulu şair Ebû Bekir es-Sanevberî ile de (ö. 334/946) bu yönüyle karşılaştırılan İbn Hafâce'ye Endülüs'ün Sanevberî'si lakabı verilmiştir. Gençlik günlerini birlikte geçirdiği arkadaşları için tebrik, tâziye, teselli, methiye, mersiye, tasvir ve gazel tarzında yazdığı şiirler (ihvâniyyât) divanın yaklaşık üçte birini oluşturur. Şair, kendi dönemindeki içtimaî ve siyasî olaylardan kopuk bir ömür geçirdiği için şiirleri tarihî belge olma vasfından uzaktır. İbn Hafâce, genellikle Endülüs Arap şiirinde çok tutulan kısa şiir formunu tercih etmiş, tasvirlerinde daha çok meyve, bahçe, ud çalan zenci kadınlar, şarap dolduran kambur zenciler, bazı hayvanlar, nehirler gibi objeleri kullanmıştır.

Şiirleri yapı bakımından sağlamsa da ifade ve anlamın zihinde meydana getirdiği etki açısından her zaman başarılı değildir. İstiare, teşbih, cinas ve tıbâk gibi bedî' ve beyân sanatlarını çok kullanması anlamın zaman zaman

kapalı kalmasına yol açmış, kullandığı terimler, şiirin duygusal boyutunu gölgeleyerek donuk ve soğuk bir mahiyet almasına sebep olmuştur. Bununla birlikte özellikle tabiat tasviri alanında daha sonraki şairler üzerinde büyük ölçüde etkili olmuş ve "Hafâcî üslûbu" diye anılan üslûbu Endülüs'te uzun süre taklit edilmiştir.

İbn Hafâce'nin divanının Mustafa Selâme en-Neccârî tarafından yapılan ilk neşri (Kahire 1286/1869; Beyrut 1961, 2. bs.), kafiyelerine göre alfabetik olarak dizilmiş 256 kasideyi (2855 beyit) ihtiva eder. Bu yayımda şairin divanı için kaleme aldığı uzun mukaddime ile bazı kasidelere yazdığı mensur mukaddime ve ta'likler çıkarılmıştır. Kerem el-Bustânî'nin gerçekleştirdiği neşirde ise (Beyrut 1381/1961) şiirler konularına göre tertip edilmiştir. Divanın Seyyid (Mustafa) Gāzî tarafından yapılan neşri (İskenderiye 1960) 309 kaside (3304 beyit), kırk üç mektup ihtiva eder. Bunun altmış altı kıta (356 beyit) ve yirmi üç mektuptan oluşan kısmı nâşir tarafından derlenmiş ve bir zeyil halinde divanın sonuna eklenmiştir. Divanın açıklamalarla birlikte İngilizce çevirisi Arthur Wormhout tarafından William Penn College yayınları arasında yayımlanmış (1987), İspanyolca çevirisi Mahmud Sobh (Valencia 1986; Madrid 1992) tarafından gerçekleştirilmiştir.

İbn Hafâce'nin biyografisini ihtiva eden eserlerde dostlarına, arkadaşlarına, resmî makamlara, vali ve vezirlere gönderdiği bazı mektupları yer almaktadır. Divanında bulunan kırk üç mektup, bazı kasidelerine yazdığı mukaddimeler ve divanın mukaddimesi şairin başlıca nesirlerini teşkil eder. Ayrıca onun lugata dair ilginç bir eserinin olduğu rivayet edilmektedir (Abdülvehhâb b. Mansûr, I, 59).

İbn Hafâce'nin hayatı ve şiirleri hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Hamdân Haccâcî, Abdurrahman Cübeyr, Kerrûm Bû Medyen ve Magda Mohamed al-Nowaihi'nin çalışmaları özellikle zikredilebilir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hafâce, Dîvân (nşr. Mustafa Selâme en-Neccârî), Kahire 1286/1869, neşredenin girişi, s. 1-11; a.e. (nşr. Seyyid Gāzî), İskenderiye 1960, neşredenin girişi, s. 5-26; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, Kahire 1283, s. 231-243; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, III/2, s. 541-652; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, I, 165; Emîr Şekîb Arslan, el-Ḥulelü's-sündüsiyye, Fas 1936, I, 209, 243; Brockelmann, GAL, I, 321; Suppl., I, 481-482; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 227-231; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 30-31; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 123-124; M. Rıdvân ed-Dâye, İbn Ḫafâce, Dımaşk 1392/1972; a.mlf., Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî fi'l-Endelüs, Beyrut 1981, s. 364-370; Hamdân Haccâcî, Ḥayâtü ve âs̱ârü'ş-şâʿiri'l-Endelüsî: İbn Ḫafâce, Cezayir 1974; J. T. Monroe, Hispano-Arabic Poetry, London 1974, s. 38, 242-245; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1978, s. 444-450; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 247-248; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, I, 58-61; Abdurrahman Cübeyr, İbn Ḫafâce el-Endelüsî, Beyrut 1401/1981; Kerrûm Bû Medyen, eṭ-Ṭabîʿa fî şiʿri İbn Ḫafâce el-Endelüsî, Dımaşk 1403/1983; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 497-499; M. M. al-Nowaihi, The Poetry of Ibn Khafāja, Harvard 1988; M. Abdülmünʻim Hafâcî, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1412/1992, s. 502-521; Salma Khadra Jayyusi, "Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn K̲h̲afāja", The Legacy of Muslim Spain, Leiden 1992, s. 379-390; M. R. Sainz, "Observations on the Style of the Andalusian Poet Ibn Khafaja in the Light of Some Recently Discovered Poems", Bibliotheca Orientalis, XLIII/3-4, Leiden 1986, s. 388-396; A. Schippers, "Short Poems in Andalusian Literature Reflections on Ibn Ḫafāğa's Poem About Figs", Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Roma 1987-88, s. 708-717; a.mlf., "The Theme of old Age in the Poetry of Ibn Ḫafāğa", a.e., sy. 9 (1991), s. 143-160; a.mlf., "La bataille de Zallāqah (Sagrajas) dans la poésie d'Ibn Khafājah", Arabic and Middle Eastern Literatures, II/1 (1999), s. 93-108; Suâd et-Tereykî, "el-İḫvâniyyât fî şiʿri İbn Ḫafâce el-Endelüsî", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, XXVIII, Tunus 1988, s. 195-221; Rahmi Er, "İki Endülüs Şairi: İbn Ammâr ve İbn Hafâce", DTCFD, XXXV/2 (1991), s. 111-125; F. de la Granija, "Ibn K̲h̲afād̲ja", EI² (İng.), III, 822-823; Ahmed Bâdkûbe Hezâre, "İbn Ḫafâce", DMBİ, III, 432-434.

Rahmi Er

İBN HAFÎF

(ابن خفيف)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf b. İsfikşâd ed-Dabbî (ö. 371/982)

Hafîfiyye silsilesinin kurucusu olan sûfî.

Muhtemelen 266'da (879) Şîraz'da doğdu. "Şeyh-i kebîr, şeyh-i meşâyih, şeyh-i Şîrâzî" gibi unvanlarla da anılır. Aslen İran'ın Deylem eyaletine bağlı Kelâşem kasabasındandır. Büyük babası İsfikşâd (İsfikşâr) hakkında bilgi yoksa da adından hareketle devlet adamlarına at yetiştirme işiyle meşgul olduğu söylenebilir. Babası Hafîf, Saffârî Hükümdarı Amr b. Leys'in ordusunda subay iken görevinden ayrılıp Nîşâbur'a giderek dinî hayata yöneldi. Burada Kerrâmiyye mezhebi mensuplarının önde gelenlerinden birinin kızıyla evlendi. Bir süre sonra tekrar askerlik görevine dönerek Amr b. Leys ile birlikte Şîraz'a gitti. İbn Hafîf burada dünyaya geldi. Oğlunun ismine nisbetle Ümmü Muhammed diye tanınan ve kadın evliyalar arasında zikredilen annesinin (Câmî, s. 235) Kadir gecesinin işaretlerini dış âlemde arayan oğlunu bu geceyi kendi iç âleminde araması gerektiğini söyleyerek uyardığı söylenir. İbn Hafîf'e annesi hırka giydirmiş olup (Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîretü Ebî ʿ Abdillâh, s. 11) daha sonra ona İbn Atâ da hırka giydirmek istemişse de annesinin hırkasına bağlı kalmak gerektiğini düşündüğü için bunu kabul etmemiştir.

Kaynaklarda verilen bilgilerden İbn Hafîf'in çocukluk ve gençlik yıllarını yoksulluk ve sıkıntı içinde geçirdiği anlaşılmaktadır. Bizzat kendisi, yoksulluğunun derecesini anlatmak için kırk yıl boyunca fitre vermesini gerektirecek ölçüde malî imkâna sahip olamadığını söyler (a.g.e., s. 19). Bu bilgi onun küçük yaşta babasını kaybettiğini de göstermektedir.

İbn Hafîf, bir yandan geçimini sağlamak için çalışırken öte yandan Şîraz'ın ünlü âlim ve şeyhlerinin meclislerine devam etti. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, Ca'fer-i Hazza, Ebû Bekir Muhammed el-Atâidî gibi âlimlerden faydalandı. Ebû Bekir el-Atâidî, Abdullah b. Ahmed eş-Şardânî, Bâzrân el-

Hayyât, Abdullah el-Erzegânî ve Muhammed et-Temmâr gibi âlimlerden hadis okudu (a.g.e., s. 208, 214). Şâfiî fıkıh âlimi Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'den fıkıh, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den Basra'da kelâm dersleri aldı. Her gece kırk hadis yazardı; ölümüne kadar kendisinden hadis dinleyenler oldu. Hadis konusunda ondan istifade edenler arasında kelâm âlimi Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi meşhur simalar da vardır.

İbadete büyük önem veren, çocukluğundan itibaren çetin bir riyâzet ve mücâhede hayatı yaşayan İbn Hafîf tasavvuftaki yetişmişliği yanında hadis, fıkıh,

kelâm, kıraat ve tefsir gibi ilimlerde de iyi bir öğrenim görmüş, dönemindeki ulemâ arasında hâkim olan kanaatin aksine bu ilimlerle tasavvuf arasında bir uyumsuzluk bulunmadığını göstermeye çalışmıştır.

Irak, Suriye ve Hicaz'a yaptığı seyahatlerde Ebü'l-Hasan Müzeyyin, Ebû Ali er-Rûzbârî, Muhammed b. Ali el-Kettânî, Ebü'l-Hüseyin ed-Derrâc, Ebû Ya'kūb en-Nehrecûrî, Ebû Amr ez-Zeccâcî, Ruveym b. Ahmed, İbn Atâ, Ebû Bekir eş-Şiblî gibi sûfîlerle görüştü; Hallâc-ı Mansûr'u hapishanede ziyaret etti. Hacca giderken Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî ile görüştüğü veya onunla Hallâc konusunda tartışmaya giriştiği şeklindeki rivayetler (Sübkî, III, 152; Massignon, s. 92) doğru değildir. Sülemî'nin kaydettiği bir rivayetten (Ṭabaḳāt, s. 504) İbn Hafîf'in Cüneyd ile görüşmediği, fakat ona büyük saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Mısır, Anadolu ve Hindistan'a gittiğine dair rivayetler birer menkıbe mahiyetindedir. Ebû Nuaym, onun Hindistan'la ilgili menkıbesini Ahmed b. İbrâhim el-Kalânisî'ye ait olarak nakletmiştir (Ḥilye, X, 160, 162). İbn Hafîf Şîraz'da İbn Fûrek'le görüşmüş ve tasavvufa yönelmesinde etkili olmuştur. Onun erkek ve kadın müridleri arasında cinsî ilişkiyi mubah gördüğü yolunda Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin naklettiği iddia (Telbîsü İblîs, s. 356) tamamıyla asılsızdır.

İbn Hafîf biri annesiyle birlikte olmak üzere birkaç defa hacca gitti. Cüneyd-i Bağdâdî'nin Ebû Muhammed el-Cerîrî ve Ruveym gibi müridleriyle görüştü. Hallâc'a ait bazı metinleri yanında bulunduran İbn Atâ ile tanıştı. Daha sonra Şîraz'a yerleşti ve hayatının bundan sonraki

dönemini burada geçirdi. Onun Şîraz'a ne zaman yerleştiği bilinmemektedir. Çeşitli kesimlere mensup geniş bir çevrenin saygısını kazanan İbn Hafîf 23 Ramazan 371'de (22 Mart 982) 104 yaşında vefat etti. Cenazesi Mecûsî, yahudi ve hıristiyanların da katıldığı büyük bir kalabalık tarafından kaldırıldı. Her din mensubu kendi geleneğine göre ona dua etti (Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîretü Ebî ʿAbdillâh, s. 218). Ölüm tarihini 370 (981), 391 (1001) ve 331 (942) olarak zikreden kaynaklar da vardır.

Birçok defa evlendiği rivayet edilen İbn Hafîf'in bir vezirin kızı ile kırk yıl evli kaldığı, küçük yaşta vefat eden Abdüsselâm adında bir oğlu bulunduğu bilinmektedir. Sağlığında devlet adamlarından gördüğü ilgi vefatından sonra da devam etmiş, kabrinin üzerine bir türbe inşa edilmiş, daha sonra Şîrazlı büyük sûfîler de burada toprağa verilmeye başlanmıştır. Şîraz hükümdarlarının yardımlarıyla muhteşem bir dergâh haline gelen bu türbe, Safevîler döneminde ilgi görmemişse de XVIII. yüzyılda Kerîm Han Zend tarafından onarılmış ve çevresi genişletilerek bir meydan haline getirilmiştir.

İbn Hafîf yaşadığı çağda büyük üne kavuşmuş, etrafında kalabalık bir mürid topluluğu meydana gelmiştir. Dinî hükümlere bağlılığıyla tanınan İbn Hafîf, sûfîlere ait her sözün ve davranışın âyet ve hadislere uygun bir yorumunu yapmış, tasavvufun kaynağını Kur'an ve Sünnet olarak görmüştür. Sahv halini sekre tercih etmiş; bunun bir sonucu olarak müridlerine Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, İbn Atâ ve Amr b. Osman'ı örnek almalarını, çünkü bunların şeriatla tasavvufu bağdaştırdıklarını bildirmiş; onları diğer şeyhlerin şeriat ölçülerine sığmayan hallerini tartışmaktan menetmiştir (a.g.e., s. 37; Herevî, s. 89, 232). Hallâc'ı "âlim-i rabbânî" ve "muvahhid-i mükemmel" olarak nitelemekle birlikte bazı şathiyelerini reddetmiştir (Sülemî, s. 308; Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîretü Ebî ʿAbdillâh, s. 100). Deylemî, onun başlangıçta Allah hakkında aşk kelimesinin kullanılmasını kabul etmediğini, fakat Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu konudaki bir yazısına vâkıf olunca fikir değiştirdiğini ve bunun mümkün olduğunu göstermek için bir de risâle yazdığını söyler (Kitâbü'l-Elifi'l-meʾlûf, s. 19, 35). Kitâbü'l-Maḥabbe ve Kitâbü'l-Vüd ve'l-ülfe gibi eserlerinde muhtemelen bu görüşünü anlatmıştır. İbn Hafîf'in tasavvuf anlayışının esasını gaybet ve huzur halleri teşkil eder (Hücvîrî, s. 317); ağır riyâzet, yoğun ibadet, nefse

muhalefet de onun tasavvuf anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Çok az yediğini, her sünneti uyguladığını, bol bol Kur'an okuduğunu, vaktini düzenli bir şekilde bu tür dinî faaliyetlerle geçirdiğini anlatan pek çok menkıbesi vardır. Yaşlılık yüzünden ayakta namaz kılamayacak hale gelince, oturarak kılınan bir namazın sevabının ayakta kılınan namazın yarısı kadar olduğunu bildiren bir rivayeti dikkate alarak daha önce kıldığı namazların iki mislini oturarak kılmaya başladığı rivayet edilir (Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîretü Ebî ʿAbdillâh, s. 23-30; İbn Asâkir, s. 192; Sübkî, III, 151).

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Abdullah el-Mekârîzî ve İbn Bâkûye gibi tanınmış sûfîlerin üstadı olan İbn Hafîf'in silsilesi, müridlerinden Hüseyin Ekkârî-i Şîrâzî vasıtasıyla Kâzerûniyye tarikatının kurucusu Ebû İshak-ı Kâzerûnî'ye ulaşır. İbn Hafîf Sühreverdiyye silsilesinde de yer alır. Rûzbihân-ı Baklî'nin ruhanî mürşidi de İbn Hafîf'tir (Câmî, s. 286; Ma'sûm Ali Şah, II, 92, 173, 309). Onun tasavvuf anlayışını benimseyenlerin oluşturduğu gruba Hafîfiyye adı verilmiştir.

Eserleri. Kaynaklar İbn Hafîf'in çok sayıda eser yazdığı konusunda birleşir. Deylemî onun on beşi büyük, on beşi küçük hacimli olmak üzere otuz eseri olduğunu söyler. Ancak verdiği listede yirmi sekiz eserin adı bulunmaktadır (Sîretü Ebî ʿAbdillâh, s. 212). Bazı kaynaklarda zikredilen ʿAdâbü'l-mürîdîn ve Câmiʿu'd-daʿavât adlı iki eserin de eklenmesiyle liste tamamlanmaktadır. Ancak bunlardan sadece iki küçük risâle günümüze ulaşmıştır. Bazı müellifler bu eserlerin bir kısmı hakkında kısa bilgiler vermişlerdir (meselâ bk. a.g.e., a.y.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1447). VIII. (XIV.) yüzyıl müelliflerinden Ebü'l-Abbas Zerkûb (Zerkûb-i Şîrâzî), Şîrâznâme adlı eserinde (s. 126) bunların bir kısmı hakkında, "Elden ele dolaşmakta ve tanınmaktadır" ifadesini kullandığına göre İbn Hafîf'in eserleri Şîraz ve çevresinde yüzlerce yıl ilgi görmüş olmalıdır. Kaynaklarda İbn Hafîf'ten nakledilen bazı cümleler ve kısa parçalarla Sübkî'nin naklettiği İmam Eş'arî'nin fazileti hakkındaki beş sayfalık bir metnin yanında (Ṭabaḳāt, III, 159-163) Vaṣiyyet-i İbn Ḫafîf ve Muʿteḳad-ı İbn Ḫafîf adlı iki küçük risâlesinin Farsça tercümeleri günümüze gelmiştir. Asılları Arapça olan bu risâleler Annemarie Schimmel tarafından Deylemî'nin Sîretü Ebî ʿAbdillâh İbnü'l-Ḫafîf eş-Şîrâzî isimli eserinin ekinde (Ankara 1955, s. 274-310) yayımlanmıştır. İbn Hafîf, Vaṣiyyet risâlesinde müridlerin gözetmek

zorunda oldukları yirmi beş kurala, Muʿteḳad'da ise Eş'arî'nin görüşlerini takip ederek itikadî konulara yer verir. İbnü'n-Nedîm'in kaydettiği mekanik ve harp aletleriyle ilgili eser (el-Fihrist, s. 315) ona ait değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 315; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 308, 462, 504; Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, Sîretü Ebî ʿAbdillâh İbnü'l-Ḫafîf eş-Şîrâzî (trc. Rükneddin Yahyâ b. Cüneyd eş-Şîrâzî, nşr. A. Schimmel), Ankara 1955, s. 11, 19, 23-30, 37, 100, 208, 212, 214, 218; ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. 49-98; a.mlf., Kitâbü'l-Elifi'l-meʾlûf ʿalâ lâmi'l-maʿṭûf (nşr. J. C. Vadet), Beyrut 1962, s. 19, 35, 45, 135; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 160, 162; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 431; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 173, 767; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 317, 319; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 89, 232, 537; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 190-192; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, II, 124-126; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, s. 356; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 166; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 342, 345, 364; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 116; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 258; a.e.: Sefernâme-i İbn Baṭṭûta (trc. Muhammed Ali Muvahhid), Tahran 1337 hş., s. 627; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 149-163; Zerkûb-i Şîrâzî, Şîrâznâme (nşr. İsmâil Vâiz-i Cevâdî), Tahran 1350 hş., s. 95, 99, 101, 108, 126; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 42, 48, 115, 223, 368; İbn Cüneyd-i Şîrâzî, Teẕkire-i Hezâr Mezâr Terceme-i Şeddü'l-izâr (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1364 hş., s. 79-92; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 290; Câmî, Nefeḥât, s. 235, 286; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1447; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Farsnâme-i Nâṣırî (nşr. Ali Kuli Muhbirüddevle), Tahran 1313 hş., II, 142, 158; L. Massignon, Akhbar al-Hallaj, Paris 1936, s. 92; Mahmûd b. Osman, Firdevsü'l-mürşidiyye, Tahran 1333 hş., s. 22, 128; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 92, 173, 213, 308, 309, 474-506; Sezgin, GAS, I, 663; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 83, 430; a.mlf., "Zur biographie des Abū ʿAbdallāh b. Chafīf ash-Shīrāzī", WO (1955), s. 193-199; a.mlf., "Ibn Khafif an Early Representative of Sufism", JPHS, VI (1958), s. 147-173; Abdülhüseyin-i

Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 207-215; Muhammed Reşâd, İbn Ḫafîf-i Şîrâzî, Tahran, ts.; Florian Sobieroj, "Eine neve Quelle für die Biographie Ibn Ḫafīf's", Isl., LXXIV (1997), s. 305-335; J. C. Vadet, "Ibn Khafīf", EI^2 (İng.), III, 823-824; Fethullah Müctebâî, "İbn Ḫafîf", DMBİ, III, 434-439.

Tahsin Yazıcı

İBN HAFSÛN

(bk. ÖMER b. HAFSÛN).

İBN HÂKĀN, Ebü’l-Hasan

(أبو الحسن ابن خاقان)

Ebü’l-Hasen Ubeydullāh b. Yahyâ b. Hâkān et-Türkî el-Bağdâdî (ö. 263/877)

Abbâsî veziri.

Aslen Mervli bir Türk olan dedesi Hâkān Ezd kabilesinin mevlâsıdır; Abbâsî halifelerinin hizmetinde bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Babası Yahyâ, Halife Me’mûn’un (813-833) veziri Hasan b. Sehl’in özel kâtipliğini yapmış, Mütevekkil-Alellah zamanında (847-861) haraç kâtipliğine, oğlu Ubeydullah’ın vezirliği sırasında da Dîvân-ı Mezâlim reisliğine getirilmiştir.

Ubeydullah b. Yahyâ, Hâkānî ailesinden vezirliğe yükselen bir kişidir. Onun bundan önceki hayatı hakkında 233’te (847-48) veya 236’da (850-51) kâtiplik görevine tayin edildiği (Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb, IV, 89), yazılarının altına İbn Hâkān imzasını attığı ve Halife Mütevekkil-Alellah’ın oğlu Mu‘tezz’in hocası olduğu dışında bilgi bulunmamaktadır. Mütevekkil-Alellah, veziri Muhammed b. Fazl el-Cercerâî’yi azledip bir süre devleti vezirsiz yönetme denemesinden sonra tekrar tayin yapmaya karar verdiğinde kendisine önerilen Îsâ b. Dâvûd b. Cerrâh, Ebü’l-Fazl İbn Mervân ve Ubeydullah b. Yahyâ gibi isimler arasında Ubeydullah’ı seçmiş ve böylece vezir olan İbn Hâkān üç ayrı dönemde toplam on dört yıl bu görevi sürdürmüştür.

İbn Hâkān, merkezdeki divanlarla halife arasında irtibat kurmaya ve işlerin yönetimini eline almaya başlayınca karşısına Vasîf et-Türkî ve Necâh b. Seleme gibi kendisini çekemeyen yüksek dereceli memurlar çıktı. Fakat İbn Hâkān onları bertaraf etmekte güçlük çekmedi. Yakaladığı suistimalleri sebebiyle halife nezdindeki itibarlarını sarsarak kısa zamanda divanların idaresini ele geçirdi ve bütün eyaletlerdeki haraç ve dıyâ‘ divanları ile berîd ve şurta teşkilâtlarına bizzat tayinler yapacak kadar nüfuzlu hale geldi; hatta

kadıların tayinlerinde dahi söz sahibi idi. Dîvân-ı Mezâlim'e babasını ve onun ölümünden sonra da amcası Abdurrahman'ı getirdi. Aynı zamanda halifenin oğullarından Mu'tezz'in hocası ve hâmisi durumunda idi. Bu arada hassa alayı konumundaki 12.000 kişilik özel birliğin kumandası da ona verildi. Böylece İbn Hâkān hem vezir hem de emirlik görev ve yetkilerini elde etmiş oldu.

İbn Hâkān ile halifenin yakın dostu şair ve devlet adamı Feth b. Hâkān el-Fârisî (aralarında herhangi bir akrabalık yoktur) birlikte hareket ederek Halife Mütevekkil-Alellah'a, oğlu Müntasır-Billâh'ın birinci veliahtlıktan azli ve onun yerine diğer oğlu Mu'tezz'in tayini hususunda telkinde bulundular ve bunda muvaffak oldular. Fakat sonuç istedikleri gibi gerçekleşmedi ve durumu kabullenemeyen Müntasır-Billâh düzenlettiği bir suikastla babasını ve onu korumaya çalışan Feth b. Hâkān'ı öldürttü. Suikast gecesi olay yerinde bulunmayan İbn Hâkān şans eseri ölümden kurtuldu ve Mu'tezz'in yanına sığındı. Yeni halife Müntasır'ın taraftarları onu İbn Hâkān'ı öldürmesi için teşvik ettilerse de Vezir Ahmed b. Hasîb buna engel oldu. Daha sonra İbn Hâkān, Halife Müstaîn-Billâh (862-866) tarafından tekrar vezirliğe getirildi. Fakat bu dönemde işler tamamen Türk kumandanlarından Boğa es-Sagīr ile Vasîf et-Türkî'nin elindeydi; bu sebeple kısa süre sonra vezâretten uzaklaştırılıp 248'de (862) Berka'ya sürgüne gönderildi ve beş yıl orada kaldı. İbn Hâkān'ın, şehzadeliği sırasında hocası ve hâmisi olduğu Mu'tez-Billâh'ın hilâfete gelmesinden sonra niçin bir devlet görevinde bulunmadığı bilinmemekte, fakat kuvvetli bir ihtimalle görev kabul etmediği sanılmaktadır. Çünkü 256'da (870) Mu'temid-Alellah halife olunca idarî konularda ve vergi toplama hususunda liyakatine güvenerek onu tekrar vezir yapmak istediğinde buna şiddetle karşı çıktığı, ancak halife ve çevresindekilerin ısrarı ve Türk asıllı kumandanların isteği karşısında (Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, s. 88) boyun eğmek zorunda kaldığı (3 Şâban 256/6 Temmuz 870) bilinmektedir. Fakat İbn Hâkān vezirliğinin bu döneminde aktif siyaset yapmamıştır. Bunda, daha önce cereyan eden hadiselerin ve Abbâsîler'in nüfuzlu devlet adamlarından Muvaffak-Billâh'ın halife üzerindeki otoritesinin etkisi büyüktür. Çevgân oynarken attan düşerek hayatını kaybeden İbn Hâkān'ın ölüm tarihi için Taberî eserinin bir yerinde (Târîḫ, IX, 352) Rebîülâhir 252 (Mayıs 866), diğer bir yerinde ise (a.g.e., IX, 532) 10 Zilkade 263 (25 Temmuz 877) tarihini vermektedir. Oğlu Mûsâ el-Hâkānî tecvide dair ilk

defa eser yazmış bir âlim ve edip olup diğer oğlu Muhammed ve torunu Abdullah da daha sonraki yıllarda vezirlik yapmışlardır.

Türk asıllı ilk vezir olan (Yıldız, s. 180) ve vezirlik müessesesinin ihyasında önemli bir rol oynayan (Wagleri, I, 137) İbn Hâkān Mütevekkil-Alellah'ın gayri müslimlere, Ali evlâdına ve Mu'tezîlîler'e uyguladığı sert politikaya fazla karışmamaya çalışarak bir dereceye kadar tarafsız kalmasını bildi. Devlet işlerine vukufu ve işlerin takibinde gösterdiği ciddiyet onun başlıca meziyetleri arasındadır. Mal edinme hırsı bulunmayıp iffeti, güzel ahlâkı ve cömertliğiyle tanınıyordu. Memurların getirdiği hediyelere iltifat etmezdi; Mısır valisinin kendisine gönderdiği çok değerli

hediyeleri devlet hazinesine koyduğu bilinmektedir. Kitâbet ve maliye konusundaki uzmanlığı yanında iyi bir hattat olan İbn Hâkān Hanbelî mezhebine mensuptu (İbn Ebû Ya'lâ, I, 204). Ebû Muhammed İbn Mahled ve Saîd b. Mahled gibi tanınmış divan reisleriyle çalışmış, Belâzürî, Câhiz ve İbn Kuteybe gibi meşhur edip ve müelliflerle iyi ilişkiler içerisinde bulunmuş ve Ahmed b. Hanbel ile de sık sık görüşmüştür. İbn Kuteybe, Abbâsî Devleti'nin idarî teşkilâtında büyük önem taşıyan kâtiplerin yetişmesine yardımcı olmak için yazdığı Edebü'l-kâtib adlı kitabını (İbn Kuteybe, s. 6; İbn Hallikân, III, 43), Câhiz de Risâle fi'l-faṣl mâ beyne'l-ʿadâve ve'l-ḥased adlı psikolojik-edebî eserini (Resâʾilü'l-Câḥiẓ, I, 335) ona ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Resâʾilü'l-Câḥiẓ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1384/1964, I, 335; İbn Kuteybe, Edebü'l-kâtib, Beyrut 1387/1967, s. 6; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 222-223, 228-229, 234, 352, 532; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, I, 503, 504; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 89; a.mlf., et-Tenbîh, s. 361-362, 369; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 611-612; Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), 1393/1973, VIII, 12-15, 36, 42, 51, 52, 53, 197; Batalyevsî, el-İḳtiḍâb fî şerḥi Edebi'l-küttâb

(nşr. Mustafa es-Sekkā - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1981, neşredenlerin girişi, I, 19; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 204; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 44, 45, 164; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 310; İbnü’l-Ebbâr, İʿtâbü’l-küttâb (nşr. Sâlih el-Eşter), Beyrut 1406/1986, s. 151, 158-162; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 238-251; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 43; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 41; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 9-10; a.mlf., Düvelü’l-İslâm (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1974, I, 125; İbn Haldûn, el-ʿİber, III, 274, 278, 279, 280; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1960, I, 305, 309; a.mlf., “Ibn Khāḳān”, EI² (İng.), III, 824; Tevfîk Sultân el-Yazbekî, el-Vezâre: neşʾetühâ ve teṭavvürühâ fi’ddevleti’l-ʿAbbâsiyye, Bağdad 1390/1970, s. 141-142, 144, 147; Zambaur, Manuel, s. 12; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 180; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü’l-idâriyye fi’ddevleti’l-ʿAbbâsiyye, Kahire 1403, s. 88, 186; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 198; L. V. Wagleri, “Abbasi Hilâfeti”, İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti (trc. Hamdi Aktaş), İstanbul 1988, I, 137; Mahmut Kırkpınar, Abbâsî Halifesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861) (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 62; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), IV, 133-134, 135-136, 139-140; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 256-257, 269; “İbn Ḫâḳān”, DMİ, I, 146; K. V. Zetterstéen, “İbn Hâkân”, İA, V/2, s. 738; H. Kennedy, “al-Muʿtamid ʿAla’llāh”, EI² (İng.), VII, 766; Sâdık Seccâdî, “İbn Ḫâḳān”, DMBİ, III, 398-400.

Mehmet Aykaç

İBN HÂKĀN el-KAYSÎ

(bk. FETH b. HÂKĀN el-KAYSÎ).

İBN HALDÛN

(ابن خلدون)

Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406)

Meşhur tarihçi, sosyolog, filozof, siyaset ve devlet adamı.

1 Ramazan 732'de (27 Mayıs 1332) Tunus'ta doğdu. Aslen Yemen'in Hadramut bölgesinden olduğu için kendisi Muḳaddime'de Hadramî nisbesini kullanmış, Tunus'ta doğmuş olması sebebiyle Tûnisî, hayatının büyük kısmını Kuzey Afrika'da geçirmesi dolayısıyla Mağribî nisbeleriyle de anılmıştır. İbn Hazm onun şeceresini vermiş (Cemhere, s. 430), kendisi de et-Ta'rîf adlı eserinde (s. 1) bu şecereyi nakletmiş, ancak bunu şüpheyle karşıladığını ve eksikleri olduğunu belirtmiştir.

İbn Haldûn'un mensup olduğu kabilenin reisi olan atası Vâil b. Hucr bir heyetle Medine'ye giderek Hz. Peygamber'i ziyaret etmiş, Resûl-i Ekrem'in, "Allahım, Vâil'i ve soyunu mübarek kıl!" şeklindeki duasını almış, ülkesine dönerken Muâviye b. Ebû Süfyân da onunla birlikte gönderilmişti. Vâil, Hz. Peygamber'den yetmiş kadar hadis rivayet etmiştir (et-Taʿrîf, s. 2; İbn Abdülber, III, 605; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 592). Vâil'in torunları Endülüs'ün fethi sırasında buraya gelip Karmûne (Carmona) şehrine yerleşmişlerdi. Bu aileden Endülüs'e ilk gelen Hâlid b. Osman b. Hânî'dir. Hâlid ed-Dâhil olarak da bilinen Hâlid'in ismi Endülüs'te âdet olduğu üzere saygı ifadesi olarak "Haldûn" şeklinde söylenmeye başlanmış, onun soyundan gelenler de Benî Haldûn diye tanınmıştır. Karmûne'de bir süre ikamet eden Haldûnoğulları, daha sonra yerleştikleri İşbîliye'de (Sevilla) saygın bir aile olarak tanınmışlar, Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da siyasî ve ilmî alanda önemli rol oynamışlardır. Tarihçi İbn Hayyân el-Kurtubî bu ailenin siyaset ve ilim alanındaki ününe işaret etmiştir (et-Taʿrîf, s. 5).

Endülüs Emevî hükümdarlarından Emîr Abdullah zamanında (888-912)

çıkan karışıklıklar sırasında İşbîliye’nin önde gelen ailelerinden Benî Ebû Abde ve Benî Haccâc ile birlikte Benî Haldûn da ayaklanmış ve bu üç aile İşbîliye’de yönetimi ele geçirmişti. Bu sırada Benî Haldûn’un başında Küreyb b. Osman ve kardeşi Hâlid bulunuyordu. Küreyb’in, X. yüzyılın başlarında ayaklanan İbrâhim b. Haccâc tarafından öldürülmesi Benî Haldûn’un siyasî hayattaki etkisini azaltmıştı. İbn Abbâd Mu‘temid-Alellah ve müttefiki Yûsuf b. Tâşfîn’in Kastilya (Castille) Kralı VI. Alfonso’yu yenilgiye uğrattıkları Zellâka (Sagrajos) Savaşı’nda (1086) Benî Haldûn onlarla birlikte hareket etti ve bu olaydan sonra siyasî alandaki itibarı tekrar yükselmeye başladı. Benî Haldûn mensupları, İşbîliye’ye hâkim olan İbn Abbâd Mu‘temid-Alellah tarafından önemli mevkilere getirildi. Murâbıtlar’ı ortadan kaldıran Muvahhidler Endülüs’ü ele geçirince kendilerini desteklemiş olan Ebû Hafs el-Hintâtî’yi İşbîliye’ye vali tayin ettiler. Ebû Hafs’tan sonra bu görevi oğlu Abdülvâhid ve torunu Ebû Zekeriyyâ yürüttü. Anne tarafından Benî Haldûn’un atası olan İbnü’l-Muhtesib Vali Ebû Zekeriyyâ’nın dostu idi. Ebû Zekeriyyâ İfrîkıye’ye geçip Muvahhidler’e karşı bağımsızlığını ilân ettiği sırada (625/1228) Kastilya kralı müslümanların elinde bulunan şehirleri işgale başlayınca kendilerine güvenli bir yer arayan Benî Haldûn, Hafsîler’in merkezi olan Tunus’a yerleşti. İbn Haldûn’un atalarından Ebû Bekir Muhammed, Hafsî Emîri I. Ebû İshak döneminde (1279-1282) defterdarlık görevine getirildi. Ancak Tunus’u işgal eden İbn Ebû Umâre tarafından idam edildi.

İbn Haldûn’un dedesi Muhammed Bicâye’de (Becija) hâciblik mevkiine kadar yükseldi, daha sonra siyasî hayattan çekilip kendini ibadete verdi. Babası Muhammed ise siyasete girmeyip ilim, eğitim ve öğretimle meşgul oldu. İbn Haldûn ilk bilgileri babasından aldı, daha sonra Muhammed b. Sa‘d b. Bürrâl el-Ensârî’nin derslerine devam etti. Kur’an’ı ezberledi, kıraat ilmini öğrendi. Başta babası olmak üzere Muhammed b. Arabî el-Hasâyirî, Muhammed b. Şevvâş ez-Zerzâlî, Ahmed b. Kassâr, Muhammed b. Bahr, Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı konusunda dersler aldı. Ebû Temmâm ve Mütenebbî gibi şairlerin şiirleriyle el-Eġānî’deki şiirlerin bir bölümünü ezberledi. Vâdîâşî’den ayrıca Ṣaḥîḥ-i Müslim ve el-Muvaṭṭaʾ ile Kütüb-i Sitte’nin diğer kitaplarının bazı bölümlerini okudu. Muhammed b. Abdullah el-Ceyyânî, İbn Abdüsselâm el-Hevvârî ve Muhammed el-Kasîr gibi âlimlerden fıkıh tahsil etti.

Yetiştiği siyasî ve içtimaî ortam İbn Haldûn'un ilmî kişiliğinin oluşması

bakımından büyük önem taşır. Onun zamanında Tunus'ta Hafsîler, Fas'ta Merînîler, Tilimsân'da Abdülvâdîler, Endülüs'te Nasrîler (Benî Ahmer), Mısır'da Memlükler hüküm sürmekteydi. Kuzey Afrika ve Endülüs'teki devletler hem birbiriyle mücadele ediyor hem de kendi içlerinde sık sık taht kavgalarına girişiyorlardı. İbn Haldûn on altı yaşında iken Merînî Hükümdarı Sultan Ebü'l-Hasan Tunus'u işgal etti. Endülüs'ten Fas'a göç etmek zorunda kalan âlimlerin bir kısmını da beraberinde Tunus'a getirdi (748/1347). Tunus'a gelen Muhammed b. Süleyman es-Sattî, Ahmed ez-Zevâvî, Muhammed b. İbrâhim el-Âbilî, Ebü'l-Kāsım İbn Rıdvân, Ebû Muhammed Abdülmüheymin el-Hadramî gibi âlimlerden faydalanan İbn Haldûn, Abdülmüheymin'den hadis ve siyer, Zevâvî'den kıraat, Sattî'den fıkıh, Âbilî'den fıkıh usulü, kelâm, mantık, felsefe ve matematik dersleri aldı. Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ilmindeki usulünü öğrendi.

İbn Haldûn, 749'daki (1348) veba salgınında anne ve babasıyla hocalarının bir kısmını kaybetti. Bu sırada Tunus'u işgal etmiş olan Sultan Ebü'l-Hasan Fas'a dönmek zorunda kaldı. Beraberinde getirdiği âlimler de onunla birlikte Fas'a döndü. Hocalarıyla beraber Fas'a gidip öğrenimine orada devam etmeye karar veren İbn Haldûn'u ağabeyi Muhammed bu fikirden vazgeçirdi. Sultan Ebü'l-Hasan Tunus'tan ayrıldıktan sonra Hafsîler Tunus'ta tekrar iktidarı ele geçirdiler. Hafsî Sultanı II. Ebû İshak'ı vesayeti altına alıp bütün yetkileri elinde toplayan Vezir İbn Tafragîn, İbn Haldûn'u sultanın "alâmet kâtipliği" görevine getirdi.

Hafsîler'in Kostantîne Emîri İbn Umâre Tunus üzerine yürüyünce sultanın ordusu Merre-Mâcenne'de yapılan savaşta bozguna uğradı (754/1353). Savaşa katılmış olan İbn Haldûn Biskre'ye kaçtı. Kışı burada geçirdikten sonra Tilimsân'a gitti. Tilimsân'da, babası Ebü'l-Hasan'ı tahttan uzaklaştırarak yerine geçen Merînî Sultanı Ebû İnân ve veziri Hasan b. Ömer'le görüştü. Vezirle birlikte geldiği Bicâye'de kışı geçirip Ebû İnân'ın daveti üzerine 755'te (1354) Merînîler'in başşehri Fas'a gitti. Kendisine yakın ilgi gösteren sultan onu ilim meclisini oluşturan âlimler arasına aldı. Bir yıl sonra da kâtiplik ve mühürdarlık görevine getirdi. İbn Haldûn bu sırada Fas'taki kütüphanelerde çalışmalar yaptı. Endülüs'ten buraya göç

eden âlimlerden de faydalanarak bilgisini genişletti. Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, İbnü'l-Hâc el-Billifîkī, Ebû Abdullah el-Alevî, Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Yahyâ el-Bercî, Muhammed b. Abdürrezzâk onun Fas'ta faydalandığı hocalardır.

İbn Haldûn, sultanın kendisine verdiği görevi ailesinin daha önce bulunduğu görevlerden aşağı görüyordu. Daha yüksek mevkilere ulaşmak için Sultan Ebû İnân aleyhinde düzenlenen bir komploya katılmakta sakınca görmedi. Ebû İnân, Bicâye'yi ele geçirdiği zaman buranın Hafsî Emîri Ebû Abdullah Muhammed'i esir alıp Fas'a getirmişti. İbn Haldûn, tekrar Bicâye emîri olması halinde kendisine hâciblik görevi verilmesi karşılığında esaretten kurtulması için çalışacağı hususunda Ebû Abdullah ile anlaştı. Sultan bu durumu öğrenince her ikisini de hapsetti (758/1357). Emîr Ebû Abdullah Muhammed bir süre sonra serbest bırakıldı, ancak İbn Haldûn iki yıl hapiste kaldı. Affedilmesi için sultana kasideler yazdıysa da ilgi görmedi. Sultan Ebû İnân'ın ölümü üzerine (759/1358) veziri Hasan b. Ömer diğer tutuklularla birlikte İbn Haldûn'u da serbest bıraktı ve onu eski görevine iade etti, ihsanlarda bulundu, ancak ülkesine dönmesine izin vermedi (et-Taʿrîf, s. 68).

Veliaht Ebû Zeyyân'ı tahttan uzaklaştırarak Ebû İnân'ın küçük yaştaki oğlu Ebû Bekir es-Saîd'i tahta çıkaran Hasan b. Ömer bütün yetkileri elinde topladı. Merînîler'in ileri gelenleri vezire karşı ayaklanınca İbn Haldûn da bu harekete destek oldu. Taht kavgaları sırasında Endülüs'e kaçan Ebû İnân'ın kardeşi Ebû Sâlim lehinde faaliyetlere başladı. Ebû Sâlim 760'ta (1359) Merînî sultanı olunca İbn Haldûn'un itibarı arttı ve sır kâtipliğine getirildi. Sultan adına resmî yazılar yazma görevini üstlenen İbn Haldûn, bu görevleri yürütürken resmî yazıların dilini sadeleştirme yönünde gayret gösterdi. Şiir yazmaya daha fazla önem verdi. İki yıl sonra da hâkimlik görevine getirildi (a.g.e., s. 77).

Vezir Ömer b. Abdullah öncülüğünde 762'de (1361) başlayan ayaklanma sonunda Sultan Ebû Sâlim öldürülüp Tâşfîn tahta çıkarıldı. Bu dönemde de görevde kalmayı başaran İbn Haldûn'un gözü daha yüksek mevkilerde idi. Bu husustaki çabaları sonuç vermeyince vezirle arası açıldı ve görevini bıraktı. Tilimsân ve çevresini Merînîler'den geri alan Abdülvâdîler'in hükümdarı Ebû Hammû'nun yanına gitmeye karar verdiyse de Ömer b.

Abdullah buna engel oldu. Ancak Vezir Mes‘ûd b. Rahhû’nun ricası üzerine Tilimsân’a gitmemesi şartıyla Fas’tan ayrılmasına izin verilince Endülüs’e gitmeye karar verdi ve 8 Rebîülevvel 764’te (26 Aralık 1362) Gırnata’ya (Granada) ulaştı. Nasrî Hükümdarı Muhammed’in veziri ünlü müellif Lisânüddin İbnü’l-Hatîb Fas’ta sürgünde iken İbn Haldûn kendisine yardımcı olmuş, aralarında dostça ilişkiler kurulmuştu. Bu sayede İbn Haldûn büyük itibar gördü. Sultan onu, Kastilya Kralı Zalim Pedro ile görüşmelerde bulunmak ve siyasî ilişkileri düzeltmek için İşbîliye’ye gönderdi (765/1364). Pedro’nun, İşbîliye’de kalması halinde atalarının buradaki eski emlâkini kendisine vereceği yolundaki teklifini geri çevirdi. Bu görevdeki başarısı sultan nezdindeki itibarını daha da arttırdı (a.g.e., s. 85). Ailesini de yanına alan İbn Haldûn, Gırnata’da bir süre refah içinde yaşadıysa da çok geçmeden Vezir İbnü’l-Hatîb’le arası açıldı. Bu durum sultanın da ondan uzaklaşmasına sebep oldu. Endülüs’ten ayrılmayı düşünürken bir süre hapishanede birlikte kaldığı Bicâye’nin eski Hafsî emîri Ebû Abdullah Muhammed’in Bicâye’yi tekrar ele geçirdiğini ve kardeşi Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn’u vezir yaptığını öğrendi. Bir süre sonra Bicâye emîrinden hâciblik teklifi aldı. Nasrî sultanından izin alarak 766’da (1365) Bicâye’ye giden İbn Haldûn parlak bir törenle karşılandı. En yetkili kişi olarak devleti yönetmeye başladı. Öte yandan hatiplik ve ders verme işini de sürdürdü.

Bu sırada Emîr Ebû Abdullah ile amcasının oğlu Kostantîne Emîri Ebü’l-Abbas Ahmed arasında meydana gelen anlaşmazlık savaşla sonuçlandı ve Ebû Abdullah öldürüldü (767/1366). Ebü’l-Abbas Bicâye üzerine yürümeye başlayınca devlet adamları İbn Haldûn’a, Emîr Ebû Abdullah’ın çocuklarından birinin sultan ilân edilmesini, Bicâye’nin savunulmasını teklif ettiler. Ancak bu teklifi kabule yanaşmayan İbn Haldûn şehri Ebü’l-Abbas’a teslim etti ve onun hizmetine girmekte bir sakınca görmedi. Sultan da onu görevinde bırakarak ödüllendirdi. Fakat kısa bir süre sonra ondan şüphelenmeye başladı. Sultanın kendisine karşı tavrının değiştiğini farkeden İbn Haldûn izin alarak Bicâye’den ayrıldı. Bu arada sultan âni bir kararla onun tutuklanmasını emretti, kendisini yakalatamayınca kardeşi Ebû Zekeriyyâ Yahyâ’yı Bûne’de (Bone) hapsetti. İbn Haldûn, bir süre bazı Arap kabileleri arasında dolaştıktan sonra Biskre’ye geldi ve buraya yerleşti. Altı yıl kaldığı Biskre’de göçebe kabileleri yakından tanıdı.

Kabilelerin siyasî desteğini sağlama konusunda usta olduğundan bu dönemde emîrler ve sultanlar onun bu

yeteneğinden faydalanmaya çalıştılar. İbn Haldûn, bu yıllarda Tilimsân Sultanı Ebû Hammû'dan hâciblik teklifi aldıysa da kabul etmedi. Fakat kabileler arasında sultana destek sağlama görevini yürütmek zorunda kaldı. Daha sonra Merînî Sultanı Ebû Fâris Abdülazîz b. Hasan'ın Tilimsân üzerine yürümeye hazırlandığını haber aldı. Ebû Hammû'nun tahtını kaybedeceğini anlayınca tekrar Endülüs'e gitmek için izin aldı. Liman şehri Hüneyn'de iken yakalanıp Sultan Ebû Fâris'in huzuruna getirildi. Ebû Fâris, Merînîler'in hizmetini bırakıp düşmanlarını desteklediği için onu şiddetle kınadı. İbn Haldûn kendisinden özür dileyip Bicâye'nin ele geçirilmesi konusunda faydalı bilgiler verince sultan onu serbest bıraktı. İbn Haldûn, bu olaydan sonra Tilimsân yakınındaki Ubbâd'da bulunan ünlü sûfî Ebû Medyen'in türbesine giderek burada inzivaya çekildi. Kısa bir süre sonra Tilimsân'ı ele geçiren Ebû Fâris, onu kabileler arasında Ebû Hammû aleyhinde faaliyette bulunmak için görevlendirdi. Ebû Hammû'nun ağır bir yenilgiye uğramasıyla sonuçlanan bir baskına İbn Haldûn da katıldı.

Biskre'de bir müddet daha ikamet eden İbn Haldûn bu arada Tilimsân'a gidip Sultan Ebû Fâris'i ziyaret etti, ihsanına nâil oldu. Sultan ona bazı kabileleri kendisine bağlama görevi verdi. İbn Haldûn, bu konuda başarılı olamamakla birlikte sultanın veziri İbn Gāzî'nin isyancılara karşı giriştiği harekâtta faydalı hizmetler yaptıktan sonra Biskre'ye döndü. Biskre Emîri Ahmed b. Yûsuf'un isyan hazırlığı içinde bulunduğunu hissedince ailesini de yanına alarak Tilimsân Sultanı Ebû Fâris'in yanına gitmek üzere yola çıktı. Yolda sultanın vefat ettiğini, oğlu Saîd'in tahta geçtiğini haber alınca Fas'a gitmeye karar verdi. Ebû Hammû'nun kışkırttığı eşkıyanın baskınından canını zor kurtarıp güçlükle Fas'a ulaştı. Sultan Saîd'i vesayeti altında bulunduran Vezir İbn Gāzî onu iyi karşıladı. Bir süre burada ilmî faaliyetlerine devam etti ve ders verdi.

İbn Haldûn, Fas'ta çıkan karışıklıklar sonucunda Sultan Saîd ve veziri İbn Gāzî'nin görevden uzaklaştırılıp eski sultan Ebû Sâlim'in oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed'in tahta çıkması üzerine (776/1374) kendisine güvenmeyen yeni yönetim tarafından tutuklandı. Serbest bırakıldığında artık Fas'ta rahat edemeyeceğini, gidecek başka bir yeri de olmadığını anladı. Bu sırada

Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'i idamdan kurtarmak için yaptığı teşebbüslerden bir sonuç alamadı. Ailesini Fas'ta bırakarak 1374'te Endülüs'e gitti. Fas yönetimi, Endülüs'te kendi aleyhlerinde birtakım entrikalar çevireceğinden kaygılandığı için Nasrî sultanından onun geri gönderilmesini istedi. Sultan bu isteğe uyup İbn Haldûn'u ülkesinden uzaklaştırdı. Liman şehri Hüneyn'de bir süre kalan İbn Haldûn, Tilimsân'a dönmek için bazı aracılar yoluyla Sultan Ebû Hammû'dan ricada bulundu. Sultan ricasını kabul edince ailesiyle birlikte 1 Şevval 776'da (5 Mart 1375) Tilimsân'a geçti. Burada kendini ilme ve öğretime adamaya karar verdi. Ancak Ebû Hammû kısa bir süre sonra onu bazı kabileler arasında çıkan anlaşmazlıkları yatıştırmakla görevlendirdi. Bu görevi istemeyerek kabul eden İbn Haldûn yolda fikir değiştirip Benî Arîf kabilesinin yanına gitti. Kabilenin ileri gelenleri, aralarında kalması ve ailesinin de yanına gönderilmesi için Ebû Hammû'dan izin aldılar. Benî Tûcîn beldesindeki İbn Selâme Kalesi'ne yerleşen İbn Haldûn burada dört yıl sakin bir hayat yaşadı, el-ʿİber adlı tarihini yazmaya başladı. el-ʿİber'in birinci kitabını oluşturan ünlü Muḳaddime'sinin müsveddelerini 779'da (1377) tamamladı (s. 1365; et-Taʿrîf, s. 229). Daha sonra el-ʿİber'in Arap, Berber ve Zenâte kısmını yazmaya koyuldu. Kitabı için kaynak eserlere ihtiyacı olduğundan Sultan Ebü'l-Abbas'tan izin alarak 780'de (1378) Tunus'a gitti. Sultanın himayesinde ilmî çalışmalarına devam ederken aynı zamanda ders verdi. el-ʿİber'i tamamlayarak sultana ithaf etti. Eserin "Tunus nüshası" diye bilinen bu nüshası Muḳaddime ile Kuzey Afrika'daki Arap ve Berber hânedanlarını, İslâm öncesi ve sonrası Arap tarihini konu alan kısmı ihtiva etmektedir.

Tunus'ta sakin bir hayat yaşayan, bu arada çevresinde toplanan öğrencilere ders veren İbn Haldûn başmüftü İbn Arafe'nin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. 783'te (1381) sultanın İbn Yemlûl'e karşı açtığı sefere istemeyerek katıldı. Ertesi yıl da sultanın çıkacağı sefere iştirak etmek zorunda kalacağını hesaplayan İbn Haldûn, hacca gitmek istediğini söyleyerek Tunus'tan ayrılmak için sultandan izin aldı. Ramazan bayramında İskenderiye'ye ulaştı (1-3 Şevval 784/8-10 Aralık 1382). Bir süre sonra hacdan vazgeçip Kahire'ye gitmeye karar verdi. Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un tahta çıkmasından kısa bir müddet sonra Kahire'ye ulaşan İbn Haldûn burada iyi karşılandı. Çevresinde pek çok öğrenci toplandı, Ezher Camii'nde verdiği dersler büyük ilgi gördü (et-

Taʿrîf, s. 248). Makrîzî, İbn Tağrîberdî ve Sehâvî gibi tarihçiler İbn Haldûn'un geniş bilgisi ve etkili hitabetiyle hayranlık uyandırdığını kaydederler. Altunboğa el-Cübânî tarafından himaye edilen ve Sultan Berkuk'la iyi ilişkiler kuran İbn Haldûn ailesinin Tunus'tan ayrılmasını sağladı. Bir süre sonra Kamhiye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Burada verdiği ilk derste birçok âlim ve devlet adamı da hazır bulundu. Sultan Berkuk, Mâlikî Kādılkudâtı Cemâleddin Abdurrahman b. Süleyman'ı azledip 19 Cemâziyelâhir 786'da (8 Ağustos 1384) yerine İbn Haldûn'u tayin etti ve kendisine "Veliyyüddin" unvanını verdi. Sâlihiyye Medresesi'nde düzenlenen bir törenle göreve başlayan İbn Haldûn görevini başarılı bir şekilde yürüttü. Bu durum, çıkarları zedelenen bazı önemli kişiler tarafından eleştirilmesine sebep oldu. Birkaç ay sonra ailesinin de içinde bulunduğu geminin İskenderiye yakınında battığını öğrendi. Bu sırada kadılık görevinden alınıp Zâhiriyye-Berkukıyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi.

789 (1387) yılında hac görevini yerine getirdikten sonra Kahire'ye dönen İbn Haldûn, Muharrem 791'de (Ocak 1389) Sargatmışiyye Medresesi müderrisliğine getirildi. Burada hadis dersleri verdi. Üç ay sonra Sultan Baybars tarafından inşa edilen Baybars Hankahı başkanlığına tayin edildi. Aynı yıl Halep Valisi Yelboğa en-Nâsırî, Sultan Berkuk'u tahttan uzaklaştırınca bütün görevleri sona erdi. Ancak kısa bir süre sonra Sultan Berkuk tekrar tahta geçince onu eski görevlerine iade etti. Fakat Sultan Berkuk'un azli için verilen fetvada imzası bulunduğundan Baybars Hankahı başkanlığından azledildi (a.g.e., s. 330). Bunun üzerine bir kaside yazarak sultanın gönlünü alan İbn Haldûn 15 Ramazan 801'de (21 Mayıs 1399) Mâlikî başkadılığına getirildi. Aynı yıl Sultan Berkuk'un yerine geçen oğlu el-Melikü'n-Nâsır Ferec ondan görevlerini sürdürmesini istedi. Sultanın 1400'de Suriye'ye yaptığı sefere katılan İbn Haldûn sefer dönüşü Kudüs'ü, Beytülahm'ı (Beytlehem) ve Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret etti. Kahire'ye dönüp kadılık görevine devam etmeye başladıktan kısa bir süre sonra bu görevden alındı (15 Muharrem 803/5 Eylül 1400).

Timur'un Suriye'ye saldırıp Halep'i zaptettiği ve Dımaşk'a yürüdüğü haberi Kahire'ye ulaşınca Sultan Ferec ordusuyla Dımaşk'a geldi; İbn Haldûn da onun yanında bulunuyordu. İki ordu arasında küçük çatışmaların meydana geldiği bir

sırada sultan Kahire’de bir ayaklanma teşebbüsü olduğu haberini alınca Mısır’a döndü. Dımaşk valisi, ulemânın barış yoluyla şehrin Timur’a teslim edilmesi teklifini kabul etmeyip şehri savunmaya devam ederken İbn Haldûn ulemâ ile de istişare ederek Timur’la görüşmek için gizlice ordugâha gitti. Timur’a Kuzey Afrika ve asabiyet teorisi konusunda bilgi verdi. Onun isteği üzerine bu bilgileri yazılı olarak da kendisine sundu (803/1401). Bu görüşme sırasında Timur’u uzun uzadıya övmüş, kâhinlerin ve müneccimlerin gelmesini bekledikleri ulu hakanın kendisi olduğunu söylemiştir (a.g.e., s. 370-373; İbn Arabşah, s. 353-356).

İbn Haldûn Mısır’da iken el-ʿİber üzerindeki çalışmalarına devam etti. Doğu’daki kavimlerin ve hânedanların tarihlerini de ekleyerek eseri genel bir tarih haline getirdi. Muḳaddime diye bilinen birinci kitabına birtakım ilâvelerde bulundu ve düzeltmeler yaptı. “et-Taʿrîf bi’bni Ḫaldûn müʾellifi hâẕe’l-kitâb” adıyla düzenlediği otobiyografisini el-ʿİber’in sonuna ekledi ve son şeklini verdiği nüshayı Fas’ta Câmiu’l-Karaviyyîn Kütüphanesi’ne vakfedilmek üzere Sultan Ebû Fâris Abdülazîz b. Hasan’a gönderdi. el-ʿİber’in ve Muḳaddime’nin Tunus nüshasından farklı olan bu nüshası “en-nüshatü’l-Fârisiyye” diye bilinmektedir. İbn Haldûn 803-808 (1401-1406) yılları arasında dört defa daha kadılık makamına getirildi. Bu görevi yürütürken 26 Ramazan 808’de (17 Mart 1406) vefat etti ve Bâbünnasr karşısındaki Sûfiye Kabristanı’na defnedildi. Bugün kabrinin yeri tam olarak bilinmemektedir.

Hayatının ilk yirmi yılını Tunus’ta, yirmi altı yılını Cezayir, Fas ve Endülüs’te, dört yılını yine Tunus’ta, son yirmi dört yılını da Kahire’de geçiren İbn Haldûn iyi bir eğitim görmüş, küçük yaştan itibaren ilim ve fikir hayatına ilgi duymuş, ancak siyasetin cazibesinden kurtulamamıştır. Devletin en üst kademelerinde bulunma hırsı takibata uğramasına, sürgün ve hapsedilmesine sebep olmuştur. Sıkıntılı bazı dönemleri olmakla birlikte genellikle saray ve konaklarda refah içinde itibarlı bir hayat sürmüştür. Merînî, Hafsî ve Abdülvâdî hânedanlarının yönetiminde bazan sultan ve emîrler kadar etkili olmuş, iktidarların el değiştirmesinde önemli roller oynamış, bu özelliğiyle hem desteğine ihtiyaç duyulan hem muhalefetinden korkulan bir kişi durumuna gelmiştir. Diğer taraftan sık sık kabileler arasında dolaşarak bedevî kabile hayatını yakından tanımış, fırsat buldukça da ilim ve öğretimle meşgul olmuştur. Ünlü Muḳaddime’sini böyle bir bilgi

ve deney birikimiyle kaleme almıştır.

İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Ahmer, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî ve İbnü'l-Kādî gibi Endülüslü ve Kuzey Afrikalı müellifler İbn Haldûn'u övmüş, ilim ve edebiyat alanındaki geniş bilgisine dikkat çekmişlerdir. Cemâleddin el-Beşbîşî, İbn Hacer el-Askalânî, Nûreddin el-Heysemî, Şemseddin er-Rekrakî, Bedreddin el-Aynî, Sehâvî gibi Mısırlı ve Doğulu âlimler ise genellikle onu takdir etmekle beraber bazı zaaflarına ve duygusal davranışlarına işaret etmişlerdir. Mısır'da Mağrib kıyafetiyle dolaşması, azledilince alçak gönüllü davranması, göreve gelince kimseyi tanımaması, çıkarını ve makamını korumak için dostlarına ve velinimeti olan kişilere zarar verecek faaliyetlere girişmekten çekinmemesi, Halep nâibi Yelboğa en-Nâsırî'nin isyanı sırasında Sultan Berkuk'un azli yönünde ulemânın hazırladığı fetvaya imza atması, Fâtımîler'in Hz. Hüseyin'in soyundan geldiklerini söylemesi, Şemseddin er-Rekrakî aleyhinde sahte bir evrak düzenlemesi vb. birçok zaafından bahsedilmiştir. Tunus Kadısı İbn Arafe onun fıkıh bilgisinin yetersiz sayıldığını, İbn Hacer el-Heytemî Hz. Hüseyin'in katlini meşrû gördüğünü, Şemseddin er-Rekrakî şer'î ilimleri bilmediğini, aklî ilimlerde orta seviyede, hitabet ve sohbetinin ise fevkalâde olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Haldûn aleyhinde söylenenleri Kitâbü'l-Ḳuḍât adlı eserine alan Bihiştî onun birçok şeyle suçlandığını, ancak bunların çoğunun aslının bulunmadığını belirtir (Abdurrahman Bedevî, s. 328-330). İbrâhim el-Bagunî, Muhammed b. Ammâr el-Kāhirî el-Mâlikî, Ebû Hâmid İbn Zahîre ve öğrencisi Makrîzî İbn Haldûn'u övmüşler, özellikle Muḳaddime'deki görüşlerinin önemine işaret etmişlerdir. İbn Haldûn'un el-ʿİber'de Kuzey Afrika konusunda verdiği bilgileri takdir eden Aynî onun Doğu İslâm dünyasını iyi bilmediğine işaret eder (a.g.e., s. 335). Bir bakıma İbn Haldûn'un öğrencisi sayılan İbn Hacer el-Askalânî ise Makrîzî'nin onu övmesini abartılı bulur, üstadının daha çok Câhiz gibi kelime oyunları yaptığını ve belâgatla tanındığını söyler (a.g.e., s. 331). İbn Hacer'in bu değerlendirmesine katılan Sehâvî İbn Haldûn'un özellikle tarihçiliğini över.

İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî gibi çağdaşı olan âlimler İbn Haldûn'u anlatırken tarih, toplum ve devlet konusundaki özgün görüşlerinin farkında olmamışlar, Makrîzî dışındaki müellifler ise onu sıradan bir tarihçi gibi görmüşlerdir. Makrîzî, İbn Tağrîberdî ve Kalkaşendî gibi Mısırlı

tarihçiler İbn Haldûn'dan övgüyle bahsetmişler ve eserlerinden faydalanmışlardır. Makrîzî'nin de dediği gibi faziletine, asaletine ve şerefine rağmen İbn Haldûn'un düşmanı, çekemeyeni ve muhalifleri hiçbir zaman eksik olmamıştır (a.g.e., s. 334). Kendine mahsus fikir ve metoduyla sonraki nesiller üzerinde derin etkiler uyandıran İbn Haldûn'un adına nisbetle Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından 22 Aralık 1896'da el-Cem'iyyetü'l-Haldûniyye adlı bir kültür cemiyeti kurulmuştur.

Eserleri. 1. Lübâbü'l-Muḥaṣṣal fî uṣûli'd-dîn. İbn Haldûn'un Safer 752'de (Nisan 1351) tamamladığı eser, Fahreddin er-Râzî'nin el-Muḥaṣṣal'ının kısaltılmış şekli olup bedîhiyyât, ma'lûmât, ilâhiyyât ve sem'iyyât adlı dört bölüm ve bir hâtimeden meydana gelir. Müellif el-Muḥaṣṣal'ı kısaltırken metne bağlı kaldığını, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin bu esere yazdığı Telhîs'ten yararlanarak metne bazı ilâveler yaptığını, kendinden çok az şey kattığını ifade eder. Lübâbü'l-muḥaṣṣal İbn Haldûn'un, hocası Âbilî'nin etkisiyle genç yaşta yazmış olduğu bir eser olması bakımından dikkate değer (Muhammed Abdullah İnân, s. 150-153; Abdurrahman Bedevî, s. 33-38). Müellif hattıyla olan nüshası İspanya'da Escurial Library'de (nr. 1614) bulunan eser Luciano Rubio tarafından neşredilerek İspanyolca'ya çevrilmiş (Tetuan 1952), ayrıca Refîk el-Acem (Beyrut 1995) ve Abbas M. H. Süleyman (İskenderiye 1996) tarafından yayımlanmıştır. 2. Şifâʾü's-sâʾil* li-tehẕîbi'l-mesâʾil. Bu kitap hakkında ne çağdaşı İbnü'l-Hatîb'in ne de İbn Haldûn'un kendi eserlerinde bilgi bulunmaktadır. Şeyh Zerrûk, Abdülkādir el-Fâsî, Ebû Abdullah el-Misnâvî gibi bazı Kuzey Afrikalı müellifler onun bu adı taşıyan bir eseri bulunduğunu söylemişler, Ali Abdülvâhid Vâfî (Muḳaddime, neşredenin girişi, I, 152) ve M. Abdülganî Hasan ise (Mecelle [Mayıs 1961], s. 66-67) Şifâʾü's-sâʾil'in İbn Haldûn'un babasının amcası Abdurrahman'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Muhammed Abdullah İnân, Abdurrahman Bedevî ve Muhammed b. Tâvît et-Tancî gibi çağdaş araştırmacılar eserin İbn Haldûn'a ait olduğunu savunmuşlardır. İbn Haldûn'un bu eseri Muḳaddime'den önce 1372-1374 yılları arasında Fas'ta iken yazdığı kabul edilmektedir. İbrâhim eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), Fas âlimlerine bir mektup göndererek

tasavvufa girmek isteyen bir kişinin şeyhe bağlanmasının şart olup olmadığını sormuş, İbn Haldûn da soruyu bu eseriyle cevaplandırmıştır. Muhammed b. Tâvît et-Tancî tarafından yayımlanan eseri (İstanbul 1957)

Süleyman Uludağ Tasavvufun Mahiyeti adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1977). 3. Kitâbü’l-ʿİber (Kitâbü Tercemâni’l-ʿİber) ve dîvânü’l-mübtedeʾ ve’l-ḫaber fî eyyâmi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem ve’l-Berber ve men-âs̱arahüm min-ẕevi’s-sulṭâni’l-ekber. İbn Haldûn’un bir dünya tarihi niteliği taşıyan bu eseri önsöz ve giriş mahiyetinde kaleme aldığı ve “mukaddime” adını verdiği bölümle üç kitaptan oluşan yedi ciltten meydana gelir. Müellif girişte tarih ilminin önemine, tarih yazımında takip edilen usullerin araştırılmasına, tarihçilerin düştükleri hatalara, sahip oldukları asılsız kanaatlere ve bunların sebeplerine temas etmiş, tarih ilminin kapsamlı bir tarifini yaparak kendi tarih anlayışını ortaya koymuştur. “Beşerî umran ilmi” adını verdiği yeni ve özgün bir ilim dalı kurduğunu, kendisinden önce bu alanda hiç kimsenin araştırma yapmadığını ve bu ilmi kurarken kimseden faydalanmadığını belirten İbn Haldûn, güttüğü amaç ve buna ulaşmak için izlediği yöntem hakkında da sağlıklı bilgiler verir. Bu sebeple araştırmacılar bu girişe ayrı bir değer vermişlerdir. İbn Haldûn’un Muḳaddime* olarak bilinen meşhur eseri el-ʿİber’in birinci kitabıyla bu önsöz ve girişten meydana gelir. İbn Haldûn’a haklı bir şöhret kazandıran, İslâm ve hatta dünya düşünce tarihinin en özgün eserlerinden biri olan Muḳaddime’ye bu adı İbn Haldûn vermemiştir. el-ʿİber’in altı ana bölüme ayrılan I. cildi zamanla Muḳaddime diye anılır olmuştur. Bu birinci kitap çok defa diğer kitaplardan ayrı olarak istinsah edilmiştir. Muḳaddime ilk olarak Nasr el-Hûrînî tarafından basılmış (Bulak 1274), Etienne-Marc Quatremere de üç cilt halinde tenkitli neşrini yapmıştır (Paris 1858). Eserin daha sonra da birçok baskısı yapılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. el-ʿİber’in ikinci kitabı, başlangıçtan İbn Haldûn’un zamanına kadar kavimlerin ve hânedanların, başta Araplar olmak üzere onlara komşu olan Nabatîler, Süryânîler, Farslar, yahudiler, eski Mısırlılar, Yunanlılar, Rumlar, Türkler ve Franklar gibi milletlerin tarihini kapsar. Eserin II-V. ciltlerini oluşturan bu kitapta İbn Haldûn kısaca Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler, Doğu İslâm dünyasındaki diğer müslüman hânedanların tarihine de yer vermiştir. İbn Haldûn, el-ʿİber’in fazla özgün kabul edilmeyen bu bölümünü yazarken geniş ölçüde Taberî ve Mesʿûdî gibi tarihçilerin verdikleri bilgileri aktarmakla yetinmiştir. Bununla beraber bu kısımda yer yer güzel tahlillere, mâkul açıklamalara ve gerçekçi yorumlara da rastlanır. el-ʿİber’de olayları Taberî gibi kronolojik değil Belâzürî ve Mesʿûdî gibi konularına ve dönemlere göre anlatan İbn Haldûn’un tarihî olayları Muḳaddime’de ortaya koyduğu esaslara uygun ve

tenkitli bir şekilde yorumlayıp yorumlayamadığı, tarih felsefesiyle ilgili teorisini eserine uygulayıp uygulamadığı tartışılan bir konu olmuştur. el-ʿİber'in üçüncü kitabı, Berberîler'in ve Zenâteliler'in tarihini ele alan bir Kuzey Afrika (Mağrib) tarihi olup eserin VI ve VII. ciltlerini oluşturur. Bu bölümde İbn Haldûn, Doğulu İslâm tarihçilerinin fazla bilgi sahibi olmadıkları için eserlerinde yeterince yer vermedikleri Mağrib tarihiyle ilgili çok değerli bilgiler verir. Ayrıca bu bilgilerin büyük bir kısmı şahsî gözlemlerine, sözlü rivayetlere ve günümüze ulaşmamış bazı belgelere dayanmaktadır. İbn Haldûn, el-ʿİber'in son cildine "et-Taʿrîf bi'bni Ḫaldûn müʾellifi hâẕe'l-kitâb" başlığı altında kendi biyografisini de eklemiştir. Başlangıçta hayatının 797 (1395) yılına kadar olan kısmını anlattığı bu bölümü el-ʿİber'in bir zeyli olarak düşünen İbn Haldûn (bu bölüm 1284'te [1867] el-ʿİber'in zeylinde, 1322'de [1904] Muḳaddime'nin hâmişinde yayımlanmıştır) daha sonra eseri tekrar ele almış, hayatının 807'ye (1405) kadar olan kısmını yazmıştır. İbn Haldûn, son şekliyle "et-Taʿrîf"i ayrı bir kitap olarak düşündüğünden et-Taʿrîf bi'bni Ḫaldûn müʾellifi'l-kitâb ve riḥletühû ġarben ve şarḳen şeklinde adlandırmıştır. Eserin bu genişletilmiş şekli Tancî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1951). XI. (XVII.) yüzyıldan sonra eserin adı bazı kaynaklarda ve kataloglarda (meselâ bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 342) Riḥletü İbn Ḫaldûn şeklinde kaydedilmiş, bu durum İbn Haldûn'un bu isimde ayrı bir eseri bulunduğu şeklinde bir yanlış anlamaya sebep olmuştur. Eserin tenkitli neşrini yapan Tancî'nin belirttiğine göre İbn Haldûn et-Taʿrîf'i Tunus'ta yazmış, daha sonra da eklemeler yapmıştır. Bedevî ise kitabın iki aşamada Kahire'de yazıldığı görüşündedir (Müʾellefâtü İbn Ḫaldûn, s. 74). İbn Haldûn'un sonradan yaptığı ilâveden önceki şeklini 797'de (1395) Mısır'da tamamladığını belirtmesi (et-Taʿrîf, s. 278) eserin Kahire'de yazıldığını göstermektedir. İbn Haldûn, et-Taʿrîf'te sadece kendi hayatına dair bilgi

vermekle yetinmeyip şahit olduğu veya içinde yaşadığı içtimaî, siyasî, tarihî, edebî ve kültürel faaliyetler hakkında geniş açıklamalar yapmıştır. Görev yaptığı hânedanlıklar, devlet düzeni ve saray hayatına dair verdiği bilgiler Muḳaddime'deki teorilerini aydınlatıcı, el-ʿİber'deki bilgileri tamamlayıcı mahiyettedir. Bu eserde yer alan bazı resmî yazışmalar, fermanlar, hükümdarlar arasında teâti edilen mektuplar tarihî birer belge niteliğindedir. Başta Lisânüddin İbnü'l-Hatîb olmak üzere İbn Haldûn'un dostlarına, devlet adamlarına, âlimlere, şairlere, ediplere yazdığı mektuplar

da o çağdaki içtimaî, siyasî ve edebî hayat hakkında değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Şiir yazmaya da heves eden İbn Haldûn 380 beyit kadar şiirini bu eserine almıştır. Kamhiyye, Zâhiriyye ve Sargatmışiyye medreselerine müderris tayin edilmesi dolayısıyla yaptığı açış konuşmaları, hitabeleri, verdiği ilk dersler onun nesir ve hitabet kabiliyeti hakkında bir fikir vermektedir (et-Taʿrîf, s. 280, 293). İbnü'l-Hatîb ile mektuplaşmaları (a.g.e., s. 82-155), Gırnata sultanının veziri İbn Zemrek ile Gırnata Kadısı Ebü'l-Hasan el-Binnî'nin ona yazdıkları iltifat ve övgü dolu mektuplar o dönemin edebiyat, sanat anlayışı ve dostluk ilişkileri konusunda bilgi vermesi bakımından önemlidir. İbn Haldûn, et-Taʿrîf'i uzun bir zaman dilimi içinde yazdığından eserde yer yer tekrarlara rastlanır. Müellifin eserde izlenimlerine ve duygularına çok az yer verdiği görülmektedir. Olayların kendisini nasıl etkilediğini fazla anlatmaz. Meselâ iki yıl süren hapishane hayatı, veba salgını yüzünden ölen annesi, babası ve hocaları, batan gemide boğulan ailesi hakkında kısa bilgiler vermekle yetinmiştir. Evlilikleri, çocukları ve kardeşlerine dair verdiği bilgiler de çok sınırlıdır. Sadece Mısır'da kadı olduğu zaman irat ettiği hutbede ve Timur'la görüşmesini anlattığı bölümde izlenimlerine yer vermiş, duygularını dile getirmiştir. Bütün bunlardan, onun bu eserde daha çok övünmeye vesile olan hususlara yer verdiği anlaşılmaktadır. et-Taʿrîf ayrıca, İbn Haldûn'un Muḳaddime'de söz konusu ettiği tarih ve toplumla ilgili görüşlerinin oluşum biçimini ve niteliğini anlamaya yardımcı olması bakımından önem taşır. Eser aynı zamanda bir tür itiraflar niteliğinde de görülmüştür. İbn Haldûn bu eserinde bazı zaaflarından ve hatalarından bahsetmiş, yaptığı hataları mâzur göstermeye çalışmıştır. et-Taʿrîf, Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca'ya ("Autobiographie d'Ibn Khaldun", JA, III [1844], s. 5-60, 187-210, 291-308, 325-353), Walter Joseph Fischel tarafından da İngilizce'ye ("Ibn Khaldun's Autobiography in the Light of External Arabic Sources", Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, I [Rome 1956], s. 287-308) tercüme edilmiştir. el-ʿİber'in Muḳaddime ve et-Taʿrîf bölümlerinin ayrı baskıları yanında tamamının ilk baskısı yedi cilt halinde Mısır'da yapılmıştır (Bulak 1284; Beyrut 1399/1979). Abdüllatif Subhî Paşa, Mehmed Ali Paşa'nın teşvikiyle el-ʿİber'in ikinci ve üçüncü kitabını Türkçe'ye çevirmeye başlamış ve İran'da Sâsânîler sülâlesine kadar olan kısmı tamamlayıp Miftâḥu'l-ʿİber adıyla neşretmiş (İstanbul 1276), daha sonra da iki cüz halinde Selefkiler ve Eşkâniyân'dan bahseden ve onların paralarını inceleyen bir zeyil yazarak

Tekmiletü’l-ʿİber adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1278). Bu zeyil Halîl el-Hûrî tarafından Arapça’ya tercüme edilmiştir (Beyrut, ts.). el-ʿİber’in Mağrib tarihine ait VI ve VII. ciltleri Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale adıyla Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca’ya tercüme edilmiş ve Kitâbü Târîḫi’d-düveli’l-İslâmiyye bi’l-Maġrib adıyla Arapça metniyle birlikte iki cilt halinde basılmıştır (Alger 1847-1851). Nasrîler’le ilgili bölümün De Slane’ın tercümesinde mevcut olmayan kısmını da Maurice Gaudefroy-Demombynes tercüme etmiş (Histoire des Benoul Ahmar, rois de Grenade, Paris 1898), Abdülmuhammed Âyetî eseri el-ʿİber Târîḫ-i İbn-i Ḫaldûn adıyla Farsça’ya çevirerek dört cilt halinde yayımlamıştır (Tahran 1368).

Bunlardan başka İbnü’l-Hatîb, İbn Haldûn’un İbn Rüşd’ün eserlerini özetlediği bir kitabıyla Merînî Hükümdarı Ebû İnân’a veya Nasrî Hükümdarı V. Muhammed el-Ganî-Billâh’a sunmak üzere mantık konusunda yazdığı rivayet edilen bir risâlesi, hesaba dair bir kitabı, kendisinin fıkıh usulüne dair bir manzumesi ve Bûsîrî’nin Ḳaṣîdetü’l-bürde’sine yazdığı bir şerhi olduğunu söyler (el-İḥâṭa, III, 507-508). Kâtib Çelebi de Şerḥu Ḳaṣîdeti İbn ʿAbdûn adlı bir eseri ona nisbet eder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 228). İbn Haldûn, Timur’un isteği üzerine Kuzey Afrika ülkelerini kısaca tanıtan on iki sayfalık bir risâle yazdığını, bunun Moğol (Tatar) diline tercüme edildiğini söyler (et-Taʿrîf, s. 370; Abdurrahman Bedevî, s. 286-287).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 379 vd.; a.mlf., Muḳaddime (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), Kahire 1951, tür.yer.; ayrıca neşredenin girişi, I, 30-113, 123, 152; a.e. (trc. F. Rosenthal), New York 1967, tercüme edenin girişi, I, s. VII-XIV, XXII-LXVII; a.mlf., et-Taʿrîf bi’bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 1-2, 5, 21-22, 68, 77, 82-155, 229, 248, 278, 280, 293, 314, 330, 370-373; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hazm, Cemhere, Kahire 1948, s. 430; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 592, 605; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 497-516; İbn Hacer, Refʿu’l-iṣr ʿan Ḳuḍâti Mıṣr (nşr. Ali Muhammed

Ömer), Kahire 1418/1998, s. 233-237; a.mlf., el-İṣâbe, Kahire 1939, III, 592, 595; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, V, 328-332; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdûr, Kahire 1868, s. 353-356; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II,145-149; a.mlf., el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 129-130, 177, 322; İbnü'l-Kādî, Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 410-413; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb içinde), Kahire 1329-30, s. 169-170; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VI, 171-192; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 228; M. Abdullah İnân, İbn Ḫaldûn: Ḥayâtühû ve türâs̠ühü'l-fikrî, Kahire 1933; Brockelmann, GAL, II, 314; Suppl., II, 342; Walter Joseph Fischel, Ibn Khaldūn and Tamerlane, Berkeley-Los Angeles 1952; Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn, Kahire 1962; Sâtı' el-Husarî, Dirâsât ʿan Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn, Beyrut 1967, s. 105; Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Ankara 1977, s. 95 vd.; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü İbn Ḫaldûn, Tunus 1979, s. 5-74, 77-207, 216-257, 260-269, 286-287, 328-331, 334-335; Abdülhak Adnan Adıvar, "İbn Haldûn", İA, V/2, s. 738-743; M. Talbi, "Ibn Khaldūn", EI² (Fr.), III, 849-855; Yûsuf Rahimlû, "İbn Ḫaldûn", DMBİ, III, 441-458; Franz Rosenthal, "Ebn Kaldūn", EIr., VIII, 32-35.

Süleyman Uludağ

Görüşleri.

İbn Haldûn'un düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin temellendirdiği "umran ilmi" oluşturur. Bu ilim, âlemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği ârız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini konu edinmektedir (Muḳaddime, I, 286, 328, 331). Umran ilminin amacı, insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmaktır (a.g.e., I, 285-286). İbn Haldûn, bu kevn ve fesad âleminde kalıcı olanı tesbit ederek olup bitenin (kâinat) kendisine dayandığı esasları ortaya çıkarmak, böylece hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün kılacak bir ilim arayışı içindedir. Umran ilmi bir tür toplum metafiziğidir; toplumun zatî arazlarını ele alması açısından da bir anlamda ontolojidir. Bu ontolojinin, "var olmak bakımından var olan"ı ele alan ontolojiden ayrıldığı temel husus o güne kadar metafiziğin veya metafizikçilerin farkedemediği bir

varlık alanını, tarihî-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapmasıdır. İbn Haldûn'un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil o güne kadar farkedilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmesindedir. Bundan dolayı umran ilmini tarihin olduğu kadar felsefenin de bir bölümü olarak görür (a.g.e., I, 282, 285-287).

İbn Haldûn umran ilmini şekillendirirken iki ayrı varlık alanını birbirinden ayırır (a.g.e., III, 1010 vd.). Bunlardan birincisi olan "unsurlar âlemi" geleneksel anlamda metafizik ve buna bağlı olarak da tabîiyyâtın, ikinci varlık alanı olan "havâdis âlemi" ise umran ilminin konusunu teşkil eder. Havâdis âlemi oluşyok oluş âlemidir. Doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir, aynı şekilde insan da yalnız onunla vardır. Bu iki varlık alanı arasındaki en esaslı fark, insanın fizikî varlığı ve ferdiyeti itibariyle birinci varlık alanına ait olması, ikinci varlık alanının ise insanın var oluşu gereği toplumun zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkması, yani insana ait olmasıdır. Havâdis âlemi toplumla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, zaman içerisinde olup yok olduğu için de tarihîdir, dolayısıyla tarihî-toplumsal bir varlık alanıdır. İbn Haldûn, insan fiillerinin içinde gerçekleştiği ve aynı zamanda insan fiillerinin bir neticesi olduğu için, tek tek zatlardan oluşan unsurlar âlemine karşılık havâdis âleminin insan fiillerinden oluştuğunu söyler (a.g.e., II, 598; III, 1069). İnsanların birlikte yaşamasıyla fizikî dünyada mevcut olmayan asabiyet, mülk, devlet gibi birçok şey ortaya çıkar. Buna bağlı olarak insanlar fizikî dünya üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak onu kendi imkânları ve amaçları doğrultusunda yeniden inşa ederler. Umran da bu inşa neticesinde ortaya çıkar. Ancak umran kalıcı değildir; halden hale geçer. Bir insan başarısı olan umran âlemin bir tür yeniden inşası, hatta yeni bir âlemin inşasıdır, âdeta "yeni bir yaratma"dır. Umranın ahvalinin değişmesiyle tarihî-toplumsal varlık da değişime uğrar (a.g.e., I, 326).

Tarihî-toplumsal varlık alanını unsurlar âleminden ayıran önemli bir özellik onun itibarî bir varlık alanı oluşudur. Bu varlık alanının asabiyet, mülk, güç gibi unsurları vardır. Unsurların bir tür "itibar"lar olarak varlık kazanmaları ve bu itibarları yitirdiklerinde yok olmaları onların mahiyetini teşkil eder. Bu itibarlarla oluşan unsurlar, bir defa oluştuktan sonra insanlar karşısında unsurlar âlemini teşkil eden maddî varlıklar gibi bir objektiflik kazanır ve

insanlara kendilerini zorunlu olarak kabul ettirirler. İnsanlar tarafından zorunlu biçimde teşkil edilen bu varlık alanının unsurları zamanla insanların karşısına zorlayıcı bir güç olarak çıkar ve onların hayatları kadar tarihî gidişi de tayin eder. Bu durum insanın var oluşunda bulunan çok esaslı bir gerilimdir ve kendi başına bir insanlık problemidir. İbn Haldûn, tarihî-toplumsal varlık alanını keşfederken aynı zamanda bu gerilimi de göz önüne sermektedir.

İbn Haldûn'a göre her şey ve oluş bir amaca yöneliktir (a.g.e., II, 545). İnsan varlık şartları açısından toplumsallığa, toplumsallık asabiyete, asabiyet de mülke mâtuf olarak var olur. Gayesini tahakkuk ettiren varlık varlık sebebini yitirir ve yok olur. Onun yerini benzer amaçlara yönelmiş olan yeni varlıklar alır. Bâki olan sadece Allah'tır. İbn Haldûn'da görülen toplum metafiziği bu oluşyok oluşun sabit ve genel geçer kurallarını, kendi ifadesiyle "sünnetullah fî halkıhî" veya "âdetullah"ı tesbit etme gayretinin adıdır.

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu İbn Haldûn'un düşüncesinin hareket noktasını teşkil eder (a.g.e., I, 337). İnsan ancak bir toplum içerisinde ve toplumsal olarak var olur. Toplumsallık zorunlu biçimde sadece insan toplumunda bulunan bir dizi oluşumu da ortaya çıkarır. İnsan bir taraftan beslenmek ve korunmak için gerekli olan şeyleri temin etmek, bir taraftan da hayatiyetini sürdürebilmek için canını ve elinde bulunan şeyleri muhafaza etmek zorundadır. Bu zaruretler ancak bir toplum içerisinde ve dayanışma sayesinde karşılanabilir. Dolayısıyla insanın var oluşu toplumun varlığına bağlıdır. Toplum, insanların yalnız belli mekânda bir arada yaşamaları değil, aynı zamanda bir düzen içerisinde yaşamalarıdır. İnsanların kendilerini ve ellerinde bulunanı savunabilmeleri ve kendileriyle birlikte diğerlerini de gözetmeleri bu düzenin esasını teşkil eder. Bu gözetmeyi herkes aynı güçte yapamayacağı için aralarından birinin bunu diğerleri adına yapması gerekmektedir. Bu durum toplum içinden bir otoritenin ortaya çıkmasını zorunlu kılmaktadır. İbn Haldûn'un tesbit ettiği varlık alanı olan "âlemü'l-havâdis" insanların tek tek iradeleriyle planlayarak oluşturdukları bir âlem değildir. Bu âlem, unsurlar âleminde olduğu gibi bir toplum içinde mevcut olan insanla birlikte zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak insanlarda var oluş, bütün amaçların kendisine döndüğü gaye olduğu için yok olan sadece toplumsal varlığın bir hali

olmakta, bir hal yok olurken onun yerini başka bir hal almakta ve böylece insan türü zorunlu biçimde halleri değişse de toplumsal olarak varlığını sürdürmektedir.

Umran ilminin meselelerini ortaya koyarken İbn Haldûn önce tarihe bir bütün olarak bakar ve umranın değişen şartlarını zâhirde gelen haberlerin gerisine giderek tesbit eder; bu hallerin gerekli ön şartını ve neticelerini açıklar. Böylece insan toplumu varlığını muhtelif hallerde sürdürürken başta zaruri ihtiyaçları olmak üzere hallere bağlı yeni ihtiyaçların nasıl ortaya çıktığını ve bu ihtiyaçların nasıl temin edildiğini açıklar. Bundan dolayı İbn Haldûn tarih yazıcılığını, toplumsal hayatın hallerini, bu hayatı mümkün kılan siyaset ve devleti, bunların oluş ve yok oluş şartlarını, insanların geçim yollarını ve bu yolların hallerle olan bağının ortaya konulmasını, hallerle birlikte ortaya çıkan zorunlu sonuçları ve bir bütün olarak tarihi anlaşılır kılmayı umran ilminin belli başlı meseleleri şeklinde ele alır. Ona göre bütün bu süreçlerin çift yönü vardır. Bunların insanlardan, zaman ve mekândan bağımsız sadece bazı ön şartların gerçekleşmesiyle zorunlu biçimde oluşması asıl önemli olan tarafıdır. İkinci yön ise ön şartlarla ilgili olmakla birlikte bu ön şartların bu şartlarda yaşayan insanlar tarafından algılanmasına bağlıdır. İbn Haldûn açıklamalarını bu iki noktadan yapmaktadır. Önce genel düşüncesini, olayların, olup bitenin gerisinde ve üstünde olan, bâtınî tarafını ortaya koyduktan sonra bunun bir fenomen olarak insanlar tarafından onların perspektiflerini dikkate alarak nasıl algılandığını ortaya koyar ve bu iki yönü birleştirerek “fenomenolojik” biçimde meseleyi anlaşılır hale getirmeye çalışır. Daha sonra örneklerini sıralar. Örneklerde hangi faktörün veya yönün ne kadar etkin olduğuna işaret ederek tezini olgularla doğrular (a.g.e., II, 521-525).

İbn Haldûn’un gözlemleri ve yetişme döneminde aldığı felsefe ve özellikle mantık eğitimi, kendisine zâhirde olup bitenin anlaşılmasının onun gerisinde bulunan ve doğrudan idrak edilemeyen bâtınî esasların tesbitiyle mümkün olacağını öğretmiştir. Bu da ona tarih yazıcılığı alanında tenkidî bir tavır ortaya koyma imkânını sağlamış, bir bütünlük içinde tarihte olup bitene bakıp havâdis âleminin gerisinde bulunan ilkeleri araştırmak onda bir tavır olarak yerleşmiştir. İbn Haldûn, olup

biteni incelerken tarihin toplumsallığın bir gerçekleşme sürecinden ibaret olduğunu farketmiştir. Bundan dolayı tarih içinde toplumsallaşma sürecini kendine konu edinen umran ilmi bir yönü ile tarih felsefesi, başka bir yönü ile de tarihe yönelmiş toplumbilim olarak görülebilir; ancak bu ilim iki disiplinin de ötesinde esas itibariyle klasik felsefe geleneği içinde ifade edilmiş bir toplum metafiziğidir (krş. Muhsin Mahdi, s. 225 vd.).

Tarih ve Tarih Yazıcılığı. İbn Haldûn tarihi “yolu kutsal, faydası çok, gayesi şerefli bir ilim” olarak tanımlar (Muḳaddime, I, 291). Çünkü onunla ümmetlerin ahlâklarında, enbiyanın sîretlerinde, meliklerin siyasetlerinde ortaya çıkan hallere vâkıf olunur. Bunlara vâkıf olmak isteyen kişi çeşitli kaynaklara, çeşitli disiplinlerden elde ettiği bilgilere ve her şeyden önce onu doğruya ulaştıran ve hatalardan koruyan iyi bir tefekküre muhtaçtır. İbn Haldûn’a göre tarih denildiğinde genel olarak bir dönemin veya bir neslin haberlerinin anlatılması kastedilir. Tarihçi haberleri derleyip eserini telif ederken asırların, nesillerin genel durumlarını tesbit eder ve haberlerin açıklanmasında bunlara başvurur (a.g.e., I, 325). Tarihin zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki yönü vardır. Zâhirî yönüyle tarih olup bitenlerin naklinden ibarettir. Tarihî olaylar tarihin seyrinde tesir icra etmiş olaylardır. Bu olayların fâilleri insan topluluklarıdır. Zâhirî yönüyle tarih olayların nasıl gerçekleştiğini ve ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını, ahvalin nasıl değiştiğini, devletlerin sınırlarının nasıl genişlediğini, insanların yeryüzünü nasıl imar ettiklerini anlatır; bâtınî yönüyle de bütün bu olayları var ve mümkün kılan esasları söz konusu eder. Bu yönüyle tarih umran ilmine tekabül eder. Bu ikinci anlamıyla tarih hikmetin aslî bir unsurudur ve bu yönüyle de bir tür felsefedir (a.g.e., I, 282).

Birinci anlamıyla tarih yazıcılığının bazı eksiklikleriyle birlikte İslâm tarihçileri tarafından çok yaygın bir şekilde gerçekleştirildiğine işaret eden İbn Haldûn, özellikle rivayetlerin sıhhati konusunda yeterli araştırma yapılmamasını, olayların sebepleri üzerinde yeterince düşünülmemesini bu eksiklikler arasında zikreder. Yapılması gereken şey, gerçeğin anlaşılmasını engelleyen unsurların basîretle tesbit edilerek ayıklanmasıdır. Rivayetleri tenkitçi gözle ele alan bir tarihçinin nakledilenleri kabul ve red konusunda ölçüsünün kendisi olması ona göre tarih yazıcılığının en esaslı ilkesidir. Böyle bir tarihçinin en önemli özelliği, umranın muhtelif halleri ve bu hallerin her birinin ayrı tabiatları olduğunu bilmesi ve bu bilgiye dayanarak

onlara dair karar vermesidir (a.g.e., I, 283). Yani umran bir vâkıa veya bir varlık alanı olarak tarihçinin karşısında bulunmakla birlikte onun hakkında edindiği veya edinmek istediği mâlumat doğrudan değil dolaylıdır. Çünkü göründüğü haliyle umran bir sebep değil bir neticedir; netice olması hasebiyle de onu ortaya çıkaran sebeplerin neler olduğu ve bu sebeplerin kalıcı bir düzeni olup olmadığının araştırılması gerekir. Olayları doğru tasvir eden haberler bulunmadan tarih yazıcılığı, tarih yazıcılığı olmadan da ikinci anlamıyla tarih ilmi mümkün olamaz. Zira tarih ilmi, tarih yazıcılığını teşkil eden rivayetlerin ve tarihî eserlere anlamını veren çerçevenin esasını teşkil eder (a.g.e., I, 319-320; II, 547-548).

Tarih yazıcılığının dayandığı haber tabiatı gereği doğru veya yanlış olabilir. Tarihçinin görevi, ilk olarak doğru haberi yanlışından ayırarak doğru olanları bir düzen içinde bir araya getirmektir. Ancak tarihçiler birçok sebepten dolayı bunu gereği gibi yapmamıştır. İbn Haldûn, tarihçilerin bir mezhebe veya bir görüşe bağlı olmaları yüzünden (a.g.e., I, 328) benimsedikleri görüşlerine uyan haberin sıhhatini araştırmaksızın nakletmelerini düştükleri hataların en başında zikreder. Ona göre gördükleri veya kendilerine nakille ulaşan olaylara yanlış bir anlam yükleyerek nakletmeleri, haberin doğru olduğuna dair bir tevehhümle hareket etmeleri, olayları içinde gerçekleştikleri şartlar çerçevesinde kavrama konusundaki yeteneksizlikleri, makam ve mevki sahiplerine yaranmak için eser telif etmeleri de onları yanlışlara sevketmiştir. Tarihçilerin en yaygın hatası umrandaki ahvalin tabiatı hakkındaki bilgisizlikleridir (a.g.e., I, 329). Çünkü her hadisenin zatında veya ona ârız olan ahvalde sadece ona ait olan bir tabiatı vardır. Eğer bir olay hakkındaki bir haberi işiten tarihçi onun öyle olmasını gerektiren sebepleri ve bunların tabiatlarını bilirse bu bilgi ona haberlerin doğrusunu yanlışından ayırt etme imkânını verir. Bu ise rivayetlerin sıhhatini araştırma konusunda en tesirli yoldur (a.g.e., I, 329-330). İbn Haldûn'a göre tarihçi, müfessir ve nakilcilerin düştüğü hataların temel sebebi sadece nakillere itimat etmeleri, bunları benzer olaylara kıyaslamamalarıdır (a.g.e., I, 291-292). Sürekli değişen hadiselerin gerisinde değişmeyen bazı ilkeler vardır. Bu noktadan bakıldığında geçmişle gelecek suyun suya benzediğinden daha fazla birbirine benzer. Bu benzerliğin farkedilebilmesi için çok dikkatli bir müşahede gerekmektedir. Tarih ilmiyle umran ilmi bu noktada buluşmakta, tarih umran ilminin zâhiri, umran ilmi ise tarihin bâtını olmaktadır.

İbn Haldûn sadece tarih yazıcılığının nazariyesiyle uğraşmamış, aynı zamanda tarih yazıcılığının tarihini de ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Zâhirî anlamıyla İslâm tarih yazıcılığının önce umumi tarih yazıcılığı şeklinde başladığını, özellikle Mes‘ûdî’den (ö. 345/956) sonra gelen tarihçilerin umumi tarih yazıcılığını terkederek genellikle içinde yaşadıkları devletin, bölgenin ve şehirlerin tarihini, kendi yaşadıkları dönemdeki olayları nakletmeyi tercih ettiklerini söyler. Yine bu dönemde, daha önce telif edilen eserlerde bulunan yanlış rivayetleri tahkik etme ihtiyacı hissedilmediği gibi olaylarla ilgili bir dizi uydurma sözler de nakledilmiş, tahkikten vazgeçilerek taklide yönelinmiştir. Netice itibariyle İslâm tarih yazıcılığı başlangıçta oldukça sağlam esaslara dayansa da zamanla bu işe ehil olmayan insanların elinde güvenilir bir ilim olmaktan çıkmıştır. Bu müelliflerden sonra gelenler ise tarih yazıcılığını bazı rivayetleri bir tasnife tâbi tutmadan nakletmekten ibaret zannetmişlerdir. Bu tarihçilerin eserlerinde meselâ bir devletle ilgili olaylar ele alınarak onlara dair rivayetler nakledilmiş, ancak bu devleti ortaya çıkaran sebep, bu devletin kendisine ilke edindiği amaç, böyle bir hareketi başarılı kılan unsurlar ve bu unsurların etkin hale geldiği süreç üzerinde hiç durulmamıştır. Okuyucu, zihninde ortaya çıkan bir dizi soruya cevap bulamamaktadır (a.g.e., I, 284-285). Tarih kadar tarih yazıcılığı da tarihin seyrini tayin eden güçlerle yakından ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, yazılan tarih olup bitenin yerine geçen ikinci bir gerçeklik alanı oluşturur. Bu gerçeklik, duruma göre mevcut bir hali meşrûlaştırmak veya buna karşı çıkmak için kullanılabilir. Bundan dolayı tarih siyasetle her zaman alâkalı bir ilim olmuştur.

İbn Haldûn’a göre tarihçi kendi dönemini umranın ahvalindeki değişikliklerin farkında olarak incelemelidir. Bu hususta eski tarihçiler sadece usul açısından örnek alınabilir. Eski tarihçileri gereği gibi anlayabilmek için onların döneminin farklı olduğunu bilmek ve bu farklılıkları tesbit

etmek, bunun için de o dönemdeki umranın ahvalini öğrenmek, bu ahvali anlayarak yorumlamak gerekir. Ancak bundan sonra onun kendi dönemi için yaptığını diğer tarihçiler kendi dönemleri için yapabilirler. Bu özelliklere sahip tarihçi bazı dönemlerde ya hiç yoktur veya oldukça azdır (a.g.e., I, 325-326).

İnsan. İbn Haldûn insanın toplumun oluştuğu şartlarda oluştuğunu söyler; her insan içinde yaşadığı toplumun bir aynasıdır. Bundan dolayı insanın doğuştan getirdiği bazı kabiliyetleri dışında bilgi ve ahlâk olarak belirlenmiş bir tabiatından bahsedilemez. Kabiliyetleri, içinde yaşadığı toplumsal şartlar çerçevesinde kazanan insan iki ayrı âlemin ortasında bir yerdedir ve onlarla müşterek bazı hususiyetlere sahiptir. Bunlardan birincisi hayvanlar, ikincisi melekler âlemidir. Bütün farklılıklara rağmen insan bu iki âlemle de irtibat kurabilecek özelliklere sahiptir. Onun bu iki âlemden ayrıldığı en önemli husus irade, kasıt ve fikir gücüdür (Muḳaddime, III, 1069). İnsan hayvanlar âleminden fikir gücü, melekler âleminden irade ve kasıt kuvvetiyle ayrılır. İrade ve kasıt, insanın daha önceki tecrübelerinden oluşturduğu tasavvurları sayesinde ortaya çıkar. Bu noktada insan iradesi ve kastının faaliyet alanı ilâhî irade tarafından sınırları çizilmiş olan oluş ve yok oluş ile kayıtlıdır (a.g.e., III, 1069). İrade ve fikir gücü ona, hislerin oluşturduğu geçici intibaların sınırları ötesine geçerek kalıcı olanı tesbit etme imkânı sağlar. İnsan âkıl bâliğ olduğu ve zihnî bir kemale ulaştığı an temyizî bir akla da sahip olur; bu temyizî akıl yardımıyla olaylar arasında doğrudan müşahede edilemeyen alâkalar kurar. Hatta bu olayların ve aralarındaki ilişkilerin de gerisine gitme kabiliyetine ulaşır. Böylece olayların gerisindeki saf formları (ma‘kūlât) tesbit edebilir. İbn Haldûn buna “nazarî akıl” veya “nazar” adını verir. Bu akla ulaşmanın riyâzet gibi çeşitli yolları vardır.

İnsanın toplumsal bir varlık olması var oluşunu sürdürmesinin de ön şartıdır. Diğer bir ifadeyle insanın var oluş iradesi bütün zorunlulukların esasını teşkil eder. Çünkü insan tabii ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarına muhtaç olduğu gibi varlığını muhafaza etmek için de başkalarının yardımına muhtaçtır. Onun varlığını tehdit eden tehlikelerin başında vahşi hayvanlar gelmektedir. Fizikî güç itibariyle bu hayvanlar karşısında zayıf olan insanın diğer canlılarda mevcut olmayan iki özelliği vardır. Bunlar onu diğer canlılar karşısında avantajlı kılar. Bu iki özellik fikir ve eldir (a.g.e., I, 338). İnsan, elinin taşıdığı imkânları farkedip düşünme kabiliyetinin yardımıyla geliştirip kullandığı aletler sayesinde en güçlü vahşi hayvandan daha güçlü olur. İnsanın düşünme kabiliyeti ve elinin olması zanaatların ve ilimlerin ortaya çıkmasının esasını teşkil eder (a.g.e., I, 338). Ancak ne zanaatlar ne de ilimler, bir kişinin tek başına

oluşturup geliştirebileceği ve kullanabileceği kadar basittir. Zanaatların ortaya çıkıp gelişebilmesi için insan toplumu zaruri olduğu gibi zanaatlar sayesinde elde edilen aletlerin gereği gibi kullanılabilmesi için de insanların belirli bir düzen içinde birbirleriyle yardımlaşması zorunludur. İbn Haldûn'un ifadesiyle, "Yüce Allah, insan cinsinin yeryüzündeki bekasını ona fikir ve el vererek garanti altına almıştır". İnsanın yapması gereken şey, kafasını ve elini kullanarak kendini korumak için faaliyette bulunmaktır. Sonuç olarak insanlar, varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa bir toplum içinde hemcinsleriyle beraber yaşamak zorundadırlar. Bu sayede insan cinsi varlığını sürdürdüğü gibi, onun yaratılış amaçlarından olan yeryüzünün imarı ve orada halife olması da gerçekleşmiş olmaktadır. Bu aynı zamanda İbn Haldûn'un temellendirmeye çalıştığı umran ilminin konusunu teşkil eder (a.g.e., I, 338). İnsanın yeryüzünde halife olması onun yeryüzünü imar etmesi amacına yöneliktir. İnsan yeryüzünü mâmur hale getirince Allah'ın onu yaratmasındaki amacın yeryüzüyle ilgili kısmı tahakkuk etmiş olur (a.g.e., I, 340).

İbn Haldûn'a göre umranın gerçekleşmesinin en önemli şartı uygun tabii bir çevrenin bulunmasıdır. Hayata uygun tabii çevre olmadan hayatın ortaya çıkması ve devamı mümkün değildir. Çevrenin hayata uygunluğunun derecesi ve çevrenin kendi özellikleri, umranın ortaya çıkacağı bölgenin keyfiyeti üzerinde doğrudan etkili olur. Bu etki, kendini bir taraftan tabii çevrenin sağladığı imkânlar ve dolayısıyla sınırlar olarak ortaya çıkardığı gibi, diğer taraftan çevrenin insanın ikinci tabiatı olan karakterini tayin etmesinden dolayı da önemlidir. Bu sebeple aynı iklimde yaşayanlar sadece fizik yönünden ve mânen müşterek bir zeminde bulunmazlar; bunun ötesinde ortak karakter özelliklerine de sahip olurlar. Umran ve umranın zorunlu ön şartı olan insan toplumu bir coğrafya ve bir iklim içinde ortaya çıkar ve bu iklimin öngördüğü özellikleri taşır. Coğrafya umranın ahvalini kendisine konu edinen tarihin mukaddimesidir. Bunun için İbn Haldûn, umran ilmini anlatmaya önce içinde yaşanılan dünyayı herhangi bir değer hükmü vermeden tasvir ederek başlar (a.g.e., I, 340-386). Yedisi esas olmak üzere yetmiş coğrafî bölgenin tasvirinden sonra bu bölgelerin özellikleriyle buralarda ortaya çıkan umranın özellikleri arasında bir ilgi kurmaya çalışır.

Hayatta itidal esas olduğu için insanların maddî ve mânevî dünyaları inşa edilirken itidal bir tür standart oluşturur. Maddî dünyanın inşasında mutedil

şartlar, insanlara sağladığı imkânlar vasıtasıyla mutedil bir maddî medeniyetin oluşmasını sağlar. Yüce Allah'ın bu mutedil şartlarda yaşayan insanlar arasından seçtiği peygamberler, mutedil bir mânevî dünyanın inşasının hem ilkelerini hem de örneklerini insanlara göstermişlerdir. Mutedil iklimde yaşayan insanlar bulundukları bölgeleri maddî medeniyet ve toplumsal kurumlar açısından dünyanın diğer bölgelerine göre daha mâmur hale getirmişlerdir. İbn Haldûn'a göre peygamberlerin büyük çoğunluğu özellikle bu yörelerden seçilmiştir. Bu husus onların, insanların ahlâkî kemale yönelik gelişimleri açısından en uygun özelliklere sahip olmaları ve dolayısıyla esas itibariyle mutedilliği ideal haline getiren dinî kabule en yatkın insanların bu yörelerde yaşamış olmalarıyla alâkalıdır (a.g.e., I, 387-388).

İnsanların fizikî ve ahlâkî özellikleriyle yaşadıkları bölgelerdeki iklim şartları arasında doğrudan bir ilgi vardır. Çok sıcak ve çok soğuk bölgelerde doğup yetişen insanların fizyolojik özellikleri, meselâ deri ve göz renkleri, mutedil iklimlerin hâkim olduğu yörelerdeki insanlarınkinden sırf bu faktörler sebebiyle farklılık arzeder. İklimdeki tedrîcî farklılaşma kendini deri renklerinde de göstermektedir (a.g.e., I, 388-390). Sıcak yörelerde yaşayan insanlarda gözlenen hafifmeşreplik, acelecilik ve zevke düşkünlük, mutedil yörelerde yaşayan insanların davranışlarında ortaya çıkan hafiflik, soğuk iklimlerde yaşayan insanlarda gözlenen dikkat ve tedbire yönelik vurgu, insanların karakter özellikleriyle yaşadıkları iklim arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. İbn Haldûn'a göre bunun, Câlînûs'un (Galenos) dile getirdiği ve onun gibi düşünen Kindî'nin de savunduğu, sıcak iklimde yaşayan insanların akıllarındaki ve beyinlerindeki

eksiklikten kaynaklandığı iddiası tamamen asılsızdır. Çünkü sıcak iklimlerde yaşayan insanlar mutedil iklimlerde yaşamaya başladıklarında sıcak iklimin özelliklerinin onlardan giderek silindiği görülmektedir (a.g.e., I, 391-392).

İnsanın aldığı gıdalar da benzer bir şekilde onun fizikî yapısına ve karakterine tesir eder. Mutedil iklimde bulunan yörelerin önemli bir kısmı ziraata elverişli arazilerden oluşmaktadır. Buralarda yerleşik hayat daha yaygındır. Hayatlarını şehir, kasaba ve köylerde yerleşik olarak sürdüren insanların önemli bir kısmı bolluk ve refah içinde yaşadığı için geniş

beslenme imkânlarına sahiptir. Fakat şehirlerde bolluk içinde yaşayan insanlar gereksiz hatta zararlı birçok gıda maddesini de tüketirler. Bunun sonucunda şehirlilerin vücutları biçimsiz ve çirkin olur. Zihnî faaliyetlerinde körelme, zekâlarında tembellik ortaya çıkar. Buna karşılık gıda çeşitleri az, hareket zorunlulukları çok olan göçebeler zor şartlarda yaşamanın getirdiği zekâ keskinliğine sahiptir. Şehirde yaşayan insanlar arasında riyâzet yapanların vücut ölçüleri daha mütenasip olduğu gibi zekâları da daha keskindir. Şehirlerde yaşayan rahata düşkün insanların tahammül güçleri zayıf olduğu için kıtlık zamanlarında ve diğer güç şartlarda çok çabuk telef olabilmektedir. Buna karşılık zor şartlarda yaşayan göçebe insanlar meşakkate daha dayanıklı bir vücut ve karakter yapısına sahiptirler. Bunun sebebi insan vücudunun kendisini alışkanlıklara göre ayarlayabilme kabiliyetidir. Ancak alışkanlık belirli bir süreci gerektirir. Birçok insan riyâzete başladıktan bir müddet sonra başka insanların dayanamayacağı, onlar için tasavvuru bile zor şartlarda hayatını sürdürebilmektedir (a.g.e., I, 396-397).

İbn Haldûn, umranın fizikî-coğrafî ve insanî ön şartları üzerinde durduğu bahiste peygamberlik müessesesine özel bir yer ayırmıştır (a.g.e., I, 398-410). Bu husus, onun peygamberleri ve peygamberliği beşerî umran için gerekli maddî ön şartlardan kabul ettiği anlamına gelir. Peygamber ve onun tebliği umranın objektif ön şartlarından biridir. Peygamberliğin bir esası (vahiy), bu esası tebliğ eden peygamberin vasıfları ve kendisine verilen bazı karakter özellikleri (ismet), onu destekleyen bazı hârikulâde işleri (mûcize) vardır. Peygamberin toplum içinde ahlâkî özellikleri yanında makbul bir statüsünün olması da tebliğin başarıya ulaşması açısından gerekmektedir.

Toplum. Bedevîlik ve Hadarîlik. İbn Haldûn, gözlemleri sonucunda tesbit ettiği toplumsal hayat şekilleri arasında ortak yanları dikkate alarak temel iki kategoriyi birbirinden ayırır (Muḳaddime, II, 467). Bu ayırımı yaparken esas aldığı husus insanların geçimlerini sağlama tarzlarıdır. Bu iki temel kategori göçebelik (bedâvet) ve yerleşikliktir (hadâret) (a.g.e., II, 474). İnsanların birlikte yaşaması zorunlu olmakla beraber hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli ihtiyaçlarını sağlama yolları bulundukları coğrafî-fizikî şartlara göre farklılık arzetmektedir. Birlikte yaşamanın esas sebebi hayatı devam ettirmek için yardımlaşmadır. İnsanlar birbiriyle yardımlaşırken zaruri ihtiyaçlarını temine öncelik verirler. Ancak şartlar

insan topluluklarının önüne çeşitli alternatifler koyar. Bu alternatiflerin en başta gelenleri yeme içme, barınma ve korunmadır. Bunlar çevrenin doğrudan verdiği imkânlarla karşılanır. Bedevîlik, esasen fizikî çevrenin verdiği imkânlar üzerinde insanın herhangi bir işlem yapmadan, onunla yetinmesine dayanan bir hayat tarzıdır. Fizikî çevrede insanın müdahalesi olmaksızın mevcut olan şeyler ise daha çok bitki ve hayvanlarla onlardan elde edilen yiyecek, giyecek ve diğer eşyalardır. Göçebelik, insanın mahlûkat üzerinde onu değiştiren bir tasarrufta bulunmadan ondan istifade etmesi, yaşaması için zorunlu olan ihtiyaçlarını sağlayarak hayatını sürdürmesidir. Bundan dolayı göçebe vermeden almayı hayatının esas ilkesi haline getirmiştir. Bunun neticesinde göçebe, fizikî-coğrafî şartların önüne koyduğu ile yetinmek ve bunu tükettikten sonra kendisine benzer imkânları sunan başka bir yer aramak zorundadır. Bu anlamda göçebelik insanların birlikte yaşama biçimlerinin ilk ve öncelikli şeklidir (a.g.e., II, 467-468). Göçebenin herhangi bir yerde uzun süre kalması mümkün değildir. Hayvancılıkla uğraşan göçebeler sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmaz, hayvanların da ihtiyaçlarını temin için gayret sarfetmek zorunda kalırlar. Bu sebeple sürekli yer değiştirmek zorundadırlar. Hayat tarzları elde ettiklerini muhafaza ederek biriktirmeye el-verişli olmadığından buldukları ile yetinirler. Bunun temelinde ise kontrol edemedikleri bir çevreye bağımlı olarak yaşamaları ve çevrenin kendilerine sunduğu imkânlarla sınırlı kalmaları yatmaktadır (a.g.e., II, 468). Göçebeliğin en belirgin özelliği zor şartlarda hayatı sürdürme mücadelesi verilmesidir. Göçebelikle hayat mücadelesi çift yönlü olarak gerçekleşir: Yiyecek ve içecek temini, düşmanlardan korunma. Her iki açıdan da insanların birbirlerinin desteğine olan ihtiyacı hayatî önem taşır. İnsan tabiatı, sadece yaşama ve yaşatma değil başkalarına hâkim olma iradesine de sahiptir. Kısaca bedevîlik, zorunlu olarak bir toplumsal hayatı gerektirdiği gibi toplumsal hayat da zorunlu biçimde bir dayanışmayı (asabiyet) gerektirir. Dayanışma da hâkimiyet iradesini ortaya koyar.

İbn Haldûn “bedevî” ile “hadarî” arasını tefrik etmek için “zarurî”, “hâcî” ve “kemalî” kavramlarını kullanır. Zarurî hayatta kalabilmek için gereken yiyecek, giyecek ve meskenden ibarettir. Hâcî zaruret arzetmeyen, ancak mevcudiyeti insanı daha da rahat ettirecek, o an için olmasa bile gelecekte ihtiyaç hissedilebilecek şeylerdir. Kemalî ise gelecekteki ihtiyaçlarını karşılama konusunda belli bir noktaya gelmiş olan insanların estetik ve

başka kaygılarla geliştirdiği hususlardır. Bedevîler zaruri olanla yetinmek zorundadır. Hâcî ve kemalî ile sadece hadarîler ilgilenebilir. Hadarîlerin toplu olarak yaşamasının sebebi hâcî ve kemalî olanı geliştirerek muhafaza etmektir. İbn Haldûn bu kavramları muhtemelen Gazzâlî'den almıştır. Bu konu, Gazzâlî'nin özellikle el-Müstaṣfâ'sının "makāsıdü'ş-şerîa" ile ilgili kısmında incelenmiştir.

İnsanlığın tarihî seyri içinde mevcut olan bedâvet-hadâret-fesad çizgisini İbn Haldûn, tarihin yaşadığı umranın ahvali açısından en esaslı gerilim olarak kabul eder. Bu gerilim bir anlamda tabii ve dolayısıyla zorunludur. İbn Haldûn'a göre bedevîler hayat şartları gereği cesur ve hemen bütün işlerini kendileri gören insanlardır. Buna karşılık yerleşik hayata alışmış olan kişiler sadece bir konuda uzmanlaşmışlardır. Bunlar, güvenlik de dahil olmak üzere bütün alanları ya başkalarına veya tâbi oldukları bir efendiye bırakmışlar, rahatlarına düşkün, dolayısıyla zor şartlarda yaşayamayacak duruma gelmişlerdir. Bunun sebebi, insanın zaman içerisinde alışarak benimsediği ve bir meleke haline gelen özelliklerin doğuştan getirdiği özelliklerin yerini almasıdır (a.g.e., II, 478-479). İnsan hayatında asıl olan zaruri ihtiyaçların teminidir; bu

da göçebelikle sağlanır. Bundan dolayı göçebelik insanların hayat tarzları arasında öncü ve önceliklidir. Göçebelerin zamanla zaruri olanı teminde bir noktaya gelip hâcî olanı düşünmeye başlamaları, çevrelerini yavaş yavaş kontrol altına almaları, o çevrenin sağladığı imkânları kullanmaya başlamaları anlamına gelir ki bu da yerleşik hayata geçmek demektir. Bu aşamada giyim için elbise, ikamet için ev, korunmak için kaleler inşa edildiği gibi bunlarla ilgili iş bölümü ortaya çıkmaya başlar. Burada temel soru, göçebelikten yerleşik hayata geçiş sürecinin bir zorunluluk arzedip arzetmediğidir. İbn Haldûn bu durumu zaruret değil imkân kategorisi içinde görür. Bunun anlamı, göçebelikle yerleşik hayat arasında geçişli bir ilişkinin mevcut olmasıdır. Yani bazı göçebeler zaman içerisinde yerleşik hayata geçerken yerleşik hayatta bulunan bazı insan toplulukları da bir süre sonra yeniden göçebe haline gelebilirler. Her ne kadar birinci durum ikinciye göre daha yaygın ise de aralarında tek yönlü ve zorunlu bir ilişki yoktur. Ancak bedevîlerde ilk fırsatta yerleşik hayata geçme konusunda bir eğilim mevcuttur. Bedevîlikle hadarîlik arasındaki ilişki birincinin ikincinin aslı, ikincinin ise birincinin amacı ve sonuçlarından biri olmasıdır (a.g.e., II,

473).

Hadarî bir hayat yaşayan insanların bu hayat tarzının getirdiği düzene uyma zorunluluğu ve toplumsal iş bölümü neticesinde ortaya çıkan rahat yaşama tarzı insanların karakterlerinde oldukça önemli farklılıklar meydana getirir. Bunu özellikle zalim yöneticilerin güç kullanarak insanları belli bir davranış biçimine zorlaması söz konusu olduğunda daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Çünkü zorbalığa dayalı yönetimler insanların teşebbüs gücünü yok eder. Bu şartlarda yaşayan insanlar güdülen, kendiliğinden herhangi bir teşebbüste bulunmayan, korkak kişiler haline gelir. Bu durum sadece bir nesilde ortaya çıkmaz; zaman içerisinde insanlar kendi güvenliklerini başkalarına tevdi etmenin sonucu olarak kendilerine güvenlerini de yitirir, korunmaya muhtaç kadın ve çocuklar haline gelirler (a.g.e., II, 478).

İbn Haldûn'a göre insan tabiatı iyilik ve kötülüğe meyyaldir. Ancak insan dine tâbi olmaz veya kötülüğe sevkeden alışkanlıklardan kaçınmaya dikkat etmezse kötülüğe kaymaya daha elverişlidir. Bir insanın başka bir insana düşmanlıkta bulunması ve ona zulmetmesi onun karakterinin bir parçasıdır. Bu sebeple bütün insan toplulukları birbirlerine düşmanlık ve zulüm etmelerini engelleyecek tedbirler almışlardır. Sonuçta hadarî bir hayata geçmiş olan yerlerde hükümdarlar koydukları kurallarla insanların birbirlerine zulmetmelerine engel olurlar. Yöneticilerin zaman zaman yaptıkları zulümler, bütün toplum fertlerinin birbirlerine karşı yapmaları mümkün olan zulümler dikkate alındığında istisnaî bir durum arzeder (a.g.e., II, 482).

Bedevîler arasındaki düşmanlığı yaşları ve tecrübeleriyle saygı gören ve sözü dinlenen insanlar engelleyebilir. Dış tehlikeleri ise savaşabilecek durumda olanlar savuşturur. Bedevîleri birlikte yaşadıkları insanları savunma konusunda zorlayan bir emir bulunmadığı için bu işi yapmalarının daha farklı bir sebebi vardır. Bu da insanın kendi akrabalarına karşı duyduğu yakınlık ve bağlılıktır. Bu bağlılık Allah tarafından insanın tabiatına nakşedilmiştir. Göçebe olarak yaşayan insanlar arasında tabii bir aidiyet ve bağlılık mevcuttur. Bu sayede güçlü olanlar kendi hayatlarını tehlikeye atarak yakınlarını korumayı göze alabilirler. Göçebeler arasında mevcut olan dayanışma ruhu (asabiyet) onları barış zamanında düşmanların saldırı azmini kırarak, savaş zamanında ise düşmana karşı ortak savunma

yaparak zulümden korur. Bundan dolayı asabiyet ve nesep bağı olmayan insanlar göçebe halinde yaşayamazlar. Çünkü onları zorluklar karşısında direnmeye itecek herhangi tabii bir güç mevcut değildir (a.g.e., II, 483).

İbn Haldûn'a göre insan akrabalarına mânevî bir yakınlık duyar. Bu yakınlık hissi zor durumda kaldıklarında onları kurtarma arzusu ve gayreti olarak kendini gösterir. Nesep ilişkisi, insanların akrabalarına tabii bir şekilde duyduğu yakınlıktan ve tabii bir eğilimden ibarettir. İbn Haldûn'un nesebi, insanda mevcut olan bu tabii eğilime dayanarak insanlar tarafından teşkil edilmiş bir ilişki biçimi olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bundan dolayı yakın akrabalar arasında ilişki kesilir ve birbirlerinden uzaklaşırlarsa o zaman nesep sadece bir bilgiden ibaret kalır. Bu durumda nesebin, insanlar arasında yakınlaşma ve dayanışma sağladığı oranda varlık kazanan vehmî bir şey olduğu farkedilir (a.g.e., II, 484-485). Yani nesep tabii bir şey olmakla birlikte vehmîdir. Bu da onun itibarî olması anlamına gelmektedir. İtibarî ve vehmî bir varlığı olan nesep esasen kan bağını ifade etmek için kullanılmaktaysa da onun ötesinde bir alâkayı ifade etmektedir. Nesebin esasını aynı anne ve babadan veya akrabalardan gelen insanların normal şartlar altında diğer insanlara göre daha çok bir arada yaşamak zorunda kalmaları ve aralarında diğerlerine göre daha yoğun bir mânevî bağın ortaya çıkması teşkil eder (a.g.e., II, 568).

İbn Haldûn, bedevî topluluklarda bütün zorunlu ihtiyaçların temin edildiğini gösterdikten sonra bunun aynı zamanda bir tür siyasî hayat şekli olduğu üzerinde durur. Bedevîleri tarihte bir faktör haline getiren şey, varlıklarını muhafaza etmeleri için zorunlu olarak aralarında ortaya çıkan asabiyet ve asabiyetle ortaya çıkan gücün başkalarına tahakküm etmeye yönelmesidir. Bu yönelme esnasında toplum henüz bedevîdir; ancak "mülk"e doğru attığı her adım onu bedevîlikten uzaklaştırır.

Devlet ve Mülk. Toplumsal varlık alanında bazı karakter ve ahlâk özellikleri kazanan insan, zorunlu olarak diğer insanlarla beraber yaşarken yakın akrabalık ilişkilerinin getirdiği bir bağlılık duygusu ile yakın akrabalarını uzak akrabalarından, onları da aralarında akrabalık bağı olmayan diğer insanlardan ayırır. Bunun neticesinde toplumda birbirleriyle özel dayanışma içinde bulunan gruplar ve güç odakları ortaya çıkar. Bunlar arasında gücü en fazla olan, toplumsal gerçeklik ve varlık alanında gidişi

tayin edecek başkanlığı elde eder (Muḳaddime, II, 489). İbn Haldûn, kendilerini sosyal bir mekân ve nesep açısından ortak kabul eden insanların bir toplum oluşturduklarını söyler. Bu topluma ait olan insanların kendilerini diğerlerinden ayırmasını ve bu sayede diğerlerine karşı savunma ve geçim konusunda iş birliğine yönelmesini "asabiyet" olarak tanımlar. İnsanların nesep gibi itibarî ilişkilere dayanıp oluşturdukları asabiyet onların bir toplum olarak varlıklarını sürdürmelerinin ön şartıdır. Bir toplumda iki tür dayanışma mevcuttur. Bunlardan birincisi insanların yakın akrabaları ile olan dayanışmalarıdır ki asıl asabiyet budur. İkincisi, daha çok aynı mekânda yaşayan insanların uzun süren bir birlikte yaşama süreci içinde ortaya çıkan ve ilkine göre daha gevşek olan bir dayanışma tavrıdır. Bu da bir "üst asabiyet"tir. Toplum içerisinde asabiyet sahibi gruplar arasında bir hâkimiyet mücadelesi başlar ve sonunda en güçlü olan

diğerlerine hâkim olur (a.g.e., II, 728). Bu durum, toplumsal hayatın zorunlu olarak bir otoriteyi gerektirdiği olgusu ile de örtüşür. Çünkü toplum içerisinde düzen sağlanmadığı, insanların hak ve görevlerinin tesbit edilmediği ve bunlara uyulmasını gözeten bir merci bulunmadığı takdirde toplumsal hayat devam edemez. Böylece güç, kendisine meşrû bir geçerlilik alanı bulduğu gibi toplum da bu sayede varlığını sürdürür. Ancak toplumsal düzenin gözetilmesi her toplumda ve her yerde aynı şekilde gerçekleşmez. Bazı toplumlarda asabiyet mensupları arasında bulunanların en iyilerinden biri otoriteyi şahsında temsil eder (a.g.e., II, 499, 573-574).

Bir kabile içinde iktidarı eline geçirerek iç işlerini düzene sokan asabiyet sahip olduğu güç gereği bununla yetinmez, daha uzak kabile ve toplulukları da hâkimiyeti altına almak için uğraşır. Böylece güçlenen asabiyet daha fazla güç ve hâkimiyet talep eder. Bunun neticesinde "devlet" ve "mülk" denilen toplumsal bir varlık şekli ortaya çıkar (a.g.e., II, 539-540). Devlet olma yoluna girmiş bir asabiyet, karşısında kendisini savunacak gücü olmayan bir devletle karşılaşırsa onun yerine geçer; onun hâkim olduğu bölgelere sahip olur. Eğer karşısındaki devlet yeterince güçlüyse veya asabiyet ortaya çıkarabileceği gücün tabii sınırlarına ulaşmışsa daha ötesine teşebbüs edemez. Bu durumda ya bulunduğu devlet içinde devleti taşıyan asıl asabiyetin gerisinde ve ona itaat etmiş bir güç halinde kalır yahut bağımsız olmakla birlikte sınırlı-güçlü bir birim olarak varlığını sürdürür. Tarihî-toplumsal varlık alanı aynı zamanda bir güç oluşturma ve güç talebi

alanıdır. Toplum olarak yaşamak güce dayanır, güç de hâkimiyeti birlikte getirir. Hâkimiyet gücü arttırır, artan güç daha fazla hâkimiyet talep eder; bu durum şartlar ve zamanın imkân verdiği ölçüde sürer. Ancak sahip olunan güç zaman içerisinde yok olmak zorundadır. Her şey bir sona, her son yeni bir başlangıca doğru gider (a.g.e., II, 500). Aynı şekilde bir kabilenin başka bir güce itaat etmesi ve diğerlerine göre daha aşağı bir konumda olması da kabilede asabiyetin yeterince güçlü olmadığının işaretidir. Bu durum o kabilenin mülke ulaşmasının önündeki önemli engellerden biridir. Çünkü kendini savunacak durumda olmayanların daha ötesini talep etmesi mümkün değildir. Mülke ulaşamayan asabiyet ise zaman içerisinde yok olur.

İbn Haldûn'a göre mülk zorunlu olarak asabiyetle elde edilir. Asabiyet mülkün gerekli şartı olmakla birlikte yeterli şartı değildir. Mülkü sağlamak ve muhafaza etmek için ahlâkî faziletlere de sahip olmak gerekmektedir. Mülke yönelmiş olan asabiyetin fizikî anlamda güçlü ve üstün olması yanında; ahlâkî meziyetlere de sahip olduğunu göstermesi ve insanların onu aynı zamanda ahlâkî açıdan üstün görmesi icap eder. Bu noktadan bakıldığında İbn Haldûn'un iktidarda zorunlu olarak iki unsur aradığı söylenebilir. Bunlardan birincisi asabiyet, diğeri ahlâkî unsur yani "hılâl"dir. Bu iki unsur olmadan iktidarın kalıcılığını ve nisbeten sürekli olduğunu gösteren mülk ve onun bir sonraki ve daha kâmil bir aşaması olan devlet ortaya çıkmaz. Bu durumda, iktidarın sürekliliğini sağlayan ahlâkî unsurun asabiyeti temsil eden hükümdarda gerçekleşmesi, yani onun ahlâkî meziyetlere sahip olması yeterli değildir. Çünkü hükümdar yönetimi temsil etmekle birlikte yönetim ondan ibaret değildir. Yönetim asıl olarak asabiyetin elindedir. Asıl tayin edici faktör asabiyet mensuplarının ahlâkî durumlarıdır. Eğer onlarda gerekli faziletler mevcut değilse yönetim bir zulüm mekanizması haline dönüşerek sadece güce ve zorbalığa dayalı bir hal alır ve ahlâkî meşruiyetini yitirir. Böyle bir yönetim varlığını uzun süre devam ettiremez.

Bu düşüncesini insan tabiatıyla ilgili olarak da temellendiren İbn Haldûn'a göre insan, tabiatının hayvanî kısmıyla daha çok başkalarına karşı varlığını sürdürme çabası içinde iken insanî tarafıyla başkalarıyla birlikte yaşama gayreti içindedir. İnsandaki bu birlikte yaşama onun "nâtık" ve "âkıl" olmasıyla doğrudan alâkalıdır. Hayvanî tarafıyla insan şerre, âkıl ve nâtık

yanıyla hayra daha yakındır. İnsanın hayra yakın olması mülk ve siyaset denilen toplumsal formlara esas teşkil ederek onların ortaya çıkmasını sağlar. Buradan İbn Haldûn'un mülk ve siyasete insanlara ait bir tür "üst ve üstün varlık alanı" olarak baktığı anlaşılmaktadır. Zira insanda hayra meyil bulunmasaydı mülk ve siyaset oluşamazdı. Bu durumda hem asabiyetin hem de ahlâkın gayesi mülktür denilebilir. Bu da bir anlamda, ahlâkî ve toplumsal olanın birleşerek tarihî-toplumsal varlık alanını tamamladığı mânasına gelmektedir. Mülk ve devlet tarihî-toplumsal varlık alanının önemli formlarından biridir. Varlık ise esasen müsbet bir şey olduğu için menfi olan şerre istinat edemez; müsbet olan hayra dayanmak zorundadır. Şer sadece bir kısım insan için menfaat, diğer insanlar için zarar ve acı anlamına geldiğinden insanların büyük bir kısmının kendi aleyhlerine olan şerre destek olması çok uzak bir ihtimaldir. Böylece hem tarihî-toplumsal varlık alanı, hem de onun gerçekleşme formlarından olan mülk ve siyasetin şerre dayanarak ortaya çıkması mümkün olmadığı gibi şerre dönüştükten sonra varlığını sürdürmesi de mümkün değildir. Siyaset zorunlu olarak hayrın bir neticesidir; aksi takdirde varlığını muhafaza edemez. Bundan dolayı İbn Haldûn siyaset ve mülkü halka kefalet, kullar arasında Allah'ın hükümlerini icra etmek için halifelik olarak görür (a.g.e., II, 505).

İbn Haldûn'un ahlâka yaptığı vurgu mülkün de itibarî bir varlık şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu husus, onun tarihî-toplumsal varlık alanı ile mülk ve siyaset arasında bir alâka kurduğunu göstermekte, toplum ve siyaset görüşünün esasını teşkil etmektedir. Mülk ve siyaset itibarî bir varlık alanı olduğuna göre varlığını itibara borçludur. Burada "itibar" kelimesini iki anlamda düşünmek gerekir. Bunlardan birincisi kendinde bir varlığı olmadığı, dolayısıyla bir kurgudan ibaret olduğudur. İkincisi, mülk ve siyasetin, hatta asabiyetin insanların yükledikleri ve kendi yüklendikleri işlevlere daha sonra uymaları anlamına gelir. İbn Haldûn insanların dünya hayatları ve maslahatlarını "hayır" kavramıyla ifade eder. Hayır burada "insanların maslahatlarını dikkate alan veya koruyan" anlamına gelmektedir. Bu anlamda şeriat, en yüksek hayrın kendisiyle gerçekleştiği ilke ve kurallar bütünüdür. Ortaya çıkıp güçlenmekte olan asabiyet bir taraftan ahlâkî faziletlere sahip olmak zorunda olduğu gibi, diğer taraftan kendisini bir güç ve bir otorite olarak kabul ettirmek ve daha fazla güç kazanabilmek için bu ahlâkî özelliklerini sonradan bu asabiyete intisap edenlere ispat etmek zorundadır (a.g.e., II, 505). Yani mülke doğru giden bir

toplumun aynı zamanda ahlâkî açıdan güçlü bir durumda olması zorunludur. İktidar kesinlikle şahısların değil toplumların, en azından iktidarı taşıyacak kadar bir grubun üstlenip yürütebileceği bir sorumluluk ve ehliyeti gerektirmektedir. İbn Haldûn, bunun böyle olmasını ilâhî iradeye bağlayarak bir

anlamda kevn ve fesad âleminde mevcut olan "sünnetullah"a benzer ikinci bir sünnetullahın varlığını tesbit eder.

Galiplerle mağlûplar arasında her zaman zorunlu olarak bir düşmanlık ilişkisi olmadığına işaret eden İbn Haldûn genellikle mağlûpların galipleri taklit edilebilecek alanlarda taklide meylettikleri görüşündedir. Zira mağlûplar galiplerde bir kemal olduğuna ve bu kemal sayesinde onların kendilerine üstünlük sağladığına inanırlar. Bu inancın sebebi, ya galip geleni üstün görmek veya onun üstünlüğünün güçten değil bir başka şeyden kaynaklandığını var saymaktır. Galibiyetin esasını asabiyet ve ona dayalı güç yerine galiplerin hayat tarzının teşkil ettiği zannı da taklide yol açan sebeplerdendir. Galip gelene zorunlu olarak bazı konularda itaat edilir. Galibin kemal sahibi olduğu inancı mağlûpları ona tâzime yöneltir. Bu tazim hissi, mağlûplarda galiplerin üstünlüğü konusunda bir inanca dönüştükten sonra galiplerin bütün hallerine isteyerek ve severek uymaya başlarlar. Bunun belirli bir sınırı yoktur. İbn Haldûn, galiplerle mağlûplar arasındaki ilişkiyi baba ile oğul arasındaki ilişkiye benzetir. Oğulun babaya uyması, onun babasında olduğuna inandığı kemale dayandığı gibi mağlûp da galibi benzer bir şekilde görür. Bu husus, hükümdar ile onun etrafında bulunan memurlar arasında da gözlenmektedir. Aynı şekilde, "Halk hükümdarının dini üzeredir" sözü de halkın hükümdarına benzemeye çalıştığını anlatır. Bu da hükümdarın kemal sahibi olduğuna dair inanca dayanır. İbn Haldûn, kendi döneminde Franklar'ın hâkimiyeti altına girmiş olan Endülüs müslümanlarının Franklar'a benzemeye çalışmasını bu görüşünü teyit eden bir örnek olarak zikreder.

İbn Haldûn, devlet fenomeninin ortaya çıkma süreciyle böyle bir fenomenin ortaya çıkması neticesinde oluşan yeni durumları birbirinden ayırır. Devlet fenomeninin ilk defa ortaya çıkması için bazı ön şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunların ortaya çıkmasında fertlerin herhangi bir rolü bulunmamaktadır. Toplumsal hayat kendi tabiatının gereği mülk ve devlet

denilen aşamaya ulaşır. Devlet, belli bir süre sonra ortadan kalkarken genellikle varlık alanı yok olmaz; onun yerine başka bir devlet veya devletler geçer. Bir devletin ortaya çıkmasıyla mevcut devletten başka bir devletin ortaya çıkması, ana hatlarıyla birbirine benzemekle birlikte birbirinden farklı yanları da vardır.

İbn Haldûn'a göre devletin gücü ve sınırı onu kuran asabiyetin gücü ile orantılıdır. Asabiyet gücü tabii bir kuvvettir. Her devletin dayandığı asabiyetin ulaşabileceği tabii bir sınırı vardır ve devlet bu sınırı aşamaz. Aynı şekilde devleti taşıyan asabiyetin gücü onun dünyayı imar eden eserlerinin büyüklüğünü de tayin eder. Devlet, hâkimiyeti altına aldığı bölgelerin hepsini aynı derecede güçlü olarak savunamaz; merkezden uzaklaşıldıkça savunma gücü azalır. Bu azalma bir noktaya ulaştığında etraftaki diğer güçleri hâkimiyeti altına alamayacak duruma gelir. Devletin tabii sınırı, hâkimiyeti altında bulundurduğu ve savunabileceği son noktalardır. Bu sınır devletin gücündeki değişmeye bağlı olarak genişler veya daralır (a.g.e., II, 532-534). İbn Haldûn, İslâmiyet'in ilk döneminde başlayan ve hızla yayılan fütuhatın belirli bir dönemden sonra duraklayarak daha ileriye gidemeyişini müslümanların asabiyetlerinin ve asabiyet gücünün tabii sınırlarına ulaşması ile açıklar. Tabii sınırların asabiyetin gücüyle olduğu kadar asabiyete mensup olanların sayısıyla da ilgisi vardır (a.g.e., II, 534-536).

Her türlü varlık gibi mülk de kendi tabiatında olanı gerçekleştirir. Mülkün tabiatı arasında İbn Haldûn'un özellikle zikrettiği hususlardan biri iktidarın ortak kabul etmediğidir. Devlet kuran asabiyet, zamanla bir tür üst asabiyet oluşturarak kendi gücüne diğerlerinin gücünü de ekler ve daha geniş bir alanda tesirli ve istikrarlı bir mülk ortaya çıkarır (a.g.e., II, 539). Ancak istikrar kendisiyle birlikte başka sonuçları da getirir. Meselâ reis konumunda olan kişi, istikrarla beraber yavaş yavaş iktidarı şahsîleştirerek asıl güç sahibi olan asabiyet mensuplarını zamanla yetki ve güçten uzaklaştırır; böylece iktidara gelmesini sağlayan ve dolayısıyla iktidarda hak sahibi olan unsurların yerine asabiyete mensup olmayan, sadece kendine sadık insanları getirir (a.g.e., II, 542). Bunun asıl sebebi insandaki ilâhlaşma eğilimidir. Bu eğilim tarihî-toplumsal varlık alanının düzeni ve istikrarı açısından da zorunludur. İktidarın tek elde toplanmasının genellikle ikinci ve üçüncü nesilde gerçekleştiğini müşahede etmek mümkündür

(a.g.e., II, 540). Mülkün tabiatı gereği mülkle birlikte ortaya çıkan ikinci bir özellik de refahtır. Refaha bağlı olarak mülk sahipleri arasında bütün alanlarda bir zevk inceliğine yönelme görülür. Artık sadece sıradan ihtiyaçlarla uğraşılmaz; bunun çok daha ötesinde lüks ve zevk mülk sahiplerinin ilgi alanı içine girer. Bu noktada gidilebilecek sınırlar, sahip olunan mülkün imkânları ile servet ve kültürle doğrudan alâkalıdır. Mülkün tabiatı arasında rahatlık ve sükûn arayışı da vardır. Asabiyetin amacı iktidardır. İktidarda olan bir asabiyet tabii sınırlarına ulaşmışsa onun artık talep edeceği, ulaşmak için gayret sarfedeceği bir değer kalmaz. Bu durumda yapılacak tek şey, o zamana kadar sarfedilen gayretle elde edilen mülkün semeresini görerek rahat ve sükûn içinde yaşamaktır. İktidar sahipleri de iktidarları istikrar kazandıktan sonra rahata yönelirler. Artık güzel yaşama ve gününü gün etme onlarda bir amaç haline gelir (a.g.e., II, 541, 548).

İbn Haldûn'a göre mülk, tabiatının gerektirdiği şeyleri gerçekleştirdiği zaman olgunluk çağına ulaşmış ve yavaş yavaş yaşlanmaya başlamış demektir. Çünkü imkânlar gerçekleştikten sonra unsurlar varlık sebeplerini yitirir. Varlık sebebini yitiren herhangi bir şey de varlığını yitirir. Asabiyet devlete, devlet de istikrara kavuştuğu zaman varlık sebebini gerçekleştirmiş olur. Varlığın sağladığı nimetlerden istifade etmek var oluşun amacı haline gelince varlığı sağlayan sebepler aslî gayelerini, dolayısıyla anlamlarını yitirirler. Bu durum sonun başlangıcı demektir.

Lüks ve rahat devletin ilk aşamasında gerçekleşmeye başlarken gücü arttırıcı bir olgu olarak müsbet tesirler ortaya çıkarır. Refah sayesinde nüfus ve asabiyette bir artış görüldüğü gibi mevâlîde ve sanatlarda da bir artış olur. Ancak müsbet olan bu gelişme zaman içerisinde masrafların da artmasını birlikte getirir. İnsanlar rahat bir hayat için yüksek masraflar yapmaya alıştıktan sonra bunlardan kesinlikle tâviz vermeye yanaşmazlar ve giderek daha fazlasını talep ederler. Fakat imkânlar sınırlı, masraflar ve lüks sınırsızdır. Bu durumda rahata ve masraflara yönelme devlet açısından çok önemli ve vahim neticelerini göstermeye başlar. Başlangıçta devlet ve umran için bir kuvvet kaynağı olan lüks ve refah onu kemiren ve sonunu hazırlayan bir süreç haline gelir. Bu husus, devleti ve mülkü kurup taşıyan asabiyet aleyhinde bir gelişmeye dönüşünce artık devletin yerini diğer bir

asabiyetin teşkil edeceği başka bir mülke bırakma sürecine girmesi başlar. Bu durum er veya geç tahakkuk

ederek devlet yeni sahibinin eline geçer ve aynı süreç yeniden yaşanmaya başlanır.

İbn Haldûn'un tavırlar (aşamalar) nazariyesi, onun tarihî-toplumsal varlık alanını nasıl kavradığının önemli bir misalini teşkil etmektedir (a.g.e., II, 553-556). Bu tavırlar, şahısların veya grupların planlayarak gerçekleştirdikleri veya planlayarak değiştirebilecekleri bir şey değildir; tarihî-toplumsal varlık alanının mahiyeti gereği ortaya çıkar ve yok olur. Bundan dolayı tavırların farkında olmakla olmamak arasında önemli bir fark yoktur. Bazı şeylerin bilinmesi, belki bazı adımların daha geç veya daha erken atılmasına yardımcı olur, ancak sürecin tâbi olduğu kuralları değiştiremez. Çünkü tarihî-toplumsal varlık alanının tâbi olduğu kurallar bu varlık alanının mahiyeti ve tabiatının zorunlu neticesidir.

Buna göre bir devletin kuruluş devri onun ilk aşamasını ifade eder. Devlet bu aşamada asabiyetin müşterek gayretiyle ortaya çıkar. Devlet varlığın tacıdır, güç ile iyi ahlâkın bir araya gelmesidir. Güç ile iyi ahlâkın bir araya gelmesi insanın "halife" olması ile alâkalıdır. Devlet güce, güç de asabiyete bağlı olduğu için devleti kuran iradenin bir asabiyete dayanması zorunludur. Bu varlık alanının ortaya çıkması ile aynı zamanda mülk de gerçekleşir. Mülk ise netice itibariyle sahip olmayı ifade eder. Mülk bir yönüyle maddî, diğer yönüyle de mânevîdir. Maddî kısmı doğrudan güce, mânevî kısmı ahlâka tekabül eder. Sadece güç ile ahlâkın birleşmesi yeni bir varlık alanını inşa edebilir. Bundan dolayı ilk aşamasında mülkün sahipleri diğer insanlara göre imtiyazlı bir konumdadır. Devletin kuruluş döneminde asabiyet sahiplerinde bulunan ahlâk ve yönelişler toplumda hâkim olacak olan ahlâk ve yönelişlere örnek teşkil eder.

İkinci aşamada asabiyetin elinde olan gücün şahsîleşmesi süreci başlar. Bu süreç, iktidarın tek bir kişinin veya ailesinin elinde toplanmasıyla sonuçlanır. Bu iktidarın tabiatı gereğidir. İktidar, mahiyeti itibariyle müşterek bir hususiyet arzetmeyi uzun süre devam ettiremez. Çünkü iktidar ortaklık kabul etmez. İktidarın şahsîleşmesi süreci bütün yetkilerin tek elde toplanması anlamına gelir. Böylece devleti kuran iradenin ve gücün devletin

selâmeti açısından güçsüz kılınması süreci başlar. Ancak güç olmadan iktidar devam edemeyeceği için daha farklı bir güç asabiyetin sahip olduğu mevkiye yerleşir. Bu yeni güç, hem gücünü aldığı kaynak hem de özellikleri açısından devleti kuran güçten farklıdır. Bu ikinci aşamanın sonunda, iktidarı içeriden tehdit etme ihtimali yüksek olan bir tür istikrarsızlık faktörleri tesirsiz hale getirilerek devletin istikrarı sağlanmış olur (a.g.e., II, 567-570).

Üçüncü aşama, sağlanan siyasî istikrarla birlikte elde edilen imkânlardan faydalanma dönemidir. Bu aşamada artık istikrarı tehdit eden unsurlardan arınmış olan iktidar, hem dış hem iç tehditlere karşı kendini savunacak olan askerlere ve ülkenin imarına özel itina gösterir. Yönetimde görev alanlar büyük bağış ve hediyelerle mükâfatlandırılır. Siyasî alanda sağlanmış olan istikrar, iktisadî alanda da ülkenin zengin hale gelmesiyle kendini gösterir. Siyasî istikrarın esasını ise kâinatta tek hâkim olduğu gibi devlette de iktidarın tek elde toplanması teşkil eder. İbn Haldûn bu hususu varlığın kemale ermesi olarak görür. Ancak varlığın kemale ermesi aynı zamanda çöküşe ve yok oluşa yönelmesi demektir.

Dördüncü aşama, istikrarın sadece ulaşılması gereken bir durum değil olması gereken ve yegâne doğru olan durum olarak anlaşılmasıyla alâkalıdır. İstikrar alışılan durum haline geldikten sonra ortaya çıkan yeni âdetler olması gereken âdetler olarak kabul edilir ve bunları ortaya çıkaran sebepler unutulur. Bunların anlamı ve işlevinden daha çok kendileri önemli kabul edilir. Bu bir taklit döneminin başlaması demektir. İktidarı elinde tutan ve iktidara hizmetleriyle katkıda bulunanlar için iktidarın amacı sadece mevcudu muhafaza etmekten ibarettir. Bu aşamada devlet hem iç işlerinde hem dış ilişkilerinde muhafazakârdır. Devleti mümkün mertebe çatışmadan uzak, barış içerisinde sürdürmek yegâne gayedir.

Beşinci ve son aşama, iktidarı elinde bulunduranın onu keyfî bir şekilde kullanması aşamasıdır. Bu aşamada artık iktidar, kendini mümkün kılan dayanaklardan tamamen habersiz, kendisinin vazgeçilemez ve zorunlu olduğu yanılgısı içerisinde, kendi kısa vadeli çıkarlarını düşünerek mevcut durumdan âzami ölçüde istifade etmeyi bir ahlâkî ilke haline getirir. Bu durum devletin ihtiyarlık aşamasına geldiğini gösterir. Bu aşamada artık ne iktidarı ayakta tutan bir güç ne de bunun gerekli olduğunun farkında olan

bir yönetici mevcuttur. İktidarı sağlayan güç (asabiyet) tesirsiz hale gelmiştir, dolayısıyla yok olmuştur. Herkes mümkün mertebe gününü gün edip mevcuttan âzami ölçüde istifadeyi amaç haline getirmiştir. Mevcut ise sınırlı olduğu için devlet ya içeride güçlü bir asabiyet sahibi bir grup tarafından yıkılıp yeniden inşa edilir veya dışarıdan gelen güçlü bir devlet tarafından yıkılarak tarihî bir faktör olmaktan çıkar. Bütün bunlar zorunlu olarak gerçekleşen süreçlerdir. Bu süreçlerin gerçekleşmesini hiç kimse engelleyemez. İbn Haldûn'un devlet ve mülk görüşü, tarihî-toplumsal varlık alanında temel tayin edici olan gücün oluş ve yok oluş sürecini ortaya koyar. Bu süreç sadece Allah'ın bâki olduğu kuralının bir tezahürüdür.

Siyaset. Üstünlük ve güce dayanan ve zorunlu olarak gerçekleşen mülk, tabiatı gereği zamanla var oluş amacının aksine faaliyetlerde bulunur. Bu durumda asabiyet sınırlı bir kesime menfaat sağlarken bunların dışında kalanların karşısına bir zulüm çarkı olarak ortaya çıkar. Bu ise devletin var oluş amacına aykırıdır. Var oluş amacıyla çelişen bir şeyin varlığını sürdürmesi mümkün olmadığı için her devletin kendine ait yönetim ilkelerine sahip olması, buna göre kanunlar çıkarılması ve bu kanunların uygulanması gereği ortaya çıkmıştır. Bu kanunlar büyük düşünürler, devlet adamları ve onların fikir babaları tarafından uyulması gereken kurallar olarak ifade edilmişse buna "aklî siyaset" denir. Aklî siyaset takip eden devlette insanların büyük bir kısmının menfaati gözetilir. Ancak bunlar tamamen dünyevî menfaatler olup insanlığın yaratılış amacına uygun değildir (Muḳaddime, II, 774). Bunların yanında bir başka siyaset daha vardır ki bu siyaset Allah'ın tayin ettiği bir "şâri‘" tarafından konulan kurallara dayanır. İbn Haldûn bu siyasete "şer‘î" veya "dinî siyaset" adını verir.

Sadece şer‘î siyaset insanlığın var oluş amaçlarına uygun kuralları ihtiva eder. İnsanların yaratılış amacı bu dünyada herhangi bir şekilde yaşamak veya hayatta kalmak değil âhirette saadeti sağlayacak olan dine uygun yaşamaktır. Dünya hayatının bütününü düzenleyen şeriatların gelmesi, insanları en iyi bilen Allah'ın razı olduğu ölçülerin icra edilmesi içindir. Bu husus, İbn Haldûn'un mülkü varlığın tacı olarak görmesi veya insanın halifeliğiyle ilgili görüşüyle birlikte düşünüldüğünde onun dinî siyaseti varlığın kemali için en doğru yol olarak gördüğünü

söylemek mümkündür (a.g.e., II, 577). İnsana düşen görev, uymak zorunda olduğu bu zorunluluk çerçevesini farkederek dünya ve âhirette saadeti aramaktır. Bu saadete ulaşmanın yolu ise dine uymaktır. Dine uymak ve kul olarak yaşamaya çalışmak insanın asıl görevidir. Bu noktada insanların dünya ve âhiretteki maslahatlarını en iyi bilen Allah'ın bunları dikkate alarak gönderdiği dinin siyasetin esasını teşkil etmesi, hem insanın bu dünyadaki var oluş maksadına hem de burada bulunuş amacına uygun olduğundan dolayı zorunludur. Bu duruma İbn Haldûn "hilâfet" adını verir ve hilâfeti, insanların dünyadaki bulunuş amaçlarını tahakkuk ettiren yegâne yönetim şekli olarak tanımlar. Hilâfet İbn Haldûn'un ifadesiyle, "dini korumak ve dünyada onunla siyaset yapma hususunda şeriat sahibine vekâlet etmek" anlamına gelmektedir (a.g.e., II, 576-578).

İbn Haldûn'a göre tarihî-toplumsal varlık alanında bir peygamber vasıtasıyla tebliğ edilen din, umran ilmi açısından fizikî-coğrafî ve toplumsal faktörlere denk bir faktördür. Din esas itibariyle bir "inşâ" ve olup bitene bir müdahaledir, bu sebeple de tabii değildir. Bundan dolayı şer'î haberlerde vâkıaya mutabakat aranmaz (a.g.e., I, 331). Dinî bir haberin kendisi "inşâî" olduğu için inanıldığı vakit bir vâkıaya esas teşkil eder ve tesiri açısından diğer zorunlu ilkeler gibi gidişi değiştirir. Bu hususla ilgili olarak İbn Haldûn'un verdiği en önemli misallerden biri her dinin kendi başına ve kendisine göre ilimler ortaya koymasıdır. Aklî ilimler insanlık için müşterek olmakla birlikte dinî ilimler dinle birlikte ortaya çıkan özel ilimlerdir. İbn Haldûn, dinin tarihî seyir üzerindeki tesiri konusuna çok özel bir yer verir. Bu noktadan hareketle dinin değil dine bağlı olarak gidişin değiştiğini söyler. Toplumsal oluşumlar, Arap asabiyeti gibi meselelerin yanında muhtelif ilimlerin ortaya çıkmasını, bunların gelişmesini İslâmiyet ile alâkalı görür. Ona göre bütün bu oluşumların merkezi Kur'an'dır. Dil ilimlerinin ortaya çıkması, Arapça üzerinde gösterilen hassasiyet ve şer'î ilimlerde ortaya çıkan gelişmelere dayanmaktadır. Eğer şer'î ilimler gereği gibi veya belirli bir oranda gelişmeseydi aklî ilimlere dair tercüme ve teliflerin yapılması mümkün olmazdı. Bu aynı zamanda dinin "teklifî emir" ihtiva etmesiyle doğrudan alâkalıdır ve bu emir "tekvînî emir" ile birleşince insanlığın yeryüzünü imar etmekten ibaret olan yaratılış amacı gerçekleşmiş olur. İbn Haldûn'a göre hilâfet aklen değil icmâen vâciptir. Bu noktadan hareketle İbn Haldûn'un, müslümanların Hz. Peygamber'den sonra bir yöneticisinin olması ve onun da siyasetini mümkün mertebe dine uygun

biçimde yürütmeye çalışmasını bir icmâ olarak gördüğü söylenebilir. İbn Haldûn bir yönetici tayininin aklen ve şer'an vâcip olmadığı, bunun sadece İslâm ahkâmını uygulamak için gerekli olduğu, müslümanların kendi aralarında dinî hükümleri uygulaması durumunda herhangi bir yöneticiye ihtiyaçları bulunmadığı, dolayısıyla bu hususun dinî bir mesele olmadığı şeklindeki görüşü reddeder. Bu görüşü savunanların, mülk ile birlikte ortaya çıkan ve din tarafından tasvip edilmeyen birçok hususa dayanarak mülkün bizâtihi kötü olduğu kanaatine ulaştıklarını, yöneticinin bulunmadığı bir dünyada yaşamanın daha uygun olacağını düşündüklerini söyler. Halbuki her ne kadar mülk ile birlikte bazı arzu edilmeyen şeyler de ortaya çıkabiliyorsa da mülkün gerçekleştirdiği esas şeyler şeriat tarafından da öngörülmektedir. Meselâ şeriat insan türünün korunmasını amaçlarından biri olarak görmekte, bu da mülk tarafından sağlanmaktadır. Şu halde mülkü iyi veya kötü olarak görmek doğru değildir, mülk sadece zorunludur. Zorunlu olarak esasen mevcut bulunan bir şeyin var olup olmaması değil nasıl olması gerektiği tartışılabilir. Bu hususta tayin edici olan da icmâdır. Ayrıca hükümlerin icrası bir gücü, güç de asabiyeti gerekli kılmaktadır. Asabiyet ise kendi içinde mülke yönelmiş olarak mevcuttur (a.g.e., II, 581).

Halifede bulunması gereken özellikleri zikrederken İbn Haldûn "el-ahkâmü's-sultâniyye" türü kitaplardaki görüşleri özetler. Bu özellikler arasında sayılan Kureyşli olma şartını ise o dönemde İslâm dünyasında mevcut kuvvet durumu dikkate alınarak söylenmiş bir şart olarak kabul eder. Ona göre ilim, adalet, kifayet ve selâmet açısından asgari şartları taşıyan herkes halife olabilir. Halifelik esasen bir güç meselesidir; bir hak değil bir vazifedir. Bu vazife ümmet açısından farz-ı kifâye, yeterli gücü elinde bulunduranlar, yani asabiyet sahibi gruplar için farz-ı ayındır. Çünkü Allah insanı yalnız gücünün yettiğinden sorumlu tutar. Bunun anlamı, hilâfeti üstlenip yürütebilecek durumda olan asabiyet bu görevi gücünü koruduğu sürece uhdesine alarak yürütmekle yükümlüdür. Bu husus, tarihî-toplumsal varlık alanının kuralları ile tamamen uyum halindedir. İbn Haldûn'un ifadesiyle, "Varlık bunun şahididir; bir ümmetin veya neslin yönetim işini ona üstünlük kurandan başkası yürütmemiştir" (a.g.e., II, 587).

İbn Haldûn, hilâfetle mülk arasındaki ayırımı otoritenin ne olduğu noktasından hareketle belirler. Hilâfette asıl olan dinin otorite olması ve hiç

kimsenin bir başkasına bir işi zorla yaptırmamasıdır. Buna göre otorite doğru olduğuna inanılarak benimsenen dindir. İnsanların herhangi bir dış faktör veya güce bağlı olmadan kendi iradeleriyle dine uymaları halinde, önceden formel bir anlaşma veya uzlaşma söz konusu olmaksızın aralarında güç ve söz birliği oluşabilmekte ve din bu oluşumun esasını teşkil edebilmektedir. Böylece ortaya çıkan söz ve güç birliği, daha başka şekillerde ortaya çıkan asabiyetlerle mukayese edilemeyecek kadar güçlü bir ilişki biçimi ortaya çıkararak dünyanın en güçlü ve en ahlâklı toplumunu oluşturabilmektedir. Bunun sonucunda güç başka ülkelere yönelerek oraları da ele geçirmeyi ister. Bu istek dinin cihad emriyle de örtüşür ve dinî bir görev haline gelir. Bu ise varlıkla değerin buluşması ve ayniyeti anlamına gelmekte, başka bir ifade ile böyle anlarda varlık kemale ermektedir. Ancak bu durum da kalıcı değildir. Zamanla alt asabiyetler kendini göstererek tarihî-toplumsal varlık alanında önemli bir faktör olur. Böylece diğer asabiyetlerle bir çatışma ortaya çıkar. Öte yandan iktidar tabiatı gereği tek elde toplanarak mülke dönüşür. Mülk de kendi tabiatında olanı tahakkuk ettirerek duruma göre dinin öngördüğü ahlâkî faziletlerden uzaklaşabilmekte, zaman zaman sefahatin ve arzuların tatmin edildiği bir makam haline dönüşebilmektedir (a.g.e., II, 607-608).

Hilâfetin iki temel görevi vardır. Birincisi, insanın dinin mükellef kıldığı şeylere uymasını sağlayacak ön şartları hazırlamak, ikincisi yönetimi altındaki insanların beşerî umran içinde maslahatlarını gözetmektir (a.g.e., II, 624). Hilâfet, bir müessese olarak bu hususları gerçekleştirmek için kendi alt kurumlarını oluşturur. İbn Haldûn, bu konuların normatif tarafının fıkıhta ve “el-ahkâmü’s-sultâniyye” kitaplarında ele alındığına işaretle (a.g.e., II, 626) bu müesseselerin nasıl ortaya çıktığını tasvirî bir şekilde inceler. Mülk, eğer İslâmî bir hususiyet arzediyorsa

bu hususları hilâfete tâbi olarak sürdürür; yani mülk bizâtihi İslâmî veya gayri İslâmî bir yönetim şekli değildir. Ancak takip ettiği ilkeler açısından İslâmî bir hüviyet kazanabilir. Bu durumda hilâfetin üstlendiği görevleri ona tâbi olarak üstlenir ve devam ettirir (a.g.e., II, 664). Mülk İslâmî bir hususiyet arzetmezse tamamen dünyevî maslahatlar gözeterek varlığını ve müesseselerini oluşturur; zamanla bir zulüm çarkı haline gelir ve Allah’ın takdir ettiği âna kadar yönetimini sürdürür. Hilâfetin ve mülkün kurumları, onun tabiatında mevcut olanın mahiyetine uygun bir şekilde tahakkukundan

ibarettir (a.g.e., II, 624-625). Din İslâmî devlet ve varlığın sûreti, devlet ve buna dayalı olarak ortaya çıkan tarihî-toplumsal varlık onun maddesidir. Din, İslâm devletini ve ona dayanan her şeyi tayin eden en önemli faktördür (a.g.e., II, 900).

İbn Haldûn'a göre asabiyet zorunlu olarak mülke yönelir; bedevîlik de insan tabiatı gereği hadarîliğe yönelmiş olarak bulunur. Bu yöneliş, her asabiyetin mülke ulaşamaması gibi her zaman tahakkuk etmeyebilir; ancak böyle bir yönelişin mevcudiyeti esastır. İnsanlardaki hadarîliğe yöneliş rahat ve sükûna yöneliktir. Rahat ve sükûn hadarîlikle gerçekleştiği için özellikle mülke ulaşmış olan topluluklar hadarîliğe yönelir. Mülk sahipleri genellikle yerleşik hayatı tercih ederler. Şehirlerin ortaya çıkması devletin ortaya çıkmasından sonra mümkün olur; varlıklarının devamı da devletin veya mülkün varlığına bağlıdır. Bundan dolayı devletin şehirlerden önce de mevcut olduğunu veya şehirlerin olmadığı yerlerde devletin bulunduğunu kesin bir şekilde söylemek mümkündür.

İbn Haldûn, tarihî-toplumsal varlık alanının insanın iradesi dışında ve ondan bağımsız olarak mevcut olduğunu kabul etmektedir. Küllî irade gidişi tayin etmekte, ancak bu tayin kalıcı olan hiçbir şeyi öngörmemektedir. İnsan iradî veya gayri iradî olarak bu gidişe katılmaktadır. Allah, olayların kendi iradesi yönünde gerçekleşmesi için insanlara hidayet eder. Bu hidayete uyulsa da uyulmasa da insanlar kendi türlerinin bekasını koruyacak oluşumlara zorunlu olarak katılırlar. İnsanın cüz'î iradesi, kendi içinde barındırdığı imkânlar açısından bu oluşuma katılmayı mümkün kılacak tarzda tecelli etmektedir. Yani insan hangi kararı alırsa alsın bu karar tarihî-toplumsal varlık alanının kuralları içinde oluşmakta, böylece ilâhî irade her hâlükârda tecelli etmektedir (a.g.e., II, 921-922).

İlim. İbn Haldûn klasik felsefe geleneği içinde düşünen müslüman bir düşünürdür. Bu husus kendini hem ilim anlayışında hem de ilim tasnifinde gösterir. Ona göre ilim bir alanla ilgili mâlumat yığını değil bir melekedir ve bu melekeye sahip olan insanlar tarafından taşınır. İlmi taşıyanlar bir toplum içerisinde var olduklarından toplumsal şartlara bağlı olarak ilimlerin durumunda da değişiklikler ortaya çıkar. İlimler de tarihî-toplumsal varlık alanının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu varlık alanının kuralları çerçevesinde ortaya çıkar, gelişir ve yok olur. İlimlerin en önemli özelliklerinden biri

geleneksel olmalarıdır. İslâm ilim ve eğitim tarihinde geleneği sened (silsile) ifade eder. İlimler senedlerini muhafaza ettikleri sürece toplum tarafından itibar görürler. Siyasî hayatta gerçekleşen yükseliş ve düşüşler ilmî hayata da aynen yansır. İlim adamlarına ilgi, vakıf gibi müesseselerle kalıcı hale getirilirse ilim de buna bağlı olarak kalıcı hale gelebilir ve siyasî dalgalanmalardan etkilenmez (Muḳaddime, III, 1257-1260). İbn Haldûn, ilmi bir meleke olarak görürken bu hususta dayandığı en temel tecrübe dil bilgisidir. Bir dili bilmek, onu meleke olarak kullanabilmek olduğu gibi bir ilmi bilmek de o ilmin meselelerinin çözülmesi hususunda meleke sahibi olmak anlamına gelir (a.g.e., III, 1262).

İbn Haldûn İslâm tarihinin ilk döneminde ilim ve ilim anlayışına, ilimlerin ortaya çıkışına dair önemli tesbitlerde bulunur. Bu tesbitler, ilmi ferdî bir vâkıa olarak görmediği için sosyolojik bir açıklama niteliğini taşır. İlimlerin mahiyetleri hakkındaki görüşünü tarihlerinden hareketle ortaya koyan İbn Haldûn'a göre ilimler, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde sistematik bir tarzda değil daha çok günlük hayatın birer parçası olarak nakledilen rivayetlerden teşekkül etmiştir. O dönemlerde ilim dinle aynı anlama gelmekte, Kitap ve Sünnet'ten ibaret olarak görülmekteydi. İlim hayatın kendisi olduğu için günlük hayatın içinde ve hayatla birlikte yaşanarak naklediliyordu. Hz. Peygamber'in sahâbîleri çeşitli Arap kabilelerine göndermesi onlara dini öğretmeleri içindi. Bu devirde sistematik bir doktrin eğitiminden bahsetmek mümkün değildir. Farklı âdet ve örfleri olan, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların müslüman olmalarıyla birlikte yeni örf ve âdetler ümmetin örf ve âdetlerini zenginleştirmiş, bunlar arasında dine uymayanların tefrik edilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda dinin sistematik bir şekilde öğretilmesi ve meleke haline gelmesi zarureti doğmuştur. Bu aşamada, daha önce yaşanan hayattan ibaret olan ilmin çeşitli alanlara bölünmesi kendi müstakil terminolojisi olan muhtelif ilimleri ortaya çıkarmıştır. İlim, ilk dönemlerde iktidar sahipleri tarafından değil bunların dışında kalan bir zümre tarafından taşınmış ve sistemleştirilerek öğretilmiştir (a.g.e., I, 322-323; III, 1257-1263).

İlk dönemlerde ilimle dinin aynı anlama gelmesi siyasî hayat açısından da önemlidir. İlk devirlerde halife kendi başına bir otorite değil gerçek otorite olan dinin bir mümessilidir. Tesirini insanların iç dünyasında gösteren din dışarıdan herhangi bir zorlamayı gereksiz hale getirir (a.g.e., II, 607). Dinin

otorite olduğu şartlarda zâhirî anlamda bir otoritenin doğrulara uyulup uyulmadığını takip etmesine gerek yoktur. İnsanların hayatında din ilimle, ilim de hayatla doğrudan irtibatlı, hatta hayatın bizzat kendisi olduğu için özel bir durum söz konusu olmaktadır. Ancak bu durum başladığı gibi devam etmez. Dinle ilim, ilimle hayat arasındaki ilgi de değişir ve giderek birbirlerinden farklı hale gelirler. Dinle ilim ve hayat arasındaki alâkanın keyfiyetindeki bu değişme her zaman yeniden ortaya çıkabilir; yani din, ilim ve hayat tekrar aynîleşebilir. İlim, olması gerekeni bir kenara bırakıp olanın ahvaline ârız olanları tesbit etmeye çalışır; diğer taraftan olması gerekenle de ilgisini koparmadan, fakat bunları birbirinden ayırarak varlığını sürdürür.

İbn Haldûn'un, ilmi o ilim içerisinde kullanılan terimlerden ayırması oldukça önemlidir. Ona göre ilim bir melekedir; terimler, bu meleke kullanılırken insanlar arasında anlaşmayı sağlamak için oluşturulmuş vasıtalardır. Bir ilmin terimlerini ezberlemek ilim sahibi olmak anlamına gelmez. Bir ilme sahip olmak demek, o ilimde karşılaşılan meseleleri başkalarının yardımı olmadan çözebilecek bir duruma gelmek demektir.

İbn Haldûn'un felsefeye, felsefenin de özellikle Tanrı'nın varlığı, peygamberlik, vahyin mahiyeti ve âhiret gibi konulara yönelik açıklamalarına yönelttiği tenkitler asıl itibariyle epistemolojiktir. İbn Haldûn, filozofların bilme iddiasında oldukları bu konuları bilmeleri için ellerinde

bulunan imkânın (akıl) yetersiz olduğunu, dolayısıyla söz konusu meselelerin akılla kavranamayacağını, insanın bu alanda aklî olarak doğru olduğu kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir şey söyleyemeyeceğini savunur. Çünkü bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir. Ancak bu onun bir felsefe karşıtı olduğu anlamına gelmez. İbn Haldûn, felsefenin veya aklî ilimlerin diğer konularında çok müsbet bir tavır sergilemiştir. Kendi temellendirdiği umran ilmini ve bu anlamda tarihi hikmet ilimlerinden biri olarak görmesi, onun felsefî bağlamda düşündüğünü ve felsefeye oldukça önemli bir yer verdiğini göstermektedir. Ancak bu husus, daha önce yaşamış olan filozof ve kelâmcılarla aynı düşünceleri paylaşmak zorunda olmasını gerektirmez. Her büyük düşünür gibi İbn Haldûn da kendisinden önce elde edilen felsefî başarılardan istifade

ederek o güne kadar farkedilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanının mevcut olduğunu tesbit etmiş, felsefenin konularına bir konu daha ekleyerek tarihî-toplumsal varlık alanını felsefî bir temele oturtmuştur. İbn Haldûn'un kendisinden sonra gereği gibi anlaşılmamasının muhtemelen en önemli sebebi, onun böyle bilinmeyen bir varlık alanını ilk defa araştırma konusu yaparak bunu bir ilim şeklinde temellendirme teşebbüsünde bulunmasıdır. İbn Haldûn'un umran ilminde takip ettiği metodu, farklı alanlara uyguladığı Muḳaddime'nin özellikle "İlmü esrâri'l-hurûf" kısmında görülmektedir. Hurûf ilminin en temel iki ilkesi terkip ve tecrittir. Onun umran ilminde takip ettiği fenomenolojik yolun esasını da terkip ve tecrit oluşturmaktadır. İbn Haldûn, felsefe ile meşgul olmanın her ne kadar Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, peygamberliğin mahiyeti ve âhiretin keyfiyeti gibi konularda herhangi bir sonuç vermeyeceği gerekçesiyle bir tür abesle uğraşmak olduğunu söylese de insanda doğru düşünme yönünde sağlam bir meleke oluşturduğu, bu melekenin uygun alanlarda kullanılması halinde çok büyük faydaları da birlikte getireceği kanaatindedir. Bu kanaatini sadece ifade etmekle yetinmemiş (a.g.e., III, 1216), Muḳaddime'de bizzat uygulayarak metafizikte takip edilen usulün gereği gibi kullanıldığı takdirde yeni ilimlerin vazedilmesi de dahil olmak üzere çok faydalı sonuçlar verebileceğini göstermiştir.

Eğitim. İlmin esasen bir meleke olması ve ilmî-ahlâkî melekelerin de daha çok bu melekeye sahip olan âlimlerle doğrudan kurulacak ilişkilerle kazanılması ilimle eğitimi bir noktada birleştirir. Bu durumda eğitim ve öğretim, doğrudan hoca-talebe münasebetiyle kazanılan bir mâlumat alışverişi olmaktan çıkmakta, hemen bütün boyutlarıyla bir hayat ve düşünme tarzının meleke olarak kazanılması sürecinin bir parçası haline gelmektedir. Böylece eğitim ve öğretim bizzat ilmin bir parçası olmaktadır.

İbn Haldûn'a göre eğitimin amacı talebenin yetenekli olduğu alanda bir meleke kazanmasını sağlamaktır. Talebenin yaşı ve zihnî kabiliyetleri dikkate alınması gereken önemli hususlardır. Özellikle çok muhtasar ve kavramlarla dolu eserlerde bu hususa dikkat edilmediği için bu tür eserler her ne kadar ezber için müsait olsa da anlamadan ezberleme meleke kazanmayı engellemektedir. Bu husus ilim tahsilinin önündeki en önemli engellerden biridir. Eğitimde asıl amaç sadece mâlumat vermek değil tam bir meleke kazanılmasının sağlanmasıdır. Bu mesele müteahhirîn

döneminde yeterince dikkate alınmamıştır (Muḳaddime, III, 1242).

Eğitim anlayışında İbn Haldûn'un esas aldığı husus insanın başlangıçta hiçbir şey bilmediği, ancak zaman içerisinde tecrübî olandan başlayarak tecrit ve terkibe doğru giden bir zihnî gelişme süreci yaşadığıdır. Eğitim, insanın zihnî gelişiminde mevcut olan bu duruma dikkat edilerek talebenin önce kendi tecrübesiyle bildiği şeylerden başlamalı, bilinmeyenlere daha sonra geçilmelidir. Eğitim ve öğretimde her ilim için üç ayrı aşama uygulanmalıdır. Birinci aşamada amaç, kabiliyetini dikkate alarak talebeyi ilmin esasına ve esas meselelerine yaklaştırmaktır. İkinci aşamada muhtelif meseleler ve bunlarla ilgili ihtilâflar üzerinde durulur. Bu aşamada talebeye ilmî meseleleri halletme yöntemleri, var sayımların ve delillerin neler olduğu ve bunların kullanılış şekilleri sonuçları ile birlikte gösterilir. Üçüncü aşamada o ilmin halledilmiş olan meseleleri çözüm yolları ile beraber yeniden gözden geçirilir, daha sonra çözümlenmemiş meseleler ele alınır. Böylece talebenin o ilimle ilgili tam bir meleke kazanması sağlanır. Bu gerçekleştiği zaman talebeye icâzet verilir (a.g.e., III, 1243). Eğitim tarzı talebelerin karakterlerine de doğrudan tesir ettiği için oldukça önemlidir. İbn Haldûn'a göre baskı insanlardaki teşebbüs gücünü yok eder. Kabiliyetsiz birini bir ilim alanında yetiştirmeye çalışmak boşuna zaman harcamaktır. Bundan dolayı hocanın önce talebenin kabiliyetli olup olmadığını tesbit etmesi, daha sonra aşama aşama ilmi öğretip onu meseleleri çözme yoluna sokmaya çalışması gerekir (a.g.e., II, 480-481; III, 1253-1254).

Tesiri. İbn Haldûn, temellendirdiği umran ilminin meselelerinin genişletilip muhtemel hatalardan arındırılarak tamamlanmasını daha sonra gelecek nesillere bırakmıştır (Muḳaddime, III, 1365). Ancak sonraki dönemlerde ne yazılan eserlerde umran ilminden bahsedilmiş ne de bu ilim medrese içerisinde kendisine bir yer bulabilmiştir. İbn Haldûn'un arzu ettiği husus gerçekleşmemişse de eserleri hem İslâm dünyasında hem de Batı'da çok sayıda düşünür ve tarihçi tarafından okunmuştur.

İbn Haldûn'un tesiri onun algılanış şekliyle doğrudan ilgilidir. İbnü'l-Ezrak gibi bir kısım âlimler Muḳaddime'yi daha çok bir tür siyâsetnâme olarak görmüş, ihtiva ettiği bazı düşünceleri özetlemiş ve muhtelif konulardaki düşüncelerini daha farklı mâlumatla destekleyerek onun muhtemel bazı

kaynaklarına da işaret etmişlerdir. Makrîzî gibi bir kısmı da İbn Haldûn'un daha çok tarihçi yönü üzerinde durarak onun tarih yazıcılığıyla ilgili tenkitlerini dikkate alıp olayları kendi ortam ve süreçleri içerisinde kavramaya çalışmışlardır. İbn Haldûn Kâtib Çelebi, Naîmâ ve Pîrîzâde gibi Osmanlı ulemâsı tarafından daha çok tarihçi olarak tanınmış, vazettiği umran ilmi bir ilim olarak kabul edilmiş, ancak üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamıştır (Muḳaddime, neşredenin girişi, I, 261-266; Fındıkoğlu, s. 156-162). XX. yüzyılda, onun düşüncesi kendi bütünlüğü içerisinde görülmeksizin bazı unsurları modern disiplinlerden biriyle ilintili olarak sadece bir yönüyle araştırma konusu yapılmıştır. Bundan dolayı İbn Haldûn'un düşüncesinin gereği gibi anlaşıldığını söylemek oldukça zordur.

Batı'da İbn Haldûn'un görüşlerine paralel düşünceler XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu düşüncelerin, onun dile getirdiği fikirlerle muhtelif noktalardan benzerlikleri dikkat çekecek kadar açık olmasına rağmen Arnold Toynbee gibi çok azı dışında Batılı fikir adamları düşüncelerinin İbn Haldûn ile alâkası konusunda bir şey söylememişlerdir. Bu sebeple onların düşünceleriyle İbn Haldûn arasında bir ilginin bulunup bulunmadığı konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. İbn Haldûn'un görüşlerine

benzer görüşler Macciavelli'den Norbert Elias ve Ernest Gellner'e, hatta John Searle'e kadar ulaşmaktadır. Muhtelif araştırmacılar tarafından benzer düşünceleri olduğuna dikkat çekilen Batılı düşünür sayısını Ümit Hassan altmış olarak vermektedir (İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi, s. 25-46; ayrıca bk. Arslan, s. 16-24). Ancak bu sayının daha da artması mümkündür. Meselâ Hegel'in devlet anlayışı ile İbn Haldûn'un mülk anlayışı arasındaki paralellik, Dilthey'in mânevî ilimleri (geisteswissenschaften) kurma teşebbüsünde takip ettiği yolun İbn Haldûn'un umran ilmini kurarken takip ettiği yola benzemesi, Kant'ın aklın sınırlarına işaret etmesiyle İbn Haldûn'un bu husustaki tavrı arasındaki benzerlik, Auguste Comte'un adını verdiği sosyolojinin konusu ve tek yönlü de olsa aşamalar anlayışı ile İbn Haldûn'un görüşleri arasındaki bazı benzer hususlar, Norbet Elias'ın "Außenseiter"i ile İbn Haldûn'un bedevîliğe verdiği rol arasındaki benzerlik, Spengler'in Der Untergang des Abendlandes adlı eserinin planının Muḳaddime'nin planına çok benzemesi, Durkheim'in "fait social"i ile İbn Haldûn'un toplumsal alana verdiği varlık

yüklemi arasındaki benzerlik ve İbn Haldûn gibi matematikçi olarak yetişen Husserl'in önemli bir başarısı olarak kabul edilen fenomenolojik metot ile İbn Haldûn'un takip ettiği metot arasındaki benzerlik ilk bakışta dikkat çeken hususlardır. Bu benzerliklerden hareketle adı geçen düşünürlerin İbn Haldûn'un tesiriyle bu görüşlere sahip olduklarını iddia etmek mümkün değildir. Ancak bunlar onun düşüncesinin genişliği, derinliği ve evrenselliği konusunda bir fikir vermesi açısından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Muḳaddime, I-III; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türkiyede İbn Haldunizm", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 153-163; Muhsin Mahdi, Ibn Khaldûn's Philosophy of History, London 1957; Ali el-Verdî, Manṭıḳu İbn Ḫaldûn, Beyrut 1994; Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, Ankara 1997; Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, İstanbul 1998; Ahmed Cabbar, "İbn Haldun'un Hayatında ve Eserlerinde Rasyonel Bilimler", Bilim ve Ütopya, sy. 57, İstanbul 1999, s. 10-13.

Tahsin Görgün

Ekonomi ve Toplum İlişkisi.

İbn Haldûn insanın varlığını devam ettirebilmesi için toplu halde yaşamak mecburiyetinde olduğunu, en basit ve ilkel düzeyde de olsa ihtiyaçlarını tek başına karşılayamacağını belirtir. Bu sebeple başkalarının ürettiği mal ve hizmetleri satın almak, buna mukabil başkalarının ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri üretmek mecburiyetindedir. İktisadî faaliyet göstermek insanı

hayvanlardan ayıran bir özelliktir. Çok defa insan, çevresindeki şeyleri ihtiyacını karşılayabilmesi için bir üretim sürecinden geçirmek zorundadır; bu onun vazgeçemeyeceği en temel, zorunlu ve tabii işidir. Bundan dolayı İbn Haldûn eserlerinde iktisatla, geçim ve kazanç yollarıyla ilgili konulara diğerlerinden önce yer verir ve bunun sebebini, zorunlu olanın kemal için gerekli olandan daha önce geldiği fikriyle açıklar (Mukaddime [trc. Ugan], I, 97-104, 139, 472; II, 441).

İbn Haldûn, iktisadî faaliyetlere böyle temel bir yer vermesinin yanında bu faaliyetin Allah'ın emri olduğuna işaret etmekte ve bu görüşünü, "Rızkınızı arayınız" meâlindeki âyetle (el-Ankebût 29/17) desteklemektedir. Ayrıca ona göre etrafına serilen bu nimetlerden faydalanabilmesi için gerekli güç, kuvvet, akıl gibi imkânları insanoğluna bahşeden Allah, çiftçilik ve diğer temel zanaatlarla ilgili ana bilgi ve hünerleri de peygamberleri vasıtasıyla öğretmiştir. Böylece iktisadî faaliyet bir yönüyle mukaddes ve mübarek bir nitelik kazanmış olmaktadır (a.e., II, 322, 327). Bir kimsenin değerinin çalışarak ortaya koyduğu eserlerle, sahip olduğu hüner ve zanaatla ölçüleceğini söyleyen İbn Haldûn bu hususta Hz. Ali'nin şu sözünü nakleder: "Kişinin değeri güzel bir şekilde yapabileceği iş ile ölçülür" (a.e., II, 375). İbn Haldûn'a göre insanların ve toplumların içinde bulundukları hallerin farklılığı ve çeşitliliği, onların geçim tarzlarının ve uğraştıkları iktisadî faaliyetlerin çeşitli olmasından ileri gelir. Şu halde insanı ve insanlık tarihini, toplumlarla devletlerin gelişmesine ve yıkılmasına yol açan faktörleri gereğince anlayabilmek için iktisadî faaliyet şekillerinin, üretim ilişkilerinin, genel olarak iktisadî yapının iyi bir şekilde incelenmesi şarttır. İnsanı, toplumları, toplumsal olayları ve insanlık tarihini iktisadî yapıdan soyutlayarak ele almak mümkün değildir (a.e., I, 302).

İbn Haldûn iktisadî yapının sosyal hadiseler üzerindeki etkilerinin bu derece önemli olduğunu daha önce kendisi kadar açık biçimde ortaya koyan bir düşünür bulunmadığını dile getirir. Ona göre bu konuyla ilgili daha önce yazılanlar hedeflerine ulaşamamış, meseleleri açık şekilde ortaya koyamamıştır (a.e., I, 90-91, 96). İktisadî faaliyetleri ve iktisadî gelişme seviyesini ifade etmek için İbn Haldûn'un "umran" ve "imar" tabirlerini kullandığı görülmektedir. Geçmişte yaşamış ve halen mevcut bulunan bütün kavimlerin her birinin devlet ve yurtların idaresinde kendilerine mahsus durumları, kuralları, siyasetleri, sanayileri, ayrı ayrı dilleri, terimleri ve

kendi cinslerinden fertlerle aralarında ortak olan özellikleri ve dünyayı imar tarzları vardır (a.e., I, 67). Burada geçen “sanayi” ve “dünyayı imar tarzı” tabirlerinden incelenen toplumlara ait ekonomik yapıyı, üretim tekniklerini ve üretim ilişkilerini anlamak mümkündür.

İbn Haldun, insanların bir araya gelerek cemiyetler halinde yaşamalarına yol açan iki faktörden birinin iktisadî, diğerinin emniyetle ilgili hususlar olduğunu ileri sürer. İhtiyaç duydukları mal ve hizmetleri, asgari ölçüler içinde de olsa bir araya gelerek yardımlaştıkları takdirde karşılayabilmeleri, ayrıca bu şekilde iş bölümüne gittikleri zaman ürettikleri mal miktarının tek tek üretmelerine kıyasla çok daha fazla olması insanları toplu halde yaşamaya zorlayan faktörlerin ilkidir. Diğer faktör ise bir araya gelerek dış düşmanlara ve içeride birbirlerinin tecavüzlerine karşı bir başkanın otoritesi altında kendilerini koruma ihtiyacıdır. Bu yaklaşım içerisinde sosyal olaylarla ilgili görüşlerini açıklamaya iktisadî faaliyetlere dair konulara öncelik vererek başlamaktadır. İktisadî faaliyetler içinde de önce tarımı ve göçebeliği incelemekte, daha sonra diğer faaliyet dalları üzerinde durmaktadır (a.e., I, 67, 97-99).

İbn Haldûn, bir yandan psikolojik kişisel faktörlerin iktisadî faaliyetler ve genel olarak ekonomik gelişme üzerindeki etkilerini incelerken öte yandan iktisadî faaliyet tarzları ve yaşama biçimlerinin kişiler üzerindeki psikolojik etkileri ve onların karakterlerinde yaptığı değişiklikleri ele almıştır. Onun, diğer birçok konuda olduğu gibi burada da iktisadî faaliyetlerle psikolojik yapılar ve kişilik özellikleri arasındaki münasebeti tek yönlü olarak değil karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde ele aldığı görülmektedir. Ucuz alıp pahalı satmaya çalışma şeklinde özetlenebilecek bir ticaretin, kaba çıkar ilişkilerine dayalı bir geçim ve hayat tarzının kişinin karakteri ve ahlâkı üzerinde olumsuz etkiler yapacağına, şehirlerden uzakta siyasî otoritenin zulmü ve ağır vergi baskısı altında yaşayan çiftçilerin de asabiyet duyguları zayıf, zavallı ve miskin bir şahsiyet yapısı gösterdiklerine işaret etmektedir (a.e., I, 361-362; II, 352-353, 355-358, 364-366). Diğer taraftan zanaatlarla uğraşmanın insan mizacı ve ferdî kabiliyetlerin gelişmesi üzerindeki etkileri üzerinde de durur. İlim ve zanaatlarla uğraşmak aklî yetenekleri geliştirmektedir. Her ne kadar iklim ve coğrafî şartların insanların mizaçları üzerinde farklı tesirleri olabilirse de esas itibariyle aklî seviye ve teknik hünerin yaratılış farkıyla ilgisi yoktur. Entelektüel ve teknik alanlarda

gelişmişlik seviyesi bu alanlar üzerinde yoğunlaşmakla ilgili olarak az yahut çoktur (a.e., II, 448-452). İbn Haldûn, çeşitli ilim dalları ve meslekleri ele alırken aynı noktaya işaret etmekte ve zanaatların, özellikle yazı, matematik ve bunlarla uğraşmanın akıl ve zekâyı geliştirmesini ayrı bir başlık altında incelemektedir. Bir yandan zanaatlarla yazı ve matematik gibi aklî ilimlerdeki ilerlemeler insanın düşünce kabiliyetini geliştirirken öte yandan bunun sonucu olarak insanlar zanaatları ve ilimleri daha da geliştirmekte, böylece medeniyet aşamalar kaydetmektedir (a.e., II, 438-440).

Toplumların içtimaî ve siyasî yapılarını onların geçim tarzları, öncelikle de göçebe veya yerleşik bir hayat yaşamalarıyla açıklaması, ayrıca göçebeleri sığır-davar ve deveyle geçinenler şeklinde ikiye ayırarak incelemesi ve bunların üretim

tarzlarındaki değişikliklerin sosyal yapıda yol açtığı farklılıklar üzerinde durması, İbn Haldûn'un iktisadî yapının temeldeki belirleyici rolüne işaret eden görüşleri arasındadır. Öte yandan nesep asabiyeti gibi bir üst yapı müessesesinin çöllerde diğer kabilelerle karışmadan kendi başlarına yaşadıklarından Araplar arasında güçlü olduğunu söylemesi, onların çöllerde göçebe halinde yaşamalarının ise geçim şartlarının darlığının şehirlere yerleşmelerine elvermemesinden kaynaklandığını ifade etmesi aynı yönde değerlendirilebilir. Yine din, ahlâk, karakter gibi üst yapı kurumlarının iktisadî strüktür ile göçebe veya yerleşik hayat tarzının yakın ilgisini ortaya koyan, zorunlu ihtiyaç fazlası ürün miktarı arttıkça, yani iktisadî faaliyetlerin gelişip çeşitlenmesi sonucu üretim, bolluk ve refah seviyesi yükseldikçe ahlâkî duyguların zayıfladığını, hatta devletlerin yıkımını dahi bu iktisadî şartların hazırladığını ileri süren görüşleri iktisadî yapının belirleyiciliğine atfettiği önemin göstergeleridir (a.e., I, 98, 302, 326; II, 85, 249, 262-296).

İktisat, Ahlâk ve Siyaset İlişkisi. Yukarıdaki görüşleri yanında İbn Haldûn'un, üst yapı kurumlarının alt yapı (iktisadî strüktür) üzerindeki etkilerine işaret eden görüşleri de önemli bir yer tutar. Onun genelde dinî ve ahlâkî değerlere en üstte bir yer verdiği kolayca anlaşılmaktadır. İktisadî yapının mânevî değerleri etkilediğini ifade etmekteyse de bu çatışmada ahlâkî ve dinî değerleri üstün tuttuğundan, söz konusu değerlerin iktisadî

gereklere göre değişmesini değil iktisadî yapının, iktisadî ilişkilerin ve iktisadî zihniyetin bu değerlere göre düzenlenmesini uygun bulmaktadır. Ona göre iktisadî yapı üretim, tüketim ve üstün ahlâkî-dinî esaslara uygun olarak itidal, kast, meşrûluk, tabiilik ölçüleri içinde israfa sapılmadan yönlendirilmelidir. İnsan ihtiyaçlarını tabîî ve sunî olmak üzere ikiye ayırır ve bunların mutedil, tabîî bir sınırda tutulmasını, ekonominin de buna göre şekillendirilmesini savunur. Bir kazancın, iktisadî faaliyetin meşrûluğunun ölçüsü olarak onunla ilgili İslâmî hükümleri esas alır. Ayrıca bir alışverişin tarafların rızâsına dayanması gerektiğini, böyle olmayan kazançların hayırsız olacağını beyan eder (a.e., I, 511, 518, 525; II, 263-264, 297-299, 328, 360-361). İnsanların, ekonomik strüktürün değil alışkanlık ve tutkularının kölesi haline geleceklerinden, bunlar tarafından şartlandırılacaklarından ve bir nevi yabancılaşmaya uğrayacaklarından bahseder. Meşrû ve tabii yollardan geçimlerini sağlamaktan âciz olmaları yanında kolay ve bol para kazanma arzusunun insanları meşrû olmayan kazanç yollarına ittiğini söyler. İnsanları, ucuz alıp pahalı satma yoluyla kârlarını arttırmaya ve başkalarıyla rekabet, onlara üstün gelme gibi kaba çıkar ilişkileri içinde bulunmaya zorladığından dolayı ticaretin bu işle uğraşanların ahlâkını ifsat edici tesirleri üzerinde önemle durur. Bu ise İbn Haldûn'un ahlâkî değerleri iktisadın üstünde tuttuğunun açık bir işaretidir (a.e., II, 297, 329, 333, 357-358, 364-365; III, 139-140).

Servet sahibi olmanın siyasî gücü ele geçirmeyi değil siyasî gücü elde bulundurmanın servet sahibi olmayı kolaylaştırdığını ileri süren İbn Haldûn siyasî gücü ele geçirmede kuvvet ve kudrete, asabiyete iktisadî faktörlerin önünde bir yer verir. Ayrıca halk nezdinde şerefli, itibarlı sayılmanın da servet sahibi olmayı kolaylaştırdığı üzerinde durur. Öte yandan çıkar sağlamak için rütbe ve makam sahiplerine yaltaklanma, dalkavukluk yapma, aşağılanmaya katlanma gibi kişilik özellikleriyle ilgili metaekonomik faktörlerin de bu kimselerin servet sahibi olmalarını kolaylaştırdığını ileri sürerek insanı ve insanlık tarihini kavramaya yönelik düşünce sistemine, tek yönlü ve monist yaklaşımların ötesinde bir zenginlik getirir. Böylece sosyal olayları açıklamada psikolojik boyutlara da yer vermekte, bunun taşıdığı öneme işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in bir hadisinden hareketle kişinin iyi veya kötü bir ahlâkî ortam ve telkinle karşılaşmasına ve edindiği alışkanlıklara göre onda iyilik veya kötülüğün bir mizaç halini alacağını söyler; ayrıca bunun göçebe ve yerleşik hayatla

ilgili toplumsal sonuçları üzerinde durur (a.e., I, 315; II, 309 vd., 341 vd., 346-349, 352).

İbn Haldûn'un, iktisadî yapıyla içtimaî siyasî olaylar arasındaki ilişkiyi tek yönlü değil çok yönlü ve karşılıklı olarak düşündüğünün bir işareti de onun siyasî otoriteye, hükümdara verdiği yerdir. Toplumların taşıdığı özelliklerin, hallerin farklılıklarındaki en önemli sebeplerinden birinin onların iktisadî yapıları olduğunu belirttikten hemen sonra toplumların âdet ve müesseselerindeki değişik yanları meydana getiren sebeplerden birinin de devletin, hükümdarın (üst yapı kurumlarının) benimsediği ve aşıladığı zihniyet, politika ve değerler olduğunu ifade eder ve İslâm kaynaklarında sıkça tekrarlanan, "Halk hükümdarlarının dini üzeredir" darbımeselini örnek verir (a.e., I, 68, 76; II, 103, 316).

Farklı kurumlar ve yapılar arasındaki ilişkiyi çok yönlü ve karşılıklı olarak diyalektik bir süreç içinde ele alma İbn Haldûn'un düşüncesinde çok sık rastlanan bir durumdur. Asabiyetle ekonomik yapı arasında kurduğu ilişki de bu yöndedir. Çöllerdeki göçebe yaşayış şeklinin asabiyeti ayakta tuttuğuna dair görüşleri yanında İbn Haldûn'un başka bir yerde bu ilişkiyi tamamen tersinden alarak ortaya koyduğu görülmektedir. Nesep esasına dayalı asabiyete önem verip vermeme durumunun o kavim ve toplulukların yaşayış tarzlarını etkilediğinden bahseder. Ona göre Arap olmayan kavimler, genellikle neseplerinin korunmasına ve başka kavimlerin nesepleriyle karışmamasına fazla önem vermedikleri ve neseplerinin saflığıyla övünmedikleri için bunların büyük bir kısmı köylerde, şehirlerde yerleşik bir hayat yaşar. Buna karşılık nesil ve neseplerinin saflığına büyük önem veren Araplar, nesep esasına dayalı asabiyetlerini güçlü tutmak amacıyla çöllerde göçebe olarak yaşamayı tercih eder ve nesillerinin saflığının bozulması endişesiyle şehirlere yerleşmekten sakınırlar. Kendi zamanında Afrika ve Mağrib ülkelerinde şehirlerin ve diğer yerleşme merkezlerinin az bulunuşunun sebebini de o memleketler halkının hemen tamamını hür yaşamak isteyen serbest ruhlu göçebelerin oluşturması gibi metaekonomik faktörlerle açıkladığı görülmektedir (a.e., II, 262).

Emek Kavramı. İbn Haldûn'a göre her türlü kazanç ve mal ancak emek sarfederek elde edilebilir. İnsanın tabii kaynaklardan, tabiatta kendi kendine yetişen nimetlerden istifade edebilmesi, onları kendi mülkiyetine

geçirebilmesi için mutlaka emek sarfetmesi gerekir. Bütün zenginlikler o ülkedeki üretken insanların emeklerinin, çalışmalarının sonucundan başka bir şey değildir. Esas itibariyle insan için çalışmaktan başka bir geçim ve kazanç yolu yoktur. Zanaatlarda, ham maddenin işlenerek mâmul ve yarı mâmul hale getirilmesinde emeğin yeri ve önemi açık olarak görülür; hayvancılık, tarım ve madencilik gibi tabiatla iç içe bulunan üretim dallarında da emeğin yeri vardır. Aslında üretilen her değer tabiatla insan emeğinin bir araya gelmesinin sonucudur. Ancak çok defa bu husus gözden kaçırılarak bu unsurlardan biri ön plana çıkarılıp diğeri ihmal edilir; meselâ

ticarette kazancın tamamının sermayeye atfedilmesi doğru değildir, emeğin payını da ihmal etmemek gerekir. Hububat üretiminde, özellikle verimli topraklarda ve fazla emek harcanmadan tarım yapılan yerlerde de emeğin üretimdeki yerinin ihmal edildiği görülmektedir. Çünkü medeniyetin, mâmurluğun, refahın kaynağı emek, çalışma ve üretimdir.

İbn Haldûn, fizikî olarak kendisinden çok daha güçlü hayvanlar karşısında savunmasız ve çaresiz olan insanoğlunun, hayat mücadelesinde ancak sahip olduğu iki kabiliyeti kullanarak kendini koruyabileceği ve hatta diğer canlılara üstün gelebileceğini söylemektedir; bunlardan biri akıl ve düşünme kabiliyeti, diğeri de eldir. Düşünce kabiliyetiyle birleşen el zanaatlardaki maharetin kaynağıdır. İnsanların çeşitli üretim faaliyetlerindeki etkinliklerini arttıran üretim araçlarını ve insanlara hayvanlarla baş edebilme imkânı veren silâhları yapan da aynı eldir. Diğer taraftan elin yanında yalnız emeğin değil yine onun düşünce ve kültürle birlikte oluşturduğu bir başka unsurun, el ve kafanın birikmiş ürünü olan aletin önemini de vurgulamaktadır. İnsanın yeryüzünde canlı kalabilmesi, hem üretimde hem savunmada kullanılan bu araçların yine el ve kafanın ortak eseri olarak ortaya konulmasına bağlıdır. İnsan bu alet ve araçları yardımlaşma ve iş bölümünün verdiği imkânla üretmemiş olsaydı ne yaşamak için gerekli ihtiyaçlarını karşılayabilir, ne de kendinden daha güçlü hayvanların saldırısı karşısında sağ kalabilirdi. İbn Haldûn'a göre insanı hayvanlardan ayıran özelliklerden biri de bu şekilde alet ve araç yaparak fizik gücünü ve emeğinin etkinliğini arttırabilmesidir (a.e., I, 101-103; II, 83, 319-324, 441). Çalışmanın ekonomik yönden insanoğlunun varlığını sürdürebilmesi için önemi ve gerekliliği üzerinde durması yanında emek vermenin, kendi işini bizzat görmenin ahlâkî, terbiyevî yönlerini de önemle

vurgulamaktadır. Ona göre geniş ve tekellüflü bir hayata, bolluk ve refah şartlarının oluşturduğu alışkanlıklara kapılanların çoğu, kendilerini özel iş ve hizmetlerini görmekten dahi münezzeh sayarak başkalarını kullanmaya başlarlar ki bu durum o hizmetlerde çalışan kişiler kadar hizmetçi kullanan kişiler açısından da yozlaşma, yabancılaşma ve dejenerasyon belirtisidir. Bu gayri tabii uygulama insan tabiatında bulunan mertlik vasfıyla bağdaşmaz, âcizlik ifadesidir. Masrafları da arttırdığından -çünkü bir yandan özel hizmetinde başkalarını çalıştıran kişiler tembellik ve uyuşukluğa gömülmekte, öte yandan böyle verimsiz işlerde çalışan kişilerin daha üretken alanlarda çalışmaları engellenmektedir-herkesin, toplumları iktisadî bunalımlara ve yıkıma sürükleyen bu çeşit davranışlardan uzak durması gerekir (a.e., II, 328-329, 375).

Geçim ve Kazanç Yolları. a) Ziraat. İbn Haldûn'a göre geçim ve kazanç yollarının başında ziraat gelir. Çünkü zaruri ihtiyaçları karşılayan faaliyet dalları diğerlerine kıyasla öncelik taşır. Çiftçilik geçim yollarının en eskisi, en basiti ve tabiata en uygunudur. Diğer geçim ve kazanç yolları, zanaatlar daha sonra gelişmiştir ve çiftçilik gibi basit değil daha karmaşıktır. Muayyen bir bilgi seviyesini, tecrübeyi gerektiren bu hüner ve zanaatlar daha çok yerleşik hayata, şehir halkına ait iş ve mesleklerdir; şehir hayatı ise göçebelikten sonra gelir. Şehirlerde yaşayan kişilerin genellikle ziraatla meşgul olmadıklarını, şehir dışında yaşayan "akılları zayıf, bedenleri kuvvetli" kimselerin bu işle uğraştığını ifade ettikten sonra ziraatı kazanç vasıtası yapanların zelil ve miskin bir duruma düşeceklerini söylemektedir. Bunun sebebi, ziraatla uğraşanların idareci sınıflarca ağır vergilere tâbi tutularak ezilmesi, sömürülmesidir. İbn Haldûn, bununla asabiyet arasında bir ilişki kurarak asabiyetini kaybetmeyen hiçbir kavmin bu ağır vergi şartlarına katlanıp ziraatla meşgul olmaya yanaşmayacağını, bu kadar ağır sömürü ve zillete katlanmaya mecbur olanların da asabiyetlerini yitireceklerinden bir daha kendilerini kolay kolay toparlayamayacaklarını ifade eder.

Öte yandan topraktan, ziraî faaliyetlerden elde edilen gelirler hiçbir zaman sahiplerine lüks ve müreffeh bir hayat yaşatacak kadar yüksek olamaz. Genellikle, toprak sahibi olanlar buradan elde edecekleri gelirlerle bolluk ve zenginliğe kavuşmayı değil herhangi bir felâket ve bunalım durumunda ailelerinin sığınabilecekleri, sınırlı da olsa bir gelir temin ederek hayatlarını

sürdürebilecekleri bir maişet kaynağını el altında bulundurmayı hedef alırlar. Ancak ellerindeki mülklerin zamanla kıymet kazanmasıyla bu kişiler servet ve refaha kavuşabilir. Bu durumda da yöneticilerin, sultanların bu servetlere göz koyarak onları gasbetme veya ucuz fiyatla satmaya zorlama yollarına başvurmaları her zaman mümkündür. Büyük servet ve gelirler ya siyasî gücün kullanılması ya da ticaret yoluyla, fakat daha çok birinci yolla elde edilmektedir (a.e., I, 99, 361-362; II, 58-60, 286-287, 327, 352-353, 361-362).

Diğer birçok görüşü gibi İbn Haldûn'un ziraatla ilgili görüşleri de birbirinden çok farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Fritz Neumark onun köy hayatına taraftar olduğunu, iktisadî faaliyet dalları için tesbit ettiği mertebe silsilesi arasında ziraata, sanayi ve ticarete nazaran çok daha üstün bir yer verdiğini ileri sürmektedir. Zakir Kadirî Ugan, Tolstoy'daki köylüyü ve köy hayatını öven düşüncelere Muḳaddime'de de rastlandığını ifade ederek iki düşünür arasında bu bakımdan bir benzerlik bulunduğunu ileri sürer. Öte yandan bazı araştırmacılar, İbn Haldûn'un ziraatla ve çiftçilerle ilgili görüşlerinin Ortaçağ'da yaygın olan çiftçiyi ve onun ürettiği mahsulleri hafife alma temayülünün bir sonucu olduğunu ve bu yaklaşım içerisinde tamamıyla haksız bazı değerlendirmelerde bulunduğunu söylerler (Neumark, I, 54; Ülken, s. 197). İbn Haldûn'un ziraata ilişkin görüş ve değerlendirmelerini yaşadığı devirdeki sosyal ve ekonomik şartlardan soyutlayarak ele almak doğru olmaz. Bir yandan ziraatla uğraşanların genellikle tarih boyunca mâruz kaldıkları baskı ve zulüm şartlarına işaret ederken bir yandan da kendi devrindeki özel tarihî, siyasî, içtimaî şartların da etkisiyle bu konuda, belki diğer zamanlarda çok aşırı sayılabilecek bazı genellemelere gitmiştir. Nitekim o devirde Endülüs'teki müslümanların, hıristiyanların baskısıyla verimli toprakları terketmek ve sarp yerlerde ziraat yapmak zorunda kaldıklarını zikretmektedir (Mukaddime, II, 278-279). Şartların iyi olduğu dönemlerdeki İslâm düşünürlerinin ziraî faaliyetler ve ziraatla uğraşanlar hakkında böyle karamsar ve kötümser görüşler ileri sürmedikleri görülmektedir. Şüphesiz bunda ziraatı, halkın ve askerlerin ihtiyaçlarını karşılaması ve devlete gelir sağlaması yönüyle sınırlı bir çerçevede ele alan birçok İslâm düşünüründen farklı olarak İbn Haldûn'un, her türlü iktisadî faaliyet ve üretim tarzlarının diğer alanlardaki etkileri üzerinde durmasının ve bu yolla sosyal hadiselerin mantığını, kanunlarını yakalayarak insanlık tarihinin akışını izah etme şeklinde çok daha geniş bir

açıdan meseleye yaklaşmasının da payı vardır.

İbn Haldûn'un fikirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun ziraatı ve köylüyü küçümsemediğini, belki küçümseniş sebeplerini açıklamaya çalıştığını

söylemek daha doğru olur. Kendi devrinde ziraatın ve çiftçilerin içinde bulunduğu durumu objektif bir olgu olarak ortaya koymasını, onun bu durumu tasvip ettiği şeklinde değerlendirmek isabetli olmasa gerektir. Aksine ziraata konulan aşırı vergilerin iktisadî gelişmeyi azalttığını, üretimi düşürdüğünü ve o beldedeki mâmurluğu yok ettiğini belirtmektedir. Sahralarda ve köylerde yaşayanların ve sadece ziraatla uğraşanların şehirlerde yaşayanlara muhtaç ve bağımlı oldukları, bunlar arasındaki alışverişte daima şehirlilerin kârlı çıktıkları hususundaki görüşleri (a.e., I, 389-391), ilk bakışta ziraatın ve köylünün önemini küçümseyen bir değerlendirme gibi gözükse de bu hükümlerin haksız olmakla birlikte bir gerçeği dile getirdiği inkâr edilemez.

b) Zanaat. İbn Haldûn geçim ve kazanç yolları arasında zanaatlara, o toplumun medenî seviyesini gösteren önemli bir ölçü olarak özel bir yer vermektedir. İnsanoğlunun ilk ve temel ihtiyaçlarını karşılamada ziraatın vazgeçilmez bir yeri varsa da bu ihtiyaçlar belirli bir seviyede karşılandıktan sonra gelişmenin, bayındırlığın gerçek göstergesi zanaatlardır. Bir ülkede tarım dışı sektörler ne kadar gelişir, çeşitlenir, üretim ne kadar artarsa o beldede mâmurluk, refah ve zenginlik de o nisbette artar (a.e., I, 38; II, 369-371). İbn Haldûn, çeşitli zanaat dallarını sıralarken o zanaat dalının insan ihtiyaçlarını karşılamadaki yerini ve önemini ölçü alır ve hangi iktisadî faaliyet kolu insanların daha âcil ve zaruri ihtiyaçlarını karşılıyorsa o meslek ve faaliyete diğerlerinden önce yer verir. Çünkü düşünüre göre zaruri olan şey kemal ifade eden nesneden önce gelir. Bu yaklaşım içerisinde zanaatları üç kısımda inceler. 1. İnsanın yaşaması için zaruri olan meslekler: Terzilik, kasaplık, dokumacılık, marangozluk, demircilik gibi. 2. İnsanın daha üst seviyedeki ihtiyaçlarına cevap veren ilim, sanat ve siyasetle ilgili hüner ve meslekler: Kâğıtçılık, ciltçilik, mugannîlik, şairlik gibi. 3. Askerlik. Bu zanaatlar içinde önce insanların en çok ihtiyaç duydukları dallar, daha sonra da ihtiyaçların ve medeniyetin tekâmülüne göre diğer dallar gelişir. Meselâ yapı zanaatı

yerleşik hayatın ilk dönemlerinde başlamıştır ve zanaatların en eskisidir. Buna karşılık müzisyenlik, şarkıcılık gibi zanaatlar daha sonra, sosyal ve medenî hayatın gelişmiş olduğu bölgelerde ve şehir ahalisi arasında yayılır. Bir ülkede üretim zaruri ihtiyaçları karşılamanın çok üstünde bir seviyeye ulaştığı zaman o ülkede insanların ihtiyaçları gittikçe incelir, çeşitlenir; buna uygun olarak da sayılamayacak derecede meslek ve zanaatlar ortaya çıkar (a.e., II, 368, 370-371, 380-383, 432). İbn Haldûn'un, iktisadî faaliyet kolları içinde zanaatlara medeniyetin gelişmesinin gerçek bir ölçüsü olarak en önemli yeri vermesi, şüphesiz onun emeğin iktisadî hayattaki yeri ve önemini kavraması ile yakından ilgilidir. Ona göre fizik olarak üretim hadisesinin, bir değer yaratılmasının iki kaynağı vardır: Tabiat ve emek. Tabiat temel, aslî, fakat pasif bir unsur olmasına rağmen emek üretim sürecinde, dolayısıyla toplumların iktisadî gelişmesinde en aktif ve stratejik unsurdur.

c) Ticaret. Meşrû ve tabii kazanç yolları arasında saymasına rağmen İbn Haldûn, ticaret ve ticaret yoluyla elde edilen kazançlar konusunda ciddi bazı tereddütler taşımaktadır. Ona göre bazı ticaretler, kâr elde etmek üzere alım ve satım kıymetleri arasındaki farkı düşünmeyi ve hilelere başvurmayı icap ettirdiğinden kumar kabilinden bir iştir. Fakat kumarda olduğu gibi karşılıksız olarak başkasının mal ve parası alınmadığı ve onda akıl ve nazar işleri hâkim olduğu için İslâm dini alışverişi meşrû bir kazanç yolu saymıştır. Bu meşruiyet fikri onu iki türlü ticaret olduğu sonucuna götürmüştür. Kendisi, bir malı üretildiği yerden tüketicilerin ihtiyaç duyduğu yerlere götüren, bu arada çeşitli zorluklara, risklere katlanmak durumunda kalan, kısacası hem üreticiler hem tüketiciler için üretilen mallardan istifadeyi yaygınlaştıran tüccarı ve ticareti methettiği ve meşrû-tabii kazanç yolları arasında zikrettiği halde emek harcama ve malların faydasını arttırma unsurlarından bağımsız, ihtikâra, spekülasyona, hile ve aldatmacaya dönük olan ticaret ve tüccarları kötülemekte, bu nevi ticareti, uğraşanların ahlâkını ifsat eden kumar gibi bir iş olarak değerlendirmektedir. Muḳaddime'de yer alan, ticaret ve tüccarlarla ilgili mütereddit ve çelişkili gibi görünen ifadeler, bu iki çeşit ticaret ve tüccarı birbirinden ayırt etmenin çok güç olmasından ve insanların çıkarlarına düşkünlükleri, zaafları dolayısıyla ticaretin daha çok ikinci tipin özelliklerini taşıma eğilimi göstermesinden ileri gelmiş olsa gerektir. Yaşadığı devirde ticaretin ve tüccarların bu ikinci tipe ait özellikleri baskın

olduğundan bu meslekle uğraşmanın genellikle insanı ahlâkî yönden zaafa ittiğini, kötü tüccarın iyi tüccarı piyasadan sürdüğünü ifade eder.

İbn Haldûn ticaretin ve tüccarların niçin daha çok ikinci tipin özelliklerini taşıdıkları, yani spekülasyona dönük faaliyetlere meylettikleri konusunda da şöyle bir izah getirir: Genelde ticaret, "mal ve eşyayı ucuza almak ve yüksek fiyatla satmak ve bu şekilde kâr temin etmek" şeklinde tarif edilebilir. Bunun için tâcir, ya satın aldığı malı ambarlarında saklayarak fiyatların yükselmesini bekleyecek ve fiyatlar yükselince satışa çıkaracak yahut da bu malları arandığı ve kıt olduğu yerlere götürerek oralarda satacaktır. Fakat bu ikinci yolla yapılacak alışverişten elde edilecek kâr sermayeye nisbet edildiğinde birinciye kıyasla azdır; ayrıca büyük zahmetlere, risklere katlanmayı gerektirir. İnsan mizacında bulunan kısa zamanda çok para kazanma hırsı ticaretle uğraşanları daha çok spekülasyona dönük faaliyetlere meylettirir; bunun için de ticaret kumar kabilinden şâibeli bir meşgale haline dönüşür. Tâcirlerin alışverişlerinde başvurdukları bir başka yolun da vadeli satış yaparak malı daha pahalıya satmak ve bu yolla kâr temin etmek olduğunu ifade eder. Ancak bu şekilde peşin ve vadeli satışlar arasındaki farkın İslâmî açıdan faiz sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmalı bir konu üzerinde nedense hiç durmaz. Vadeli satarak daha fazla kâr sağlamanın meşrû olmadığına dair bir görüş belirtmediğine göre bunda bir mahzur görmüyor gibidir. Bu yaklaşımı sebebiyle İbn Haldûn, ticaretin meşrû ve ahlâkî bir iktisadî faaliyet haline dönüşmesi hususunda oldukça karamsar bulunmakla beraber yine de tüccarlara ilginç bazı tavsiyelerde bulunur. Satmak için başka şehir ve ülkelere mal götüren tüccar, bu kadar zahmete ve tehlikelere katlandıktan sonra elindeki malı satamayarak zarar etmek veya az kâr etmek istemiyorsa satmak üzere götüreceği malların miktar, cins ve kalitesini rastgele tesbit etmeyip bazı rasyonel esaslara göre hareket etmeli ve daha önce bir piyasa araştırması yapmalıdır. Çünkü bazı mal ve eşyayı belli sınıf ve zümreler talep eder. Her çeşit malın kaliteli ve pahalısını zenginler ve devlet adamları satın alır. Bunların sayısı ise az olduğundan akıllı bir tâcir halkın her tabakasının satın alabileceği ortak kalitede, harcıâlem mallardan çok götürmelidir ki elindeki mallar satılsın. "Rızık, kanaat, kader, tevekkül" gibi mefhumların genellikle iktisadî gelişme için yanlış anlam ve uygulamalar kazandığı, her türlü kişisel bilgisizlik ve hatalardan ileri gelen sonuçların,

“Nasip bu kadarmış, takdir böyleymiş” denerek geçiştirildiği Ortaçağ iktisadî zihniyet dünyasında İbn Haldûn’un bu yaklaşımı son derece önemlidir.

Öte yandan İbn Haldûn cüret ve cesareti ticaretin belli başlı şartları arasında sayarak, “Tâcirin husumete kadir, hesap ve kitapta mâhir olması gerekir” der. Ancak bu görüşleriyle onun Ortaçağ’da yaygın kabadayı, zorba, maceraperest tüccar tipini özendirdiği zannedilmemelidir. Onun tüccarda bulunmasını şart koştuğu bu özellikler, başkalarının haklarına tecavüz maksadıyla değil müdafaa amacıyla kullanılacak özelliklerdir. Eğer bir tüccarda bu özellikler yoksa hiç olmazsa bir siyasî güce dayanması lâzımdır ki servetini başkalarının saldırısından koruyabilsin. Tüccarda aradığı cesaretli olma vasfından rasyonel ölçüler içinde riske katlanan, durgun ve tutuk değil dinamik ve atak olan bir müteşebbis tipini kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim iktisadî hayatta arz-talep kanununun ve riske katlanma unsurunun önemine işaret ederek tüccarları daha uzak şehir ve diyarlara sefer yapmaya teşvik eder (a.e., I, 368; II, 354-359, 364-366).

İbn Haldûn’un tüccarlara tavsiye ettiği rasyonalist tavır, kapitalizm öncesi kapitalistik ekonomik faaliyetlerle kapitalist işletmeler arasındaki sınırı oluşturması bakımından da önem taşımaktadır. Max Weber’e göre kapitalistik sektör ve faaliyetlerin kapitalist bir sosyoekonomik formasyona yol açması için bu faaliyetin hiç olmazsa bir ölçüde rasyonel olması, ilkel ve kaba taslak da olsa parayla ifade edilen bir sermaye hesabı yapılması gerekir. Şüphesiz kapitalist zihniyet sadece rasyonel, planlayıcı özelliklerden ibaret değildir. Diğer bazı özelliklerin, meselâ aşırı mücadele, rekabet, “bir keşiş gibi bütün ömrünü hırsla kâr peşinde harcayış” (Rodinson, s. 205) gibi tavır ve zihniyetlerin İbn Haldûn’un öngördüğü tüccar tipinde bulunmadığı açıktır. Genel düşünce çizgisi itibariyle onun sosyal hadiseleri kişiler arası ilişkileri mücadeleci, çatışmacı değil iş birliği, dayanışma esasına dayalı bir yaklaşımla değerlendirdiği görülmektedir. Öte yandan İbn Haldûn, kendinden asırlarca sonra gelen merkantilistlerin aksine zenginliğin kaynağının altın, gümüş, para ve ticaret değil emeğin ürettiği şeyler ve zanaatlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Issawi, s. 15; Desomogy, II [1965], s. 4-5).

Devlet ve İktisat. İbn Haldûn’un devlete ve onun fonksiyonlarına iktisadî

hayatta temel bir yer verdiği anlaşılmaktadır. Devletin sağladığı güvenlik ve adalet ortamı her şeyin, bu arada iktisadî hayatın da temelini oluşturur. “Adalet mülkün temelidir” felsefesi ve adaleti devletin sağlayacağı düşüncesi, İbn Haldûn’un da temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Onun iktisadî hayatta devletin yeriyle ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceleri içinde en orijinal ve dikkat çekici olanı, devlet harcamalarının toplam talep içindeki ağırlığı ve bu harcamaların iktisadî faaliyetleri, üretimi hızlandırıcı fonksiyonlarına dair görüşleridir. İbn Haldûn’a göre devlet toplumdaki en büyük harcama gücünü oluşturur. Bu sebeple iktisadî hayatın ve üretimin gelişmesinde devlet harcamaları teşvik edici, yönlendirici bir unsur olarak vazgeçilmez bir yer işgal eder. Ancak devlet harcamalarının yöneldiği, gelirlerini hazineden sağlayan devlet görevlilerinin rağbet gösterdiği malların üretimine ilişkin zanaatlar gelişme imkânı bulabilir. Devlet harcamaları ekonomide bu kadar önemli bir yer tuttuğundan herhangi bir şekilde devletin gelirlerinde bir azalma olur ve harcamaları kısılırsa bu durum sadece devleti ve devletten maaş alanları güç durumda bırakmaz, bütün ekonomiyi ve üreticileri de olumsuz yönde etkiler. Devletin ve devletten maaş alanların harcamaları piyasadaki talebin önemli bir kısmını oluşturduğu için bunlarda meydana gelecek bir daralma toplam talebi hemen etkileyecek ve piyasada durgunluk baş gösterecektir. İbn Haldûn, devlet harcamalarının iktisadî hayatı canlandırmasını akarsuların etraflarına hayat vermesine benzetir. Nasıl ki sudan uzaklaştıkça bitkilerin hayatı sönükleşirse devlet merkezlerinden uzakta bulunan ve devlet harcamalarının teşvik ve desteğinden mahrum kalan iktisadî faaliyetler de durgunlaşmaya ve gerilemeye başlar.

İbn Haldûn paraların hazinede toplanması ve biriktirilmesine karşı olup bu durumun ekonomik faaliyetleri daraltacağı, üretimi azaltacağı ve sonunda bütün halkı ve devleti iktisadî bakımdan zayıf duruma düşüreceği kanaatindedir. Gerek halkın gerek devletin zenginliğinin hazinedeki paraların halkın durumunu düzeltici sosyal harcamalarda kullanılması, üretim faaliyetlerini canlı tutacak ve teşvik edecek, yurdu imar edecek bir harcama politikası ile artacağını söylemektedir. Ona göre servet saklanarak değil harcanarak artar. İbn Haldûn, hem iktisadî sonuçları bakımından hem de ahlâkî düşüncelerle hükümdarların cimrilikten, hazinede çok para bulundurma hırsından kurtulmalarını, israfa kaçmamak kaydıyla harcamalarda cömert olmalarını tavsiye etmektedir. Devletin ve halkın

ekonomik durumunu, harcamalarında cimri davranan bir devlet politikası kadar çabuk bozan başka bir şey olmadığı görüşündedir. Ancak yaptığı harcamalarla ekonomik faaliyetleri canlı tutan bir devlet politikasıyla nimet ve servetler devamlı olur; böyle bir politika sonucu devletin vergi gelirleri de artar.

Devlete içtimaî ve iktisadî alanda bu derece geniş görev ve sorumluluklar yüklemesine rağmen İbn Haldûn, devletin bizzat iktisadî faaliyette bulunarak ticaret ve tarımla meşgul olmasına karşı çıkmakta ve bu karşı çıkışını başlıca iki sebeple açıklamaktadır. Bir defa devlet, elindeki büyük maddî imkânları ve siyasî gücünü kullanarak diğer tüccar ve çiftçilere karşı haksız rekabette bulunmuş olur. Bu rekabete dayanamayan tüccar ve çiftçiler iktisadî faaliyetten çekilmek zorunda kalabilirler. Bu rekabet, ticaret ve çiftçilikle uğraşarak yurdu imar edenlerin haklarına bir tecavüz teşkil eder, halktaki çalışma, üretme şevkini kırar; sonunda iktisadî hayat çıkmaza girer ve yıkıma doğru gider. Ayrıca devletin ticaretle uğraşması eşya fiyatlarının yükselmesine yol açar. Sonunda bu işten devlet de zararlı çıkar. Çünkü iktisadî faaliyetlerin gerilemesi sebebiyle devletin uğradığı vergi kaybı, bizzat iktisadî faaliyetlerde bulunarak kazanacağı paradan daha fazla olacaktır. Öte yandan devletin siyasî gücüne bir de iktisadî gücün eklenmesi otoriter uygulamalara yol açar ve ferdî hak ve hürriyetler için bir tehlike oluşturur. Devlet ve idareciler çiftçilik yapmaya başlarsa bir süre sonra siyasî güçlerini kullanarak fiyatların serbestçe oluşmasını engeller; halkı kendi tesbit ettikleri fiyatlardan mal almaya ve istedikleri fiyattan mal satmaya zorlarlar. Bu uygulamalar halkın iktisadî durumunu altüst eder, zulüm ve haksızlığa yol açar. Sonunda vergi gelirleri de azalır (Mukaddime, II, 63-67, 74-75, 126-128, 289-291, 376).

İbn Haldûn, siyasî baskı ve zulmün insanlardaki iktisadî faaliyette bulunma arzusunu körelterek iktisadî gelişmeyi engellediği görüşündedir. Kişilerle siyasî otorite arasındaki ilişkinin, genel sosyal ve siyasî şartların fert üzerindeki etkisinin, diğer bir ifade ile iktisadî kalkınmada ferdî ve psikolojik faktörlerin önemini şöyle ortaya koyar: Devletin ilk kuruluş dönemlerinde

yöneticilerle halkı birbirlerine bağlayan bağlar, ortak ideal ve değerler çok güçlüdür. Hükümdar ve diğer yöneticiler halkın hak ve özgürlüklerine karşı

saygılıdır; onlara zulmetmezler. Böylece halkın çalışma, başarma şevk ve arzusu artar. Bu dönemlerde bir iktisadî faaliyette bulunma arzusu, kalkınma heyecanı, teşebbüs ruhu bütün halkı ve ülkeyi sarar; bütün üretici güçler, kaynaklar kalkınmanın hizmetine sunulur. Zamanla yöneticiler lüks ve israfa sapıp masrafları arttıkça halka karşı sert davranmaya başlarlar. Bu çeşit zulüm ve ağır vergilerden özellikle tarımla uğraşanlar zarar görür. Devlet mal ve mülklere el koyar, ağır vergiler halkı perişan eder. İnsanlık onuruyla bağdaşmayan bu şartlar kişileri zelil ve miskin bir duruma düşürür; onlardaki çalışma ve kazanma azmini azaltır veya yok eder. Halk çalışmayı bırakır, tarlalar ekilmez olur, ülke içtimaî, siyasî ve iktisadî yıkıma gider. Başka bir kavim tarafından istilâ edilen ülkelerde de aynı durum gözlenir. Psikolojik yıkıma uğrayan bu insanlar sadece çalışma ve kazanma azimlerini yitirmekle kalmazlar, yaşama sevinçlerini de kaybedebilirler. İbn Haldûn bu arada, Araplar tarafından ülkeleri fethedilen İranlılar'ın maddî bakımdan zulme uğradıklarından değil içinde bulundukları psikolojik şartlar sebebiyle kısa zamanda telef olduklarını rakamlar vererek anlatır.

Halkın iktisadî bakımdan gayretli, aktif olmasını engelleyen zulmü geniş mânada anlamak gerekir. Halkın mallarına el koyma şeklindeki en kaba zulmün yanında işçinin ücretini eksiltme, herhangi bir şeyi halktan haksız yere talep etme, dinin yüklemediği bir vecîbe ile halkı mükellef kılma, haksız olarak vergi toplama, halkı karşılığını ödemeden bir işte çalıştırma, halkın malını ucuz fiyattan satın alma veya devlete ait malı yüksek fiyatla almaya zorlama vb. hususlar zulümdür; halkın yurdu imar etme emellerini kırar ve yurdun bayındırlığını giderir. Ancak devletin halkın hak ve hürriyetlerine saygılı olmasının iktisadî bakımdan canlı, aktif bir zihniyet ve ruh oluşturması veya uygulanan zulüm ve aşırı vergilerin halkı karamsar, yılgın ve âciz bir hale dönüştürmesi tedrîcî bir şekilde vuku bulur.

İbn Haldûn, teşkilâtlı bir siyasî otoriteye ve başkalarının koyduğu kurallara uymak zorunda kalmanın kişilerde hür ve bağımsız bir şahsiyet yapısının oluşup gelişmesini engellediğini söyler. İnsanlar, sayıları çok az bir idareci zümre tarafından onların tesbit ettikleri kurallara göre yönetilir. Bu durum yöneticilerin âdil tavırdan uzaklaşmaları ve zulüm, baskı, şiddet yolunu seçtikleri ölçüde kişilerdeki kendine güven ve atılganlık duygularını zayıflatır. Bu kişiler şahsiyetleri ve izzetinefisleri kırık, kendilerini koruma

cesaretinden yoksun bir duruma düşmeye başlarlar. Buna karşılık şehirlerden uzakta, kurumlaşmış bir siyasî otoriteye tâbi olmadan yaşayan göçebelerde bu çeşit zaaflar görülmez; onların asabiyet duyguları güçlüdür. İbn Haldûn, siyasî otoriteye ve onun koyduğu kurallara uymanın kişilerin psikolojisi ve şahsiyetleri üzerinde meydana getirdiği kötü etkilerin giderilmesi veya azaltılması için de şu yolu tavsiye eder: Uyması gereken toplum kuralları kişiye öyle sunulmalı ki kişi kendisine dışarıdan telkin edilen kurallara zorla uyduğu, hürriyetini kaybettiği hissine kapılmadan bunları tabii bir süreç içinde kendiliğinden benimsesin; kişilerle kurallar özdeşleşsin ve kişide kendi dışındaki güçlerin güdümüne girme zorunda bırakıldığı hissi uyanmasın. İbn Haldûn'a göre göçebelerde toplum kurallarını öğrenme ve onlara uyma, şehirlerde olduğu gibi ceza tehdidiyle ve zorla değil böyle tabii bir süreç içinde kendiliğinden gerçekleşir; bu sebeple de onların ruh sağlığı daha iyidir. İnsan, sadece maddî ihtiyaçları karşılanmakla tatmin edilecek ve bütün sorunları halledilecek bir varlık olarak görülmemelidir. Bu temel ihtiyaçları karşılansa dahi eğer yaratılışında, tabiatında bulunan özgürlük, bağımsızlık, kendine güven gibi psikolojik ihtiyaçları karşılanmazsa o insanın mutlu ve başarılı olması mümkün değildir. Sırf bu son şartların elverişsizliği bile insanların ruhsal sağlıkları yanında maddî sağlıklarını da etkileyerek hastalanmalarına veya ölmelerine yol açabilir (a.e., I, 303, 316-320, 376 vd., 380 vd., 387; II, 76-80, 102-114, 126-127, 304-305).

Servetin Kaynağı. İbn Haldûn'a göre bütün zenginliklerin kaynağı temelde emek ve üretimdir. Gerçi düşünür emeğin yanında aslî faktör olarak tabiatı da zikreder, ancak tabiat emeğe nazaran pasif bir faktördür. Tabiattaki ham maddelerin işlenerek insan ihtiyaçlarını karşılayacak hale getirilmesinde emek aktif ve en önemli unsurdur. Doğrudan insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek tabii kaynaklardan yararlanabilmek için bile insan emeğine ihtiyaç vardır. Şu halde insanların esas itibariyle çalışmaktan başka kazanç yolları yoktur. Bir ülkedeki bütün zenginlikler o ülkedeki üretken insanların emeklerinin, çalışmalarının sonucudur. Buna karşılık, şahsî zenginliklerin kaynağı emek değildir; daha doğrusu bu tür bir servet kişinin harcadığı emekle orantılı olmamaktadır.

İbn Haldûn, insanın emek harcayarak veya herhangi bir yolla elde ettiği gelirden zorunlu ihtiyaçlarını karşıladığı kısma "rızık", bunu aşan ve

sermaye birikiminin kaynağını oluşturan kısma da “kazanç” demektedir. İnsanlık ancak zorunlu ihtiyaçlarına yetecek kadar bir üretimde bulunabildiği, iş bölümü ve üretim araçlarının daha fazla üretimi gerçekleştirecek düzeyde olmadığı dönemlerde rızık aşamasındadır. Bunun üzerinde bir üretim seviyesine ulaştıklarında insanlar kazanç aşamasına geçmiş oldular. Rızık aşamasından kazanç aşamasına geçiş insanlığın ilerlemesinin ve medeniyetin başlangıcıdır. Bu ihtiyaç fazlası ürün hem gelişmenin, sermaye birikiminin hem de -İbn Haldûn bu adı kullanmamakla beraber-sömürünün kaynağını oluşturur. İbn Haldûn, kişisel planda rızık ve kazanç ayırımını başkalarının artıürününü ele geçiren, üretken olmayan sınıfların gelirlerine de uygulamakta, bu gelirlerin onların zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan kısmına rızık, bunu aşan kısmına da kazanç adını vermektedir.

Rızık kavramı ve onunla ilgili meseleler kelâm ilminin en önemli tartışma konularından birini oluşturmaktadır. İbn Haldûn bu tartışmalara kısaca yer verdikten sonra konuyu zorunlu ihtiyaç fazlası ürünün elde edilmesi, elde edilme yolları, çeşitli sınıfların buna el koyması ve artı-ürünün medeniyetin gelişmesinde oynadığı rol gibi konulara, yani iktisadî alana kaydırmaktadır (a.e., II, 320-322, 452-453). Ayrıca medeniyetin, ilerlemenin temeli olarak ele aldığı rızık aşamasından kazanç aşamasına geçişin nasıl gerçekleştiği üzerinde de durmuştur. Ona göre insanlığın kazanç elde etme aşamasına geçişinde en önemli faktör iş bölümüdür. İş bölümü olmadan insanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak ürünleri bile elde edemezler. Ancak iş bölümü çok düşük ve ilkel bir düzeyde kalırsa insan ihtiyaçları da düşük ve ilkel seviyede karşılanabilir. Zamanla insanlar kalabalık gruplar halinde bir araya gelip şehirler kurmaya başladıkça ve şehirlerin nüfusu arttıkça iş bölümünün gelişmesi imkânları doğmuş, daha ileri araçların da üretimde kullanılması sonucu elde edilen hâsılat zorunlu ihtiyaç sınırını çok aşarak zenginlik düzeyine

ulaşmıştır. İş bölümünün ilerlemesi ve onun bir sonucu olarak kullanılan araçların giderek geliştirilmesi üretim düzeyini arttırmış, bu durum ihtiyaçların gelişip çeşitlenmesine yol açarak iş bölümünün artmasını teşvik etmiştir. İbn Haldûn’a göre, gerçekleştirilen üretim düzeyinin kişilerin zorunlu ihtiyaçlarını çok aştığı toplumlarda refah bütün kesimlere yayılır. Nüfusu az, iş bölümünün yeterince gelişmediği toplumlarda, küçük

yerleşim merkezlerinde ve küçük şehirlerde halkın üretim düzeyi, dolayısıyla hayat standardı çok düşüktür. Pek az bir kısmı hariç insanlar buralarda yoksulluk ve sıkıntı içinde yaşarlar. Zengin ve fakir ülkeler arasında halkın hayat standartlarında görülen bu fark o toplumlarda üretim kapasitelerinin halkın üretkenliğinin değişik olmasından ileri gelir. Çünkü her şehir ve bölge ahalisinin masrafları üretimleri nisbetindedir (a.e., II, 268-275, 452-453).

Genel olarak her türlü kazanç ve zenginliğin kaynağı emeğin üretkenliği olduğu halde şahsî gelir ve servetin emek harcamakla, üretimle bir ilgisi yoktur. Büyük gelir ve servetlere sahip olanlar umumiyetle üretkenlikten uzak gruplardır. Buna karşılık emekleriyle geçinen üreticiler ancak hayatlarını sürdürebilecekleri kadar bir gelir elde edebilirler. İş bölümü içinde çalışan insanlar, zorunlu ihtiyaçlarının çok üstünde bir üretimi gerçekleştirdiklerine göre eğer üretici zümreler hâlâ asgari geçim düzeyinde yaşamak zorunda kalıyorlarsa o zaman zorunlu ihtiyaç fazlası ürünün (artı-ürün) nereye gittiği sorusunu İbn Haldûn dolaylı olarak da olsa, üretici sınıfların ürettikleri artı-ürünleri çeşitli yollarla ele geçiren zümrelere gittiği şeklinde cevaplandırmaktadır (a.e., II, 343-346). Ona göre üretimin kaynağı emek olmakla beraber ferdî servetin kaynağı emek değil sömürüdür. Bu bağlamda, emekçilerce üretilen artı-ürünün hangi sınıflara gittiğine ve bu sınıfların artı-ürünü ele geçirme (istismar) yollarına ilişkin olarak da görüşlerini ayrıntılı biçimde ortaya koyduğu görülür. Üretici sınıfların ürettikleri değerlere el koyarak geçinen sınıfların başında, toplumda siyasî gücü elinde bulunduran hükümdar ve diğer devlet yöneticileri gelir. Artı-ürünün bir kısmı vergiler yoluyla onlardan alınarak devlet hazinesine, oradan da yöneticilere ve diğer devlet görevlilerine aktarılır. Öte yandan bu kişiler, devletin verdiği maaşın yanında sahip oldukları siyasî gücü kullanarak da iktisadî imkân sağlarlar. Herkes bu mevki sahibi kimselere yaklaşmaya, onlara hizmet ederek yanlarında itibar kazanmaya çalışır. Daha sonra bunlar da ele geçirdikleri mevkiler aracılığıyla alt derecedeki kimselerin emek ve hizmetlerini kendi ihtiyaçlarını karşılamada kullanırlar. Böylece en üst seviyede bulunan hükümdardan en alt seviyedeki vatandaşa kadar herkes bir alttaki sınıf veya sınıflardan kazanç sağlar. Bu yolla elde edilen gelir ve servetler alttan üste doğru çıktıkça artar ve büyük boyutlara ulaşır (a.e., II, 340-345).

İbn Haldûn, siyasî güçle iktisadî güç arasındaki ilişkiyi açıklarken ön plana iktisadî gücü, üretim araçlarına sahip olmayı değil asabiyet ve siyasî gücü koymaktadır. Siyasî gücü elinde tutanlar, üretici sınıfların ürettikleri artı-ürün ve artı-emeğin bir kısmını elde ederek iktisadî güce de sahip olurlar. Öte yandan esas itibariyle siyasî gücün iktisadî gücü de ele geçirmeye yol açması üzerinde durmakla beraber burada da meseleyi tek yönüyle değil karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde ele almakta, iktisadî gücü elinde bulunduranların da siyasî gücü etkileyebileceklerini kabul etmektedir (a.e., II, 365-366). Devlet ileri gelenleri, toplumda en üst mevkide bulunmakla ve dolayısıyla üretilen artı-ürünün en büyük kısmını ele geçirmekle beraber onların dışında da çok çeşitli mevki ve derece sahipleri vardır. Halkın kendilerine büyük saygı ve sevgi beslediği bazı kişiler, özellikle din büyükleri bunlar arasında sayılabilir; bu kişilerin toplumdaki itibarlı yerleri kendilerine iktisadî imkânlar sağlar. Halk istekle bunların hizmetine koşar ve işlerini yapar. Halkın bu emekleri de para gibidir. Böylece bu kişiler de malları ve işleri karşılıksız temin etmiş, çalışmadan, üretmeden zenginlik ve servete erişmiş olurlar. Bazı din âlimleri, halkın kendilerine saygı ve sevgi duyduğu sâlih ve zâhid kimseler bu gruba dahildir. Kendileri çalışıp üretmedikleri, dünya işleriyle ilgilenmedikleri halde bu kişilerin nasıl servet sahibi olduklarına halk şaşar (a.e., II, 341-342). Tabiatıyla burada söz konusu olan, şöhret ve itibarın servete tahvil edilmesi becerikliliğidir. Esas itibariyle İbn Haldûn, birçok din âliminin düşük kazançlarla geçinmek zorunda olduğunun farkındadır.

Büyük servet ve zenginliğe erişmenin bir yolu da siyasî ve iktisadî durumdaki değişmelerden faydalanarak kazanç sağlamaktır. İbn Haldûn, bazı kişi ve ailelerin elinde çok miktarda servetin toplanmış olmasının kaynağını şöyle açıklanmaktadır: Normal şartlarda bir kişi veya sülâlenin bu kadar büyük miktarda serveti bir nesilde kazanması mümkün değildir. Bu durumu daha çok siyasî ve iktisadî şartlardaki değişikliklerle açıklamak gerekir. Devletlerin yıkılmaya yüz tuttuğu, siyasî durumun karışıklık içinde bulunduğu dönemlerde iktisadî hayat da altüst olur; mülkler çok ucuz fiyatlarla elden çıkarılır. Böyle dönemlerde bazı kişiler çok miktarda gayri menkul satın alabilirler. Eğer satın aldıkları bu mülkleri o siyasî karışıklık dönemlerinde kurtarabilirlerse zamanla büyük servet temin etmiş olurlar (a.e., II, 285-287).

İbn Haldûn, tehlikeli ve riskli işlere girmeyi de kısa zamanda servet sahibi olma yollarından biri saymaktadır. Meselâ o devirde, çöllerden geçerek ve türlü tehlikelere katlanarak Sudan’a mal götüren ve oradan mal getiren tüccarların kısa zamanda zengin olduklarına işaret eder. Ona göre biraz da maceracılıkla, şans ve tesadüfle karışık olan böyle tehlike ve risklere katlanmadan veya ihtikâr, karaborsacılık gibi gayri meşrû yollara sapmadan normal ticarî faaliyetlerle büyük servetlerin toplanması mümkün olmaz (a.e., II, 341, 359-360, 365-366). İbn Haldûn, ganimet ve mirası da büyük miktarda servetlerin belli kişilerde toplanması yolları arasında saymaktadır. İlk müslümanlardan bazılarının fetihler sonucu elde ettikleri büyük servetlerden ayrıntılı olarak bahseder. Öte yandan miras yoluyla da kişilerin atalarının uzun yıllarda biriktirdikleri büyük servetlere sahip olabileceklerini belirtir (a.e., I, 516; II, 287).

Şahsî servetin kaynağını bütün toplumu sarsan bir istismar ağı ile açıklarken İbn Haldûn, aslında gelir dağılımındaki dengesizlik ve adaletsizlikleri de ortaya koymuş olmaktadır. Toplumdaki sosyal ve ekonomik ilişkiler yoluyla üretken insanların ürettikleri artı-değerin ve onların artı-emeklerinin üst tabakalara aktığını, bunun sonucu olarak da üretenler kıt kanaat geçinirken diğer sınıfların yukarıya çıktıkça artan bir zenginlik ve refah içinde yaşadıklarını ifade etmektedir. Ancak ona göre bu istismar olayı medeniyetlerin gelişmesinde, üretim ve zenginliğin artmasında faydalı işlevler görmektedir. Artı-ürünleri ellerinden alınan insanlar geçinebilmek için üretim faaliyetlerine, iş bölümüne sürekli olarak katılmak zorunda kalırlar. Her alt kademedeki kişinin bir üst kademedekine hizmet etmesiyle toplumsal iş birliği ve iş bölümü

sağlanmış olur. Geniş kitleleri iş bölümü içinde bir üretim faaliyetine sürekli olarak koşturmak ve bu yolla toplumun üretimini arttırmak için bu istismar olgusu gerekli ve faydalıdır. Her ne kadar üretimin yükü bu üretken sınıfların sırtına binse de sonunda bütün toplum bu üretim artışından yarar sağlar. Toplumun bütününün yararı uğruna belli bir zümrenin zahmete girmesinde ve buna zorlanmasında mahzur yoktur. Küllî hayrın elde edilebilmesi için bu kadar şerre katlanmak, küllî adaletin sağlanması için bu kadar zulme rızâ göstermek gerekir. Eğer gelir-servet dağılımındaki bu dengesizlik olmasaydı insanların pek çoğunu üretime sevketmek imkânsız olur, bundan da bütün toplum zarar görürdü. Siyasî ve iktisadî yönden güçlü

kişiler diğer insanları çalışmaya, üretmeye zorlarlar. Öte yandan İbn Haldûn'a göre dünyanın düzeni, medeniyetin ilerlemesi, zenginliğin artması bu istismar ağından ayrı düşünülemez. Ancak üretilen artı-ürünün belli ellerde toplanması yoluyla hem iş bölümünün gelişmesi hem de gelişmeyi sağlayacak ilim adamları, sanatkârların geçimlerinin temini mümkün olabilir.

İbn Haldûn gelir ve servetlerin lüks, israf ve sefahate gitmeden verimli ve tabii yollarda kullanılması gerektiği üzerinde de durur; bayındırlığın, refahın artması ve sürmesi buna bağlıdır. Eğer böyle yapılmazsa bir süre sonra üretken kaynaklar kurumaya başlar. Çünkü zengin sınıfların israf ve sefahate kayan ölçüsüz yaşayış tarzları üretken sınıfların sırtındaki yükün ağırlaşması demektir. Bir yandan bu durumun, öte yandan kaynakların üretken olmayan alanlarda kullanılmasının ülkeyi çöküşe götürmesi kaçınılmaz olur. Fakat istismar olgusu normal ve mâkul sınırlarda cereyan eder ve belli sınıfların ve devletin elinde toplanan servetler verimli alanlarda değerlendirilirse bu servetler devlet ve zengin sınıflarla halk arasında devreder. Böylece bütün toplumun zenginliği artar; zamanla alt tabakalar da artan zenginlik ve refahtan paylarını alırlar (a.e., II, 297-304).

Bu değerlendirmelerine rağmen İbn Haldûn'un, zengin sınıfları tarih boyunca bütün toplumları dejenere eden ve iktisadî, içtimaî ve siyasî yönlerden çöküntüye sevkeden bir zümre olarak kabul ettiği ve onlara hiç de iyi gözle bakmadığı görülmektedir. Şüphesiz onun bu görüşlerinin servete ve servet sahiplerine düşman olmakla bir ilgisi yoktur. Ancak belli sınıfların elinde toplanan zenginliğin tarih boyunca genellikle meşrû ve tabii sınırları aşan yollarda kullanılması sebebiyle böyle bir kanaate varmıştır. İbn Haldûn, önce zengin ve yönetici-zengin sınıflarda başlayan lüks, israf ve gösterişe dönük harcamaların onların etkisiyle bütün topluma yayıldığını, bunun da toplumları yıkıma götürdüğünü sık sık belirtmiştir (a.e., I, 366, 511, 527-530; II, 300).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), I-III, İstanbul 1968, tür.yer.; a.e. (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi), Kahire 1275, s. 30, 38, 46-49, 156-157, 163-165, 189, 356-358, 425, 448-452, 457 vd., 496-497, 505-506; Hilmi Ziya Ülken - Ziyaeddin Fahri, İbn-i Haldun, İstanbul 1940, s. 197; F. Neumark, İktisadi Düşünce Tarihi (trc. Ahmet Ali Özeken), İstanbul 1943, I, 54; Charles Issawi, An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406), London 1969, s. 15; Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi, Ankara 1977, tür.yer.; Nihat Falay, İbn Haldun'un İktisadi Görüşleri, İstanbul 1978; M. Rodinson, İslam ve Kapitalizm (trc. Orhan Suda), İstanbul 1978, s. 205; İbrahim Erol Kozak, İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat, İstanbul 1984; a.mlf., "İbn Haldun'da Geçim ve Kazanç Yollarıyla İlgili Tasnif ve Değerlendirmeler", Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, V/3-4, Erzurum 1982, s. 141-175; J. J. Spengler, "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldūn", Comparative Studies in Society and History, VI/3 (1964), s. 268-305; J. J. Desomogy, "Economic Theory in Classical Arabic Literature", Studies in Islam, II, New Delhi 1965, s. 4-5.

İbrahim Erol Kozak

Literatür.

Yaşadığı dönemde yeterince anlaşılamayan ve ölümünden sonra da bir süre unutulan İbn Haldûn'u XVI. yüzyılda ilk olarak keşfedip ardından eserlerini Türkçe'ye çevirenler, İbn Haldûn'dan etkilenen Osmanlı tarihçileri ve devlet adamları olmuştur. İbn Haldûn XIX. yüzyıldan itibaren şarkiyatçıların yoğun ilgisini çekmiş ve pek çok dilde araştırmalara konu olmuştur.

Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi. İbn Haldûn'un hayatı, eserleri ve genel olarak düşüncesi hakkında oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Umumi bir giriş için Nathaniel Schmidt'in Ibn Khaldun: Historian Sociologist and Philosopher (New York 1930) ve Muhammed Abdullah İnân'ın, İbn Ḫaldûn: Ḥayâtühû ve türâs̱ühü'l-fikrî (Kahire 1352/1933, 1965 [genişletilmiş baskı]; İng. versiyonu, Ibn Khaldun: His Life and Work, Lahore 1941) adlı eserleri dikkate değer. İbn Haldûn'un düşüncesi hakkında

en kapsamlı çalışma Mülhim Kurbân'ın Ḫaldûniyyât (I-III, Beyrut 1983-1985) adlı eseridir. Müellifin eserleri için Abdurrahman Bedevî'nin Müʾellefâtü İbn Ḫaldûn (Kahire 1962; Tunus 1979) adlı araştırması hâlâ önemini korumaktadır. Bu konudaki diğer eserlerden bazıları şunlardır: Zeki Cemil, İbn Haldûn (İstanbul 1317); Muhammed Halîfe Tûnisî, Ḥayâtü İbn Ḫaldûn (Kahire 1343/1925); Emîr Şekîb Arslan, Taʿlîḳāt ʿalâ İbn Ḫaldûn (I-III, Kahire 1355); Hilmi Ziya Ülken - Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İbn Haldun (İstanbul 1940); Ömer Ferruh, İbn Ḫaldûn ve Muḳaddimetühû (Beyrut 1943); Ali Abbas, Ḥayâtü ve müʾellefâtü İbn Ḫaldûn (Tıtvân 1961); Ali Abdülvâhid Vâfî, ʿAbdurraḥmân b. Ḫaldûn: Ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve meẓâhiru abḳariyyetihî (Kahire, ts.); Walter Joseph Fischel, Ibn Khaldun in Egypt his Public Functions and his Historical Research (Berkeley-Los Angeles 1967); Muhammed Azîz el-Habâbî, Ibn Khaldūn (Paris 1968; Ar. trc. Fâtıma el-Câmiî el-Habâbî, Beyrut, ts.); A. Hilû, Ibn Khaldun: Müʾessisü ʿilmi'l-ictimâʿ (Beyrut 1969); Abdelghani Megherbi, Ibn Khaldoun: Sa vie et son æuvre (Alger 1980); A. A. Ignatenko, Ibn-Khaldun (Moskova 1980); Ahmed Abdüsselâm, Ibn Khaldoun et ses lectures (Paris 1983); a.mlf., Maḫṭûṭâtü İbn Ḫaldûn fî mektebâti Türkiyâ (Tunus 1985); Mustafa eş-Şek'a, el-Üsüsü'l-İslâmiyye fî fikri İbn Ḫaldûn ve naẓariyyetihî (Kahire 1986); Ahmet Arslan, İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası (Ankara 1987; 2. bs. İbn Haldûn, İstanbul 1997); Süleyman Uludağ, İbn Haldûn (Ankara 1993); Muhammed Fârûk Nebhânî, el-Fikrü'l-Ḫaldûnî (Beyrut 1998).

Felsefesi. İbn Haldûn, meşhur eseri Muḳaddime'de felsefeye karşı açıkça tavır almakla birlikte bir filozof olarak da pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu eserlerden bazıları şunlardır: W. Simon von der Bergh, Umriss der Mohammedanischen Wissenschaften nach Ibn Khaldûn (Leiden 1912); Muhammed Kâmil Ayâd, Die Geschichtsund Gesellschaftslehre Ibn Khaldūns, Forschungen zur Geschichtsund Gesellschaftslehre (Stuttgart-Berlin 1930); Muhsin Mehdî, Ibn Khaldun's Philosophy of History (Chicago 1957); Heinrich Simon, Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur (Leipzig 1959; İng. trc. Fuâd Baali, Lahore 1978); Ali el-Verdî, Manṭıḳu İbn Ḫaldûn fî ḍavʾi ḥaḍâretihî ve şaḫṣiyyetihî (Kahire 1962);

Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun (Paris 1967); Muhammed Âbid el-Câbirî, el-ʿAṣabiyye ve'd-devleme ʿâlimü naẓariyyetin Ḫaldûniyyetin fi't-târîḫi'l-İslâmî (Dârülbeyzâ 1971); Misbâh el-Âmilî, İbn Ḫaldûn ve tefevvuḳu'l-fikri'l-ʿArabî ʿale'l-fikri'l-Yûnânî (Trablus 1988); Abdürrezzâk el-Mekkî, el-Fikrü'l-felsefî ʿinde İbn Ḫaldûn (İskenderiye 1970, 1990); İmhamed Hüseyin Nasr, Mefhûmü'l-ḥaḍâre ʿinde İbn Ḫaldûn ve Hîgel (Bingazi 1993); Muhammed Faruk en-Nebhân, el-Fikrü'l-Ḫaldûnî min ḫilâli'l-Muḳaddime (Beyrut 1418/1998).

İbn Haldûn'un felsefî düşüncesiyle ilgili makaleler de oldukça fazladır: Erwin Isak Jakob Rosenthal, "Ibn Jaldun's Attitude to the Falāsifa" (al-Andalus, XX/1 [1955], s. 75-85); İbrâhim Medkûr, "İbn Ḫaldûn el-Feylesûf" (Aʿmâlü Mihricâni İbn Ḫaldûn, Kahire 1962, s. 123-134); Muhsin Mehdî, "Ibn Khaldūn" (A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden 1966, s. 808-904); Robert Simon, "Ibn Sīnā, al-Gazālī and Ibn Khaldūn: A Contribution to the Typology of a Muslim Intelligentia" (AO, XXXV/2-3 [1981], s. 181-200); Abderrahmane Lakhsassi, "Ibn Khaldūn" (History of Islamic Philosophy [ed. S. Hossein Nasr - Oliver Leaman], London 1996, I, 350-364).

Epistemoloji. İbn Haldûn'un bilgi felsefesi üzerine görüşleri hakkında 1970'li yıllardan itibaren çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlara örnek olarak şu eserler zikredilebilir: J. Naaman, Le problème de la connaissance d'après Ibn Khaldoun (doktora tezi, 1975, Université de Nancy); Abderrahmane Lakhsassi, The Epistemological Foundations of the Sciences in Ibn Khaldūn's Muqaddimah: The Classification of the Sciences and The Problem of the Spiritual Sciences (Manchester 1982); Ahmed Abdalla al-Rabe, Muslim Philosophers Classifications of the Sciences: al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Khaldūn (doktora tezi, 1984, Harvard University); Steve Alan Johnson, A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences (doktora tezi, 1989, Indiana University); S. Dabydeen, "Ibn Khaldun: An Interpretation" (The Islamic Quarterly, XIII/2 [1969], s. 79-101); Salvador Gomez Nogales, "Theoria y Metodo de la Sciencia en Ibn Haldun" (Orientalia Hispanica [1974], s. 351-375); Muhammed Âbid el-Câbirî, "Ebistemûlûciyye'l-maʿḳūl ve'l-lâ maʿḳūl fî Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn" (Naḥnü ve't-türâs̱, ḳırâtün muʿâṣıre fî türâs̱ine'l-felsefî, Beyrut 1993, s. 261-309).

Tarih Felsefesi. İbn Haldûn'un İslâm tarihçiliğine yaptığı en önemli katkı, o zamana kadar uygulanan İslâm tarih metodolojisine yönelttiği eleştirilerle tarih ilmini felsefî bir bakış tarzıyla incelemesidir. İbn Haldûn bu açıdan İslâm dünyasının ilk tarih filozofu olarak kabul görmüş ve bu yönüyle de çeşitli araştırmalara konu olmuştur: Anvar Amin Mudanghe, Ibn Khaldun's Socio-Historical Theory: A Study in the History of Ideas (doktora tezi, 1971, Syracuse University); Muhammed Talbi, Ibn Khaldūn et l'histoire (Tunus 1973); Osman Muvâfî, İbn Ḫaldûn nâḳıdü't-târîḫ ve'l-edeb (İskenderiye 1976); Nümeyr el-Ânî, İbn Ḫaldûn ve bidâyâtü't-tefsîri'l-maddî li't-târîḫ (Aden 1984); Ömer Fârûk Tabbâ, İbn Ḫaldûn fî sîretihî ve felsefetihi't-târîḫiyye ve'l-ictimâʿiyye (Beyrut 1992); Zeyneb Hudayrî, Felsefetü't-târîḫ ʿinde İbn Ḫaldûn (Beyrut 1997).

İbn Haldûn'un tarih felsefesi üzerine yazılmış makaleler de onunla ilgili literatür içinde önemli yer tutar: Alfred Freiherr von Kramer, "Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche" (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XCIII [1879], s. 581-634; İng. trc. S. Khuda Baksh, IC, I [1927], s. 567-607); Rafael Altimara, "Notes Sobre la Doctrina Historica de Aben Jaldun" (Homenage a D. Francisco Codera [Sarakusta 1904], s. 357-374); N. A. Ivanov, "Kitab al-Ibar Ibna Khalduna kak Istochnik Istorii Severo-Afrikanski zemlei v 14-om veka" (Arabskii Sbornik, XIX [1959], s. 3-45); Alessio Bombaci, "La Dottrina Storiografica di Ibn Haldun" (Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, XV [1946], s. 159-185); Rızâzâde Şafak, "İbn Ḫaldûn ve Felsefe-i Târîḫ" (Revue de la Faculté des Lettress de Tebriz, III [1950], s. 360-369); Buddha Prakash, "Ibn Khaldun's Philosophy of History" (IC, XXVIII [1954], s. 492-508; XXIX [1955], s. 104-109, 225-236); Arnold J. Toynbee, "The Relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought" (A Study of History, III [London 1962], s. 321-328, 473-476); Grace E. Cairns, "Great Forerunners of Twentieth Century Culture Cycle Theories: Ibn Khaldun and Vico" (Philosophies of History [New York 1962], s. 322-349); Julius Germanus, "Ibn Khaldun, the Precursor of the Philosophy of History" (Islamic Literature, XIII [1967], s. 43-53); Mi'rac Muhammed, "Ibn Khaldun and Vico" (IS, XIX/3 [1980], s. 195-211); B. A. Mojuetan, "Ibn Khaldoun and his Cycle or Fatalism: a Critique" (IS, LIII [1981], s. 93-108); Ahmet Arslan, "İbn Haldûn ve Tarih" (TİD, I [İzmir 1983], s. 9-30);

Jörg Fish, “Kausalität und Physiognomik. Zyklische Geshichtsmodelle bei Ibn Haldun und Oswald Spengler” (Archiv f. Kulturgeschichte, LXVII [Köln 1989], s. 263-310); Robert Simon, “East and West: Ibn Khaldoun and the Sciences of History” (Greece and Mediterranean [Missouri 1990], s. 48-61); Philip K. Hitti, “İlk Tarih Filozofu: İbn Haldun” (Arap Tarihinin Mimarları [T. trc. Ali Zengin, İstanbul 1995], s. 291-312); Robert Irwin, “Toynbee and Ibn Khaldun” (MES, XXXIII/3 [1997], s. 461-479).

Tarihçiliği. İbn Haldûn’un tarihçiliği tarih filozofu olmasının yanında daima ikinci planda kalmış, buna bağlı olarak da el-ʿİber adlı mufassal tarihi Muḳaddime’nin gölgesinden kurtulamamıştır. İbn Haldûn’un tarihçiliğiyle ilgili olarak şu eser ve makaleler zikredilebilir: Ali Oumlil (Umlîl), L’histoire et son discours: Essai sur la méthodologie d’Ibn Khaldoun (Rabat 1982; Ar. versiyonu, el-Ḫıṭâbü’t-târîḫî dirâse li-menheciyye İbn Ḫaldûn, Beyrut 1984); Maya Shatzmiller, L’historiographie merinide, Ibn Khaldun et ses contemporains (Leiden 1982); Rachida al-Diwani, La méthode historique chez Ibn Khaldoun et Volney (Alexandrie 1989); Hüseyin Âsî, İbn Ḫaldûn müʾerriḫen (Beyrut 1991); Muhammed Kâmil Ayâd, “The Beginning of Historical Research” (İng. trc. M. S. Khan, IS, XVII [1978], s. 1-26); Abdülcebbâr Nâcî, “Tetebbuʿun târiḫiyyûn li-muḥâveleti İbn Ḫaldûn fî iʿâdeti kitâbeti’t-târîḫi’l-ʿArabî” (el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, XXII [Bağdat 1402/1982], s. 113-148); Michael Brett, “Ibn Khaldun and the Dynastic Approach to Local History: the Case of Biskra” (al-Qantara, XII/1 [1991], s. 157-180; Charles Issawi, “Ibn Khaldun on Ancient History: A Study in Sources” (Princeton Papers in Near Eastern Studies, III [1994], s. 127-150); Andre Ferre, “Les sources judeo-chretiennes de l’histoire d’Ibn Khaldoun” (IBLA, LVIII/176 [1995], s. 223-243).

Sosyoloji. İbn Haldûn, tarih filozofu olmanın ötesinde sosyoloji ilminin kurucusu ve büyük bir sosyolog olarak nitelendirilmiştir. XX. yüzyılın başından itibaren onun hakkında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu sosyolojik görüşleriyle ilgilidir: Tâhâ Hüseyin, Etude analytique

et critique de la philosophie sociale d’Ibn Khaldoun (Paris 1917; Ar. trc. Muhammed Abdullah İnân, Kahire 1925); Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun sa philosophie sociale (Paris 1930; Ar. trc. Âdil Züaytir, Beyrut 1984); M. Abbas Ammâr, Ibn Khaldun’s Prolegomena to History. The Views of a

Muslim Thinker of the Fourteenth Century on the Development of Human Society (doktora tezi, 1941, Cambridge University); Sâtı‘ el-Husarî, Dirâsât ʿan Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn (Beyrut 1943; genişletilmiş baskı, Kahire 1953); Abdülazîz Ezzat, Ibn Khaldoun et sa science sociale (Caire 1947); Ali Wardi, A Sociological Analysis of Ibn Khaldun’s Theory A Study in the Sociology of Knowledge (doktora tezi, 1950, University of Texas); Zahida Pasha, Ibn Khaldun, Sociologist (doktora tezi, 1951, American University); M. Nour, An Analytical Study of the Social Thought of Ibn Khaldun (doktora tezi, 1954, University of Kentucky); Ali Abdülvâhid Vâfî, el-Felsefetü’l-ictimâʿiyye li’bn Ḫaldûn ve Auguste Comte (Kahire 1955); Cevâd Tabâtabâî, İbn Ḫaldûn ve ʿulûm-i ictimâʿî (Tahran 1374); Svetlana Batsieva, Istoriko Sotsiologiicheski Traktat Ibn Khalduna Muqaddima (Moskova 1965; Ar. trc. Rıdvân İbrâhim, el-ʿUmrânü’l-beşerî fî Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn, Tunus-Libya 1978); Yves Lacoste, Ibn Khaldoun, naissance de l’histoire passée du tiers monde (Paris 1966; T. trc. Mehmet Sert, İbni Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmişi Tarih Biliminin Doğuşu, İstanbul 1993); Abdelghani Megherbi, La pensée sociologique d’Ibn Khaldoun (Alger 1971; Ar. trc. Muhammed Ş. D. Hüseyin, Cezayir-Tunus 1987); I. M. Khalifa, An Analytical Study of “Asabiyah”, Ibn Khaldun’s Theory of Social Conflict (doktora tezi, 1972, Catholic University of America); Hasan es-Sââtî, ʿİlmü’l-ictimâʿi’l-Ḫaldûnî: Ḳavâʾidü’l-menhec (Kahire 1975; Beyrut 1981); Mahmûd Abdülmevlâ, İbn Ḫaldûn ve ʿulûmü’l-müctemaʿ (Tunus-Libya 1976); Abdülkādir Cağlûl, el-Eşkâliyyâtü’t-târîḫiyye fî ʿilmi’l-ictimâʿi’s-siyâsî ʿinde İbn Ḫaldûn (Ar. trc. Faysal Abbas, Beyrut 1980); Fuâd Baali - Ali Wardi, Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles (Boston 1981); İdrîs Hudayr, et-Tefkîrü’l-ictimâʿi’l-Ḫaldûnî ve ʿalâḳatühû bi-baʿżi’n-naẓariyyâti’l-ictimâʿiyye (Cezayir 1983); Saîd Muhammed Ra‘d, el-ʿUmrân fî Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn (Dımaşk 1985); Fuâd Baali, Ilm al-Umran and Sociology: A Comparative Study (Küveyt 1986) ve Society, State and Urbanism, Ibn Khaldun’s Thought (Albany 1988); Abdül‘âl Abdülmün‘im Şâmî, Coġrâfiyyetü’l-ʿUmrân ʿinde İbn Ḫaldûn (Kahire 1990); Ahmet Öncü, Sosyoloji ya da Tarih-i İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir İnceleme (Ankara 1993); Yavuz Yıldırım, İbn Haldun’un Bedâvet Teorisi (doktora tezi, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Neşet Toku, İlm-i Ümrân, İbn Haldun’da Toplumsal Düşünce (İstanbul 1999).

Bu konuda yazılmış makalelerden bazıları da şunlardır: Stefano Colosia, “Contrubition à l’étude d’Ibn Khaldoun” (Revue du monde musulman, XXVI [1914], s. 318-338); I. Levin, “Ibn Chaldun Arabsky Sotsiolog XIV vieka” (Novyi Vostok, XII [Moskova 1926], s. 241-263); Ludwig Gumplowicz, “Un sociologue arabe du XIVe siècle” (Aperçus sociologiques [Lyon-Paris 1930]; T. trc. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İbn Haldûn [İstanbul 1940], s. 77-107); Francesko Gabrieli, “Il Concetto della ‘Asabiyyah nel Pensiore Storica di Ibn Haldun” (Atti della Reale Academica delle Science di Torino, XLV [1930], s. 437-512); Taher Khemiri, “Der ‘Asabija-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun” (Isl., XXIII [1936], s. 163-188; T. trc. Hüseyin Zamantılı, Sosyoloji Konferansları, İstanbul 1982, s. 19-44); Hellmut Ritter, “Irratianol Solidarity Groups: A Sociopsychological Study in Connection with Ibn Khaldun” (Oriens, I [1948], s. 1-44); Abdelkader Djeghloul, “Ibn Khaldun et la science sociale” (Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques, XII [1975], s. 463-526); Georgés Labica, “Esquisse d’une sociologie de la religion chez Ibn Khaldoun” (La pensée, sy. 123 [1965], s. 3-23); Ernest Gellner, “Flux and Replux in the Faith of Men” (Muslim Society [Cambridge 1981], s. 1-85) ve “Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim” (Muslim Society [Cambridge 1981], s. 86-113); Mahmûd Dhaouadi, “An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists” (IQ, XXX [1986], s. 248-266); Mahmûd Dhaouadi, “Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology” (International Sociology, V [1990], s. 315-335) ve “The Part Ibn Khaldun’s Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought” (İslâm Araştırmaları Dergisi, II [1998], s. 23-48); Ünver Günay, “İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn-i Haldûn” (Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6 [1987], s. 63-104); David M. Hart, “Ibn Khaldun and the Beginnings of Islamic Sociology in the Maghrib” (el-Mecelletü’t-Târîẖiyyetü’l-ʿArabiyye li’d-dirâsâti’l-ʿOs̱mâniyye, sy. 7-8 [1993], s. 39-58).

Antropoloji ve Şehircilik. İbn Haldûn’un antropoloji ve şehirciliğe yönelik görüşleri için şu çalışmalar dikkate değerdir: Barojo Julio Caro, “Aben Jaldun: Antropologo Social” (Estudios Magribies [Madrid 1958], s. 11-58); John W. Anderson, “Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological

Point of View” (Ibn Khaldun and Islamic Ideology [Leiden 1984], s. 111-121); Ahmed Hâmid es-Seyyid, “Teʾs̱îrü İbn Ḫaldûn fi’l-antrûbûlûciyye’l-ictimâʿiyye” (Mecelletü’l-ʿUlûmi’l-ictimâʿiyye, XV/3 [Küveyt 1987], s. 171-187); S. G. Şibr, “İbn Ḫaldûn ve tanẓîmü’l-müdün ve ʿilmü’l-ictimâʿ ve fennü’l-ʿimâre” (Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn [Kahire 1962], s. 589-610); K. Nakamura, “Ibn Khaldun’s Image of City: Urbanism in Islam” (The Proceedings of the International Conference an Urbanism in Islam, II [Tokyo 1989], s. 301-317).

Ekonomi. İbn Haldûn’un dikkat çeken yanlarından biri de onun ekonomiye dair fikirleridir. Hatta bazı müellifler onu ekonomi ilminin kurucusu olarak kabul etmişlerdir. Bu alanda pek çoğu ideolojik olmak üzere çeşitli yorumlar yapılmış ve geniş tartışmalar olmuştur: Subhî Mahmesânî, Les idées économiques d’Ibn Khaldoun, Essai historique analytique et critique (Lyon 1932; Beyrut 1933); Muhammed Ali Neş’et, Râʾidü’l-iḳtiṣâd İbn Ḫaldûn (Kahire 1944); H. Rus‘an, Ibnu Chaldun Tentang Sosial Ekonomi (Cakarta 1963); M. Atallah Berham, La pensée économique d’Ibn Khaldoun (doktora tezi, 1964, Université de la Sorbonne); E. Z. al-Alfî, Production, Distribution and Exchange in Ibn Khaldun’s Writings (doktora tezi, 1963, University of Minnesota); Georges S. Firzly, Ibn Khaldun: A Socio-Economic Study (doktora tezi, 1973, University of Utah); Abdülmecîd Mizyân, en-Naẓariyyâtü’l-iḳtiṣâdiyye ʿinde İbn Ḫaldûn ve üsüsühâ mine’l-fikri’l-İslâmî ve vâḳıʿi’l-müctemaʿî (Cezayir 1981); Ahmed Sâdık, Ibn Khaldoun, genèse de l’économie politique apologie de la démocratie Sociale (Rabat 1982); İbrahim Erol Kozak, İbn Haldun’a Göre İnsan, Toplum, İktisat

(İstanbul 1984); Ahmed Bû Zerve, el-İḳtiṣâdü’s-siyâsî fî Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn (Beyrut 1984); Ârif Delîle, Mekânetü’l-efkâri’l-iḳtiṣâdiyye li’bn Ḫaldûn fi’l-iḳtiṣâdi’s-siyâsî (Lazkiye 1987); M. Abdullah Battâh, Ibn Khaldun’s Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science (doktora tezi, 1988, The American University); Seyyid Şûrabcî Abdülmevlâ, el-Fikrü’l-İḳtiṣâdî ʿinde İbn Ḫaldûn, el-esʿâr ve’n-nuḳūd dirâse taḥlîliyye (Riyad 1409/1989); Selâhaddin Besyûnî Raslân, es-Siyâse ve’l-iḳtiṣâd ʿinde İbn Ḫaldûn (Kahire 1990).

Konuyla ilgili makaleler de şunlardır: Ali Nûreddin el-Anesî, “Il Pensiore

Economico di Ibn Haldun" (Rivista della Colonie Italiene, VI [1932], s. 112-127); J. Spengler, "Economic Thought in Islam, Ibn Khaldun" (Comparative Studies in Society and History, VI [1963-1964], s. 268-306); S. Andic, "A Fourteenth Century Sociologist of Public Finance" (Public Finance, XX [1965], s. 20-44); Svetlana Batsieva, "Les idées économiques d'Ibn Haldûn" (IBLA, XXXVI/131 [1973], s. 63-76); L. Haddâd, "A Fourteenth Century Theory of Economic Growth and Development" (Kyklos, XXX/2 [1977], s. 195-213); Pedro Chalmeta, "Au sujet des théories économiques d'Ibn Haldoun" (Rivista Degli Studi Orientali, LVII [1983], s. 93-120); İbrahim M. Oweiss, "Ibn Khaldun, the Father of Economics" (Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk [New York 1988], s. 112-127); Seyyid Fâris Alatas, "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production" (Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 1-2 [Tunus 1990], s. 54-63); Perveen Rozina, "Ibn Khaldun as an Economist: A Comparative Study with Modern Economists" (Pakistan Journal of History and Culture, XV/1 [1994], s. 111-130).

Siyaset Teorisi. İbn Haldûn'un siyaset teorisi, hilâfet, mülk ve hânedan gibi kavramlar üzerine görüşleri şarkiyatçılar arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda yapılan başka araştırmalar şunlardır: Erwin Isak Jakob Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken Über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre (Münich-Berlin 1932) ve "The Theory of the Power State: Ibn Khaldun's Study of Civilization" (Political Thought in Medieval Islam [Cambridge 1962], s. 84-113; T. trc. Ali Çaksu, Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi [İstanbul 1996], s. 123-159); Hamilton Alexander Roskeen Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory" (BSOAS, VII [1933-35], s. 23-31, T. trc. Kadir Durak v.dğr., İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar [İstanbul 1991], s. 183-192); Muhsin Mehdî, "Die Kritik der Islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun" (Wissenschaftliche Politik: Eine Einführung. Grundlagen ihrer Tradition und Theorie [Freiburg 1962], s. 117-151); Muhammed Mahmûd Râbi', The Political Theory of Ibn Khaldun (Leiden 1967) ve Ann Katharine Swynford Lambton, "The Historical Theory: Ibn Khaldun" (State and Government in Medieval Islam [Oxford 1981], s. 152-177). Konuyla ilgili diğer çalışmalardan bazıları da şöyle sıralanabilir: Peter von Sivers, Khalifat, Königtum und Verfall, Die politische Theorie Ibn Khalduns (Münih 1968); Georges Labica, Politique et religion chez Ibn Khaldoun

(Algiers 1968; Ar. trc. Mûsâ Vehbe - Şevkī Düveyhî, Beyrut 1980); Ümit Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyâset Teorisi (Ankara 1977). M. Nasr, "Felsefetü's-siyâse ʿinde İbn Ḫaldûn" (Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn [Kahire 1962], s. 318-345); Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Tought: al-Farabi and Ibn Xaldun" (Oriens, XVI [1963], s. 40-60); Recep Yumuk, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü" (Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Araştırma Enstitüsü İşletme Dergisi, sy. 3 [1978], s. 227-278); F. Sakri, "The Material Base of Political Power in Ibn Khaldun" (Mecelletü'l-ʿUlûmi'l-İslâmiyye, VII/2 [Küveyt 1979], s. 57-71); Abdesselam Cheddadi, "Le systéme du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun" (Annales, XXXV [1980], s. 534-550); Henri Laoust, "La pensée politique d'Ibn Khaldoun" (REI, XXXVIII [1980], s. 133-153).

İslâm ve Tasavvuf. İbn Haldûn'un bu konudaki görüşlerini ele alan bazı araştırmalar şunlardır: Ignacio Saadé, El Pensamiento Religioso de Ibn Jaldūn (Madrid 1973); Muhammed el-Alânî, Es̱erü'd-dirâsâti'd-dîniyye fî-tefkîri İbn Ḫaldûn (doktora tezi, Câmiatü'z-Zeytûne Külliyetü'ş-şerîa ve usûli'd-dîn, Tunus 1983); Ömer Ferruh, "Mevḳıfu İbn Ḫaldûn mine'd-dîn" (Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn [Kahire 1962], s. 359-414); Hermann Frank, Beitrag zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Haldun (doktora tezi, 1884); Miya Syrier, "Ibn Khaldun and Islamic Mysticism" (IC, XXI [1947], s. 264-302); Fadlou Shehadi, "Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Haldun" (Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani [Albany 1984], s. 265-328).

Dil ve Edebiyat. Muhammed Îd, el-Meleketü'l-lisâniyye fî-naẓari İbn Ḫaldûn (Kahire 1979); Misâl Zekeriyyâ, el-Meleketü'l-lisâniyye fî Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn (Beyrut 1986); Abdullah b. Hamd el-Gisrân, İtticâhâtü't-tecdîdiyye fi'd-dersi'n-naḥvî ʿinde ʿAbdilḳāhir el-Cürcânî ve İbn Ḫaldûn (Kahire 1987); Ahmed el-Hûfî, "Edebü İbn Ḫaldûn" (Ḥavliyyâtü Külliyeti Dâri'l-ʿulûm, III [Kahire 1970-71], s. 25-55); Abdullah Abdürrahîm Useylân, "İbn Ḫaldûn ve es̱eruhü'l-edebî" (Mecelletü Külliyeti'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, II [Riyad 1973], s. 515-535; Miriam Crooke, "Ibn Khaldun and Language: From Lingustic Habit to Philological Craft" (Ibn Khaldun and Islamic Ideology [Leiden 1984], s. 27-36); İhsan Abbas, "en-Naḳdü'l-edebî ʿinde İbn Ḫaldûn" (Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab [Amman 1986], s. 613-630).

Eğitim. Abdullah el-Emîn en-Nuaymî, el-Menâhic ve’ṭ-ṭuruḳu’t-taʿlîm ʿinde’l-Ḳābisî ve İbn Ḫaldûn (Trablus 1980); Mustafa el-Kerîmî, et-Tenẕîrü’t-terbevî ʿinde İbn Ḫaldûn (Rabat 1982; Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü’t-terbevî ʿinde İbn Ḫaldûn ve’bni’l-Ezraḳ (Beyrut 1984); Hüseyin Abdullah Bânebîle, İbn Ḫaldûn ve türâs̱ühü’t-terbevî (Beyrut 1984); Ali Zey‘ûr, el-Felsefetü’l-ʿameliyye ʿinde İbn Ḫaldûn ve’bni’l-Ezraḳ (Beyrut 1993); Cemâl el-Muhâsib, “et-Terbiye ʿinde İbn Ḫaldûn” (el-Meşriḳ, XLIII [1949], s. 365-398); F. Süleyman, “el-İtticâhâtü’t-terbeviyye fî Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn” (Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn [Kahire 1962], s. 425-470); Muhammed Hasan el-Amâyire, “Fikrü İbn Ḫaldûn et-Terbevî beyne’l-ʿaşâle ve’l-muʿâşıra” (el-Câmiʿatü’l-İslâmiyye, II/3 [London 1416/1995], s. 175-192).

Etkileri. İbn Haldûn’un düşüncesinin Arap ve İslâm dünyasına tesirleri için Ebü’l-Kāsım Muhammed Kirrû’nun el-ʿArab ve İbn Ḫaldûn (Tunus 1956) ve Ahmed Abdüsselâm’ın “Ârâʾü İbn Ḫaldûn ve teʾs̱îruhâ fi’l-ʿâlemi’l-İslâmî mine’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer ile’l-yevm” (el-Mecelletü’l-ʿArabiyye li’s̱-s̱eḳāfe, I/1 [1981], s. 73-111); Batı dünyasına etkileri hakkında H. V. White’ın, “Ibn Khaldun in World Philosophy of History” (Comparative Studies in Society and History, II

[1959-1960], s. 110-129) ve Warren E. Gates’in “The Spread of Ibn Khaldun’s Ideas on Climate and Culture” (Journal of the History Ideas, XXXIII [1967], s. 415-422); Osmanlı entelektüel hayatındaki yansımalarına dair Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun “Türkiye’de İbn Haldunizm” (60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı [İstanbul 1953], s. 153-164); Bernard Lewis’nin “Ibn Khaldun in Turkey” (Studies on Turkish-Arab Relations, III [1988], s. 107-110) ve Cornell Fleischer’in “Royal Authority, Dynastic, Cyclism and ‘Ibn Khaldunism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters” (Ibn Khaldun and Islamic Ideology [Leiden 1984], s. 46-68) başlıklı makaleleri zikredilebilir.

İlmî Toplantılar-Dergi Özel Sayıları. İbn Haldûn’un doğum ve ölüm yıldönümleri gibi vesileler dolayısıyla çeşitli ilmî toplantılar yapılmıştır. 2-6 Ocak 1962’de Kahire’de düzenlenen İbn Haldûn konulu sempozyumun bildirileri Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn (Kahire 1962), 1962’de

Dârülbeyzâ’da yapılan sempozyumun bildirileri de Aʿmâlü mihricâni İbn Ḫaldûn (Rabat 1963) adıyla neşredilmiştir. 14-17 Şubat 1979’da Câmiatü Muhammed el-Hâmis Külliyyetü’l-âdâb’da düzenlenen İbn Haldûn paneli bildirileri Aʿmâlü nedveti İbn Ḫaldûn (Rabat 1981). 14-18 Nisan 1980’de Tunus’ta yapılan ilmî toplantının bildirileri ise İbn Ḫaldûn ve’l-fikrü’l-ʿArabiyyü’l-muʿâṣır (Tunus 1982) adıyla yayımlanmıştır. 3 Haziran 1982’de Martin Luther Üniversitesi’nde düzenlenen Geschichte, Sprachen und Kultur des Vorderen Orient adlı sempozyumun bildirileri de neşredilmiştir (Ibn Haldun un seine Zeit [ed. Dieter Sturm], Halle 1983). 1983’te Tunus’ta yapılan milletlerarası sempozyum bildirileri Mecelletü’t-Târîḫ’te özel sayı olarak neşredilmiştir (Cezayir 1984). 24 Mart 1983’te Duke Üniversitesi’nde yapılan İbn Haldûn toplantısının bildirileri ise Ibn Khaldun and Islamic Ideology adıyla yayımlanmıştır (Leiden 1984). Bazı dergiler de çeşitli münasebetlerle İbn Haldûn özel sayısı hazırlamışlardır (er-Rivâʿî, XIII [Beyrut 1927]; Mecelletü’l-Ḥadîs̱, VI/9 [Halep 1932]; el-Fikr, VI [Tunus 1961]; el-Moudjahid [Cezayir, Aralık 1969]; el-Mecelletü’l-ʿArabiyye li’s̱-s̱eḳāfe, I/1 [1401/1981]; Bilim ve Ütopya, sy. 57 [Mart 1999]).

Literal Çalışmalar. İbn Haldûn hakkında yapılan literal çalışmaların en kapsamlı ve sistematik olanı, Azîz el-Azme’nin Ibn Khaldūn in Modern Scholarship adlı eserinin sonuna eklediği (London 1981, s. 229-318) konularına göre tasnif edilmiş İbn Haldûn bibliyografyasıdır. Burada 1979 yılına kadar yayımlanmış eserlerin büyük kısmı yer almaktadır. Abdullah Topçuoğlu’nun “İbn Haldûn Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması” (Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 2 [1983], s. 199-241) adlı makalesi de oldukça kapsamlıdır. Daha eski olmakla birlikte Henri Pérès’nin, “Essai de bibliographie sur La vie et l’œuvre d’Ibn Haldoun” (Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, II [Rome 1956], s. 308-329) ve Walter Joseph Fischel’in “Selected Bibliography of Ibn Khaldun” (The Muqaddima an Introduction to History ile (İng. trc. Franz Rosenthal, Princeton 1958, III, 485-512) “Ibn Khalduniana” (Ibn Khaldun in Egypt his Public Functions and his Historical Research, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 171-212) adlı çalışmaları önemlidir. Diğer bibliyografik çalışmalar arasında Giuseppe Gabrieli’nin “Saggio di Bibliographia e Concordanza della Storia d’Ibn Haldun” (Rivista Degli Studi Orientali, X

[Roma 1924], s. 169-211) adlı makalesi zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Pérès, “Essai de bibliographie sur la Vie et l’œuvre d’Ibn Haldoun”, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Rome 1956, II, 308-329; W. J. Fischel, “Selected Bibliography of Ibn Khaldun”, The Muqaddima an Introduction to History (trc. F. Rosenthal), Princeton 1958, III, 485-512; a.mlf., “Ibn Khalduniana”, Ibn Khaldun in Egypt his Public Functions and his Historical Research, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 171-212; Aziz al-Azmeh, Ibn Khaldūn in Modern Scholarship, London 1981, s. 229-318; Abdullah Topçuoğlu, “İbn Haldûn Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması”, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 2, Konya 1983, s. 199-241.

Cengiz Tomar